T
791

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

76030

76030

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo

UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

"SER HOMBRE" Y "SER MUJER" ENTRE JÓVENES DE LOS MOVIMIENTOS CATÓLICO Y DE LA DIVERSIDAD SEXUAL. GÉNERO Y JUVENTUD

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES, EN EL
ÁREA DE ESPECIALIZACIÓN EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

PRESENTA:
ROSA MARÍA GONZÁLEZ VICTORIA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. ROSA MARGARITA ZIRES ROLDÁN

MÉXICO, D.F., OCTUBRE, 2008

A mi madre

y

a mis hijos

Pablo y Sebastián

Agradecimientos

A las doctoras Carmen de la Peza Casares y Luz Elena Gutiérrez de Velasco, por su confianza y porque me abrieron la posibilidad de regresar a mi *alma mater* y, de esta manera, continuar con nuevos proyectos académicos y de vida.

A la doctora Margarita Zires, por su agudeza intelectual.

A la doctora Margarita Baz, por sus sugerencias para la realización de las entrevistas grupales.

A las doctoras Elvira Hernández Carballido, Rosa María Valles Ruiz, Francisca Robles y los doctores Gabriel Pérez y Diego Lizarazo, por sus sugerencias y comentarios a esta última versión.

A las y los jóvenes que aceptaron participar en este trabajo y a las/os coordinadoras/es de sus grupos.

A mis amigas y amigos: Marú Zaleta, Yesica Aznar, Gabriela González, Manuel Toledo, José Velasco, César Velázquez, por su gran apoyo en la realización de las entrevistas grupales y otras partes del proceso de esta investigación.

A Ana Cecilia Salgado, por su acompañamiento.

A CONACYT por su financiamiento mediante una beca.

Índice

Preámbulo 8

Introducción

Planteamiento del problema 9

Pregunta de investigación 13

Objetivos 14

Primera parte: El sexo/género

Capítulo I. La dimensión biológica de la diferencia entre los sexos 19

El nacimiento del modelo de los dos sexos, 21; *Lo normal versus lo anormal*, 23; *La división sexual*, 25; *La configuración del cuerpo sexuado: los productos XY, XX y otras variantes*, 25; *Desarrollo del sistema sexual interno: en la diferencia, las semejanzas*, 27; *La acción hormonal en la diferenciación*, 29; *Los "genes" del "carácter masculino" y "femenino y los intersexos*, 30; *Segunda fase de transición: los rasgos sexuales*, 33; *La pubescencia femenina: el triángulo invertido*, 33; *La pubescencia masculina*, 34; *La acción de las glándulas y las hormonas*, 35; *Las hormonas sexuales*, 37

Capítulo II. El género: la dimensión social (y simbólica) de la diferencia entre los sexos **40**

La diferencia entre "sexo" y "género", 41; *Teorías del "género" como "identidad"*, 42; *"Género" y "diferencia sexual"*, 45; *Múltiples usos de "género" en los estudios académicos feministas*, 46; *Teorías sobre la relación entre "los géneros"*, 48; *Otros usos de "género"*, 52; *El género y el poder*, 53; *El género y el prestigio*, 56; *El género y el orden simbólico*, 58; Creencias y experiencia sobre "género", 59; La *significación*, 59; *Sujeto y lenguaje*, 60; *Juventud*, 63; *Movimiento social*, 64

Capítulo III. Construcción teórica y metodológica del caso de estudio. Significaciones de las nociones "ser hombre" y "ser mujer" entre jóvenes de dos movimientos urbanos **66**

Técnicas de aproximación al problema u objeto de estudio, 68; *Material de investigación*, 69; *Múltiples problemas u objetos de estudio y herramientas de investigación*, 70; *Estrategias generales de la investigación*, 70; *Criterios para*

la selección de los grupos, 71; *Contacto con los grupos*, 72; *Ritual de presentación ante los grupos*, 73; *Condiciones generales de las entrevistas grupales*, 73; *El dispositivo de la entrevista grupal*, 75; *Limitaciones en la realización de la entrevista*, 78; *Pautas metodológicas para el análisis y la interpretación de las entrevistas grupales*, 78; *Múltiples significaciones sobre "ser hombre" y "ser mujer"*, 79; *Asociaciones*, 79; *Tipo de interacción social*, 80; *La dinámica grupal*, 81; *Fuentes de información y elementos de autoridad*, 81; *La entrevista como espacio de reflexión de normas*, 81; *El cuestionario de condiciones socioeconómicas y consumo cultural*, 82; *Reflexiones teórico-metodológicas*, 83; *Sobre la extensión de los discursos grupales*, 83; *La cantidad de los participantes*, 84

Segunda parte: Género, juventud y militancia

Capítulo IV. Contexto sociocultural del Grupo "Jornadas" de la Parroquia "San Pedro Apóstol" 87

La Acción Católica en México, 88; *ACM, sus organizaciones y líneas de acción*, 89; *La parroquia, sus párrocos y su filosofía*, 91; *¿Quién fue Felipe Neri?*, 94; *La "obra de arte" de Neri: "el Oratorio"*, 96; *Una congregación masculina de jóvenes "sin problemas económicos"*, 97; *Ser joven católico/a militante*, 99

Capítulo V. Significaciones de "ser hombre" entre los jóvenes católicos. *Entre el sacrificio y el sufrimiento* 105

Características socio-económicas y culturales del grupo entrevistado, 105; *Particularidades de la entrevista grupal*, 106; *Reacciones frente a la pregunta*, 107; *Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora*, 108; *Nociones sobre "ser hombre católico"*, 109; *La "conversión": de "rudos" a "técnicos"*, 109; *De "cabrón" a "santo": "el caso de San Agustín"*, 112; *Tenemos "conciencia"*, 113; *"No somos mochos"*,114; *Seguimos "un estándar"... con "sentido"*, 115; *Juzgadores, críticos y... desobedientes*, 116; *"Lo bueno" y "lo malo"*, 118; *El modelo ideal de "ser hombre"*, 118; *El padre que enseña, trabaja, provee y ama*, 120; *"El hombre sin carácter"*, 123; *El mito de la creación*, 124; *"La mujer" el "complemento" del "hombre"*, 14; *El mito de la creación*, 125; *Los homosexuales, contra la naturaleza*, 126; *El "macho"... de película*, 128; *Experiencias y vivencias sobre "ser hombre católico"*, 129; *"Ahora sufres más"*, 129; *"Nos sentimos bien de llevar esa mala vida a veces"*, 131; *"Evitar ese libertinaje"*, 132; *El "hombre homosexual", el "conflicto"*, 134; *La masculinidad, una "armadura"*, 135; *La cultura del "sacrificio" y el sufrimiento*, 138

Capítulo VI. Significaciones de la noción "ser mujer" entre las jóvenes católicas. La figura femenina como *un acto de fe y servicio* 139

Características socio-económicas y culturales del grupo entrevistado, 139; *Particularidades de la entrevista grupal*, 140; *Reacciones frente a la pregunta*, 141; *Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora*, 141; *Nociones sobre ser "mujer católica"*, 142; *La "convicción": "vivir" con*

intensidad la religión, 142; *No somos "buenos" ni "perfectos"*, 143; *"Tampoco fanáticas"*, 144; *La "muy estricta": el caso de "la mujer de antes"*, 145; *El "Dios-padre"*, 148; *"Dios-mujer" y "Dios-madre"*, 149; *El "rol" de "la mujer" en la iglesia*, 150; *El llanto*, 150; *Con "poder de influencia"*, 151; *"La mano derecha"*, 152; *"Inculcar los sentimientos de la religión"*, 152; *"La iglesia está formada por puras monjas"*, 153; *El control de la iglesia: "Dios mandó a Jesús"*, 155; *"La mujer", la figura sobrevalorada*, 155; *"Las somos tan sensibles"*, 156; *La homosexualidad", el "temor" el hombre"*, 157; *"A los hombres les pasa algo"*, 159; *La mujer siente, el hombre piensa*, 160 *modelo ideal de "mujer"*, 161; *"Todo al instinto"*, 161;*"No somos "santurronas" ni "fanáticas"*, 150; *"Dios habla por mí"*, 153; *"María", el ejemplo*, 162; *El machismo*, 163; *Experiencias o vivencias sobre "ser mujer católica"*, 164; *Ni "santurronas" ni "fanáticas", La contradicción: "nuestra religión, a la vez machista, a la vez feminista*, 166; *"Ellos sienten un poco de envidia"*, 168; *A manera de recapitulación*, 168; *"Ser mujer católica", difícil "ser toda amor"*, 160; *La cultura de la "fe" y el servicio*, 170

Capítulo VII. Contexto sociocultural de los grupos "Nueva Generación de Jóvenes Lesbianas" y "Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias" 172

El movimiento lésbico-homosexual en México, sus organizaciones y líneas de acción, 174; *Las movilizaciones en contra del sida en México y Estados Unidos*, 182; *Ser joven gay y ser joven lesbiana*, 185

Capítulo VIII. Significaciones de "ser hombre" entre los jóvenes gay. Entre *el ser masculino y femenino* 192

Características socio-económicas y culturales del grupo entrevistado, 192; *Particularidades de la entrevista grupal*, 193; *Reacciones frente a la pregunta*, 195; *Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora*, 195; *Nociones sobre "ser hombre homosexual"*, 196; *"No me hace menos hombre"*, 196; *"No quiere decir macho"*, 197; *"Uno no puede llorar"*, 197; *El autoconocimiento:"no somos enfermos"*, 198; *Asociados con "lo femenino" y "la mujer"*, 199; *"Ver las cosas... desde dos puntos de vista"*, 200; *La elección de lo femenino y lo masculino*, 202; *"Me agrada la masculinidad"*, 203: *"Ser hombre" y "ser mujer"*, 203; *Son "roles"*, 203; *"Se nos coartan expectativas"*, 204; *"La coraza de hombre"*, 208; *Lo prohibido y lo permitido*, 209; *"No necesito andar posando"*, 209; *"Ser un hombre homosexual es lo peor"*, 210; *La violencia física y verbal*, 212; *A manera de recapitulación*, 213; *Ser "hombre homosexual", "el género" una elección*, 214; *La cultura de lo masculino y lo femenino*, 215

Capítulo IX. Significaciones de "ser mujer" entre las jóvenes lesbianas. En el Ser masculino 216

Características socioeconómicas y culturales del grupo entrevistado, 216; *Particularidades de la entrevista grupal*, 217; *Reacciones frente a la pregunta*, 218; *Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora*,

218; *Nociones sobre "ser mujer masculina"*, 219; *"No se trata de que... estés inquieto por ser hombre"*, 220; *"Yo no tengo... el sentido maternal"*, 221; *El "chiquillo" versus la "chiquilla"*, 222; *De la "moda andrógina"*, 223; *La "confusión"*, 224; *El "conflicto"*, 224; *"Son netamente culturales"*, 225; *La homosexualidad*, 226; *"No hay ninguna explicación genética"*, 226; *El ideal de "ser mujer": la madre*, 227; *"El reino de las amazonas"*, 227; *"Tú tienes que ser profesionista"*, 228; *El padre*, 228; *"Soy la imagen de la autoridad"*, 228; *"Era mi héroe"*, 230; *El hombre*, 231; *El miedo al "sexo"*, 231; *Experiencias o vivencias sobre ser mujer que ama a otra mujer*, 232; *"El primer beso"*, 232; *Del "anticlub de Tobi"*, 233; *"Salir del clóset"*, 235; *Difícil*, 235; *A manera de recapitulación*, 236; *"Ser mujer masculina": "no quisiera ser como hombre"*, 236; *La cultura de las utopías femeninas*, 237

Conclusiones **239**

Anexo **251**

Bibliografía **254**

A manera de preámbulo

Hace algunos meses una colega me comentó, a manera de anécdota, que en uno de los primeros diarios donde laboró como reportera le había llamado la atención que una de sus compañeras asistía y desempeñaba su trabajo vestida con ropa masculina; "de hombre", dijo. Me aseguró que incluso en la redacción los jefes se dirigían a ella llamándola "reportero Fernández"; esto –me aclaró-- sin burla ni ironía. Su curiosidad frente a esta práctica la pudo disipar muchos años después cuando realizó una investigación sobre mujeres columnistas. Al incluir a esa periodista en su estudio le planteó la pregunta y ella simplemente la contestó: "es para que me tomen en serio".

Introducción

Planteamiento del problema

"Ser hombre" y "ser mujer" son dos nociones múltiples, heterogéneas y ambiguas; son dos nociones inacabadas, en constante elaboración y negociación. Dado que son producto de una construcción sociocultural e histórica, éstas se encuentran supeditadas a las transformaciones y los cambios que se producen en lo social; esto es, en las relaciones, las normas y los valores sociales.

Los referentes tradicionales sobre "ser hombre" y "ser mujer" se han ido desestabilizando debido, entre otras razones, a la creciente incorporación de las mujeres (por decisión propia, gusto y/o por necesidad) al trabajo remunerado, el espaciamiento o la suspensión voluntaria de los embarazos (legalizada en varios países), su participación cada vez más activa y protagónica en diversos ámbitos otrora concebidos sólo para los hombres, entre otras acciones y prácticas, así como la emergencia de minorías sexuales demandando y exigiendo el respeto a sus derechos, sus formas de vida y sus conquistas alcanzadas (como el reconocimiento jurídico de la unión de parejas y el cambio, en algunos países, del estatuto de "hombre" a "mujer" o de "mujer" a "hombre") por mencionar algunos casos.

Sin duda, la vida de muchas personas se ha ido transformando conforme a las demandas y los cambios impulsados –desde principios del siglo XX-- por diversos grupos y movimientos sociales (de mujeres, feministas, étnicos, de minorías sexuales, contraculturales), cambios enmarcados en procesos de crisis política, económica, social y cultural que se comenzaron a registrar de manera constante hasta convertirse en una situación crónica en varios países del mundo.

Popularmente se considera que esas nociones de "ser hombre" o "ser mujer" se deriva solamente del sexo biológico y de las características físicas; sin embargo, esas nociones provienen, principalmente, de un ordenamiento o un modelo de organización social y simbólico que regula y norma las relaciones sociales con base en la idea de la existencia de dos sexos; nos referimos al "género".

Este estudio versa sobre la construcción simbólica o social de las diferencias entre los sexos. Para ello, elegimos a dos grupos urbanos de jóvenes escasamente explorados en el campo de los estudios sobre la juventud; estos dos grupos están caracterizados por prácticas culturales claramente diferenciadas; uno, por su

participación, militancia o activismo religioso ("Grupo Jornadas"); y, otro, por replicar los valores y la normatividad *heterosexista* y otras concepciones emanadas del "género" ("Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias" y "Generación de Jóvenes Lesbianas")

En este trabajo se partió de la idea de que determinadas condiciones y prácticas sociales --como el "ser joven" y su participación o militancia en determinados movimientos o grupos sociales--se encuentran articuladas con "el género". En este sentido, se retomó la autocrítica de especialistas en el campo de estudio de las llamadas "subculturas" o "culturas" juveniles o, más recientemente, "tribus urbanas" (Maffesoli, 1990) quienes, bajo un diagnóstico crítico, reconocen que estos fenómenos socioculturales han sido concebidos como fenómenos exclusivamente masculinos (Feixa, 1998: 63). La explicación sobre este sesgo metodológico sostiene que en muchas sociedades la juventud está asociada con los hombres, ya que es concebida "como un proceso de emancipación de la familia de origen y de articulación con una identidad propia, expresada normalmente en el mundo público y laboral" (loc., cit.); en tanto que la juventud de las mujeres es caracterizada, comúnmente, como "el tránsito de una dependencia familiar a otra, ubicada en la esfera privada".

El actor social de esta investigación no es el sujeto neutro ni universal con el que aún en algunos estudios se supone incluir tanto a hombres y mujeres; nos referimos al término el "Hombre". Se trata de un actor social contextualizado e histórico, configurado por diferentes condicionamientos sociales, culturales y políticos, pero que cuenta con cierta autonomía y capacidad para interpretar sus circunstancias y su adaptación a un orden social que lo condiciona y lo moldea. En este trabajo, centrado en el actor social, se estudia al sujeto social en el momento en que toma la palabra.

Por otra parte es importante mencionar que la mayoría de los estudios han tomado como punto de referencia para "caracterizar la cultura juvenil y adolescente (...) su orientación hacia el placer y el juego, en contraste con la responsabilidad que domina la vida adulta" (Rodríguez González, 2002: 21) y, bajo diferentes perspectivas de las ciencias o disciplinas sociales y humanísticas se han enfocado a estudiar el lenguaje, las expresiones estéticas de la indumentaria, la intervención sobre el propio cuerpo (tatuajes y las perforaciones) y la música, como generadores de "identidades juveniles". Y, además, para estudiar la condición de "ser joven" o conceptualizar a la juventud se han creado, principalmente, tres estereotipos o imágenes mediante los que se "han diseñado las estrategias de intervención" (Medina Carrasco, 2000: 11).

Algunos estudios han partido de concebir a la juventud como "un sujeto de cambio" y "transgresión"; otros, la han conceptualizado bajo "una imagen conservadora", la cual "remite al joven integrado o en el 'buen camino' que, independiente de los obstáculos que enfrenta en su medio socioeconómico, dedica sus energías a desarrollar competencias para disponer al máximo del capital social y cultural cuando llegue el momento de ingresar al mundo adulto" (ibidem: 12). Otros estudios han concebido a la juventud como una imagen "negativa y asocia juventud con problemas, desequilibrio o insuficiencia afectiva, delincuencia, anomia. Es decir, iguala juventud a problema social" (loc., cit.)

Como se puede apreciar, esos conceptos e imágenes sobre la juventud y sus diversas manifestaciones constatan que éstas se asocian con los hombres y con lo masculino. En este estudio no nos propusimos elaborar una nueva definición de la juventud ni adentrarnos a la condición de "ser joven", sino analizar, explicar y comprender las significaciones, específicamente, las creencias y la experiencia sobre "ser hombre" y "ser mujer" en dos contextos sociales y la forma en que se articula con sus valores, mitos y prácticas culturales. El propósito de esta investigación es estudiar "el género" como una categoría de análisis y no como una variable más como se suele utilizar en muchas investigaciones sociales.

Pese a que no nos propusimos realizar una investigación enfocada a la juventud, en este estudio mostramos que muchas jóvenes se encuentran insertas y participando, de una manera marginal o sin aspavientos, en diversos grupos y movimientos juveniles y que, además, la condición de "ser joven", entre varias de las participantes en este trabajo, ya no se supedita a esa transición de una dependencia a otra ni a la aspiración a desempeñar los roles tradicionales (esposa y madre) ni tampoco en mostrar y/o desarrollar los rasgos concebidos para lo femenino (lo débil, lo sensible, el embellecimiento) ni conservar la virginidad antes de la unión legal y/o religiosa. Y que, además, hay jóvenes que toman distancia o no se identifican con los distintos estereotipos o imágenes creadas sobre la juventud o lo joven.

De esta forma, retomamos los discursos producidos y construidos por jóvenes de manera grupal, en el momento en que reflexionaron, elaboraron y negociaron las concepciones tradicionales del "género" (y de lo joven) en contraste con sus vivencias o experiencias; la forma como lo atribuyen sentido o significación a las nociones "ser hombre" y "ser mujer" en una situación de comunicación especifica, en entrevista grupal.

Por otro lado, es importante mencionar que existen pocos estudios que abordan el análisis del sujeto hablante en el momento de reflexionar –de manera individual y en grupo-- sobre uno de los principales elementos sociales que crean una tajante división social. A esto habría que añadir que de por sí, de acuerdo al psicoanálisis, "la diferencia sexual" es uno de los elementos estructurantes del sujeto y la subjetividad y uno de los factores que intervienen en el "malestar en la cultura" (Saal, 1991/2003).

A lo largo de las entrevistas grupales emergió el sujeto negociador y hablante que, de manera individual y en grupo, se iba colocando u ocupando distintos roles y papeles sociales como hijo o hija, joven, heterosexual u homosexual... en fin, emergió el sujeto escindido, en franca tensión entre *el ser* y *el deber ser*. En el caso particular de este estudio, cabría mencionar que no en todas las sociedades occidentales, las diferencias entre hombres y mujeres han sido son pensadas como conjuntos de oposiciones binarias como plantean Ortner y Whitehead.

El análisis de las entrevistas permitió identificar la voz "nosotros", la voz del grupo (de pertenencia o militancia), interactuando con la voz del "yo" individualizada; ambas matizando lo que de manera grupal se iba expresando, a partir de los discursos sobre sus experiencias individuales y colectivas en las que emergen no sólo concepciones sobre "el género" sino sus procesos y deseos inconscientes que se manifiestan de distintas formas frente a las estructuras e imposiciones sociales.

En esa situación fue importante identificar la manera como interviene la dinámica grupal en el proceso del sujeto que se erige como hablante y cómo ese hablante o, mejor dicho, ese grupo de hablantes significa o da sentido en grupo y desde una mirada particular (como joven y como participante y militante de un grupo urbano) a las diferencias entre los sexos. Nos interesó saber cómo se elaboraron y negociaron las nociones "ser hombre" y "ser mujer" y, también, la forma en que emergió y se puso en funcionamiento "el género" en una situación de comunicación cara a cara y en un contexto social específico.

Este estudio no es un estudio antropológico sino transdisciplinario, y se guía por algunas de las propuestas provenientes de la historia y la antropología enfocadas al estudio del "género".

De esta forma, se intentó en una situación de comunicación específica obtener una comprensión de las relaciones sociales vinculadas con "el género", con el propósito de detectar las significaciones (creencias y experiencia) atribuidas al género en el contexto de dos grupos urbanos. De ninguna manera se intentó buscar las causas –

mucho menos los orígenes-- de la subordinación o la opresión de "la mujer", sino tratar de comprender las significaciones y los sentidos que cuatro grupos de jóvenes le atribuyeron a las diferencias entre los sexos, entre las que, sin embargo, emergieron varias de esas causas. Siguiendo a Ágnes Heller, consideramos que "las ciencias sociales no están predominantemente interesadas en la resolución de problemas. Crean significado y contribuyen a nuestro autoconocimiento. Consignan problemas, los dilucidan, los sitúan en uno u otro contexto, y (...) lo que ciertamente hacen, los resuelven en el seno de este amplio contexto (Heller, ob., cit: 56).

Quizás el antagonismo consabido sobre estos dos tipos de grupos en cuanto sus prácticas culturales podrían prevenir los resultados de esta investigación. Sin embargo, reconocemos que los resultados arrojados por el estudio fueron inesperados pues, en los cuatro grupos que se conformaron para las entrevistas, emergieron --a partir de las elaboraciones y negociaciones-- conflictos, dilemas y, también, malestares, sobre las diferencias sexuales.

La pregunta eje en las entrevistas fue: ¿cómo es *eso* de "ser hombre" o "ser mujer"? La mayoría de las y los participantes se sorprendieron ante esta interrogante. Algunas y algunos de los entrevistados nos confiaron que nunca se lo habían planteado. Durante una de las entrevistas, un joven gay trasvesti respondió con cierto desenfado un simple "no sé".

Dicha pregunta fue el detonante o el pre-texto para invitar a hablar y, principalmente, a reflexionar y debatir sobre las nociones de "hombre" y "mujer" "llenas y vacías a la vez" (Scott), porque en ella coexisten significados relegados o marginados y en disenso. Interesó saber la manera cómo adquieren sentido esas dos nociones en sujetos sociales representativos de dos movimientos urbanos contemporáneos.

Pregunta de investigación

La pregunta que guió esta investigación fue: ¿Cómo se elaboran y negocian las nociones tradicionales de "ser hombre" y "ser mujer" durante un proceso de reflexión en contextos sociales determinados, específicamente, entre jóvenes caracterizados por su participación y militancia en grupos urbanos identificados con dos movimientos sociales amplios?

Partimos de la conjetura de que lo concebido convencionalmente como "ser hombre" y "ser mujer", además de crear tensiones y contradicciones en y entre los

sujetos, son dos nociones que, en determinados contextos y relaciones sociales, se traslapan, se tornan ambiguas y, por tanto, son múltiples; son dos constructos o nociones que al sujeto le proporciona, en lo individual y en lo social, cierta certidumbre sobre su existencia y actuación en el mundo social, pero también es algo que lo limita respecto a sus expectativas.

Objetivos

General:

- Conocer las distintas significaciones de las nociones "ser hombre" y "ser mujer" y de lo masculino y lo femenino entre jóvenes que participan y militan en dos grupos urbanos representativos de dos movimientos sociales contemporáneos (católico y de la diversidad sexual).

Específicos:

- Exponer las explicaciones biológicas más conocidas sobre el sexo biológico y la diferencia entre los sexos, explicaciones de las que parte el debate y la discusión sobre las diferencias sociales entre hombres y mujeres
- Revisar, con una mirada crítica, la discusión teórica-metodológica sobre "el género"
- Definir un abordaje teórico-metodológico para estudiar "el género" como una categoría de análisis y desde los actores sociales
- Describir y precisar el contexto sociocultural de cada uno de los grupos entrevistados
- Mostrar la forma en que se articula "el género" con el "ser joven" y la militancia o pertenencia a un movimiento específico
- Analizar, explicar y comprender las significaciones de "ser hombre" y "ser mujer" y de lo masculino y lo femenino en cada uno de los cuatro grupos entrevistados, con base en un enfoque transdisciplinario

De acuerdo con los objetivos de esta investigación, la distinción entre "identidad de género", "diferencia sexual" y "género" fue una de las principales claves metodológicas para estudiar este tema, porque compartimos con las propuestas que consideran que la primera categoría compete a las concepciones biopsicológicas y sociales sobre la adquisición individual del "género"; "la diferencia sexual", por otro

lado, alude a la psique; y "el género" incumbe a lo social y lo simbólico, al conjunto de diferencias construidas para diferenciar a los sexos, a los hombres y las mujeres, aclaración metodológica que exponemos en el capítulo II.

En el primer capítulo --de la primera parte de este estudio-- se exponen las explicaciones biológicas sobre el sexo y las diferencias entre los sexos. El punto de partida de estas explicaciones, para concebir *científica* u *objetivamente* el conocimiento del *cuerpo humano* y sus distintas concepciones, son los dos sexos opuestos (macho-hembra) y sus respectivas caracterizaciones fisiológicas y anatómicas, tomando como indicadores relevantes los genitales y la capacidad reproductiva, así como los elementos cromosómicos y hormonales. El acento está puesto en lo que los separa y, muy poco, en lo que los une, por lo que en este mismo capítulo se incluyen algunas versiones, procedentes de la historia cultural, sobre cómo se fue concibiendo la teoría de los dos sexos y las concepciones que, por ese mismo periodo histórico de la cultura occidental, se tenían sobre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino.

Dado el estatuto científico y la importancia social que se suele dar a estas explicaciones, consideramos necesario reconocer que, sin duda, estos estudios han hecho contribuciones importantes para el conocimiento del cuerpo humano (sus características internas y externas y su funcionamiento) y han proporcionado explicaciones sobre los "trastornos" de la conducta humana (la psicología médica), tales como "identidad sexual" y la "identidad de género", como exponemos en el capítulo I.

Sin embargo, consideramos que sus explicaciones resultan aún insuficientes para entender la complejidad de fenómenos sociales y culturales como la jerarquización y las desigualdades entre hombres y mujeres, la subordinación u opresión de "la mujer", la subvaloración de lo femenino frente a lo masculino, la violencia contra las mujeres, el feminicidio, la discriminación y la homofobia, sólo por mencionar algunos casos.

Al respecto resulta interesante comentar que recientemente se difundieron los resultados de un estudio que reveló que aumentan los niveles de testosterona entre los hombres que trabajan en la bolsa de valores y, con ello, su agresividad. Sin poner en duda la validez científica de ese estudio, consideramos que es necesario reflexionar sobre la valoración social que adquiere este tipo de comportamientos, más aún cuando podríamos suponer que además de provocar ciertos trastornos (quizás, ansiedad) en los sujetos que experimentan los efectos de la hormona –durante el desempeño de una actividad que se caracteriza por la competencia y la incertidumbre en cuantos los movimientos bursátiles--, estos comportamientos bien podrían tener repercusiones en lo

social, en cuanto las expectativas que se crean entre ciertos sectores de la sociedad y que es propiciada por los medios informativos y la llamada "opinión pública".

En el segundo capítulo, se exponen algunas de los principales enfoques y teorías que explican la dimensión social y simbólica de la diferencia entre los sexos. En este capítulo se señala el momento en el que se incorpora el término "género" para explicar los "trastornos de la identidad sexual" y, posteriormente, se hace una revisión crítica de las distintas concepciones y usos de la categoría "género". En esta revisión se muestra que este concepto, durante un momento de su trayectoria en la academia, se convirtió en un sinónimo de "sexo" (este uso se detecta cuando se habla de la relación entre "los géneros"), lo cual –advierten algunas autoras— minó el potencial explicativo de este concepto. De ahí que hayan surgido propuestas para que se le conciba como una categoría de análisis que pueda demostrar la forma en que las diferencias entre hombres y mujeres no proceden del sexo biológico, sino de otros elementos sociales y culturales o simbólicos. Habría que considerar, siguiendo a Laqueur, que "el cuerpo es como un actor en escena, listo para interpretar los papeles que le asigna la cultura" (Laqueur, 1990: 119), y que no se nace "mujer" (de Beauvoir) ni "hombre", ya que ambos estatutos son producto de un devenir y, además, producto de un proceso de construcción social permanente.

Entre las propuestas que destacan para recuperar su potencial explicativo se encuentran aquellas que plantean que se le conciba como un elemento para estudiar "relaciones significantes de poder" (Scott), y no como una categoría referida a cuestiones relativas a las mujeres o, solamente, para estudiar las relaciones "entre los géneros". Otras autoras proponen concebir al "género" como una "estructura de prestigio en sí misma" (Ortner y Whitehead). Otro autor (Delgado), utiliza esta categoría como una perspectiva para explicar un fenómeno histórico (la violenta reacción popular anticlerical que se registró en España en 1936). De esta manera demuestra el papel que "el género" (como un elemento simbólico) jugó en esos acontecimientos.

Nos basamos en estas tres últimas propuestas para estudiar "el género" como una categoría de análisis y, de esta manera, explorar las distintas significaciones de "ser hombre" y "ser mujer" en dos contextos sociales, para conocer las elaboraciones y negociaciones y detectar, además, como se articula "el género" con la noción "ser joven" y con la participación y la militancia en un grupo determinado. En el tercer capítulo, exponemos la construcción teórica y metodológica del caso de estudio.

La segunda parte de este trabajo está integrada por seis capítulos. Los capítulos IV y VII están dedicados a exponer el contexto sociocultural de los grupos a los que pertenecen los y las jóvenes que participaron en el estudio. Los y las jóvenes católicas eran militantes de un grupo llamado "Jornadas", que opera en una colonia popular del sur de la ciudad de México; en tanto que los jóvenes homosexuales pertenecían al grupo "Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias" y las jóvenes lesbianas a "Nueva generación de jóvenes lesbianas", ambos concebidos como grupos de reflexión. En esta parte se exponen los antecedentes históricos que dieron lugar al surgimiento de estos grupos, así como las líneas de acción y la filosofía que los inspira y que nos permitió entender su configuración.

En los capítulos V, VI, VIII y IX se expone el análisis de cada una de las cuatro entrevistas grupales realizadas. Es importante mencionar que cada una la iniciamos a partir de sus nociones sobre "ser joven católico", "ser joven católica", "ser joven gay" y "ser joven lesbiana", para ir analizando la forma en que se iba articulando "el género" con la noción "ser joven" y con sus creencias y prácticas culturales; esto es, con su militancia o pertenencia a un grupo determinado. De esta manera, fuimos detectando formas múltiples de "ser hombre" y "ser mujer", muchas de las cuales mostraron que provenían de otros discursos sociales y, escasamente, de las explicaciones biológicas del sexo.

Esta investigación pone en contacto con las experiencias o las vivencias individuales y colectivas de jóvenes de dos grupos urbanos; experiencias, en estricto sentido, intransferibles y que sólo, o únicamente, se logran compartir y conocer mediante el sentido que las y los propios sujetos le atribuyen a través de la expresión, a través del lenguaje.

Enfocarse a grupos urbanos de jóvenes representativos de dos movimientos sociales más amplios (católico y de la diversidad sexual) permite detectar algunos de las transformaciones del "género" y, sobre todo, otras formas particulares de elaborar y negociar las nociones "ser hombre" y "ser mujer". Así, más que proponernos contestar con este estudio todas las preguntas sobre las diferencias entre los sexos, esperamos abrir nuevas interrogantes.

Primera parte

El sexo/género

Capítulo I

La dimensión biológica de la diferencia entre los sexos

> *... desde una perspectiva biológica, el sexo de un individuo (viene) determinada por los cromosomas sexuales, las hormonas sexuales, la anatomía sexual (tanto externa como interna) y las características sexuales secundarias. Los aspectos biológicos que configuran el hecho de nacer hombre o mujer forman un entramado de vital importancia con los factores psicológicos y sociales que empiezan a influir en el momento del nacimiento y que siguen haciéndolo por el resto de nuestra vida*
>
> Masters, Johnson y Kolodny, 1995

> *Los machos y las hembras son dos tipos de individuos que se diferencian en el seno de la especie con vistas a la reproducción, y no es posible definirlos sino correlativamente. Pero antes es preciso señalar que el sentido mismo de la sección de las especies en dos sexos no es nada claro*
>
> Simone de Beauvoir, 1949

Los estudios biológicos y médicos occidentales realizados hasta ahora en relación a la materia corporal humana; esto es, el *cuerpo*, no se pueden dejar de contemplar ajenos al ejercicio del poder en el campo científico. Foucault advierte que el poder y el saber tienen un vínculo dialéctico y, además, la acumulación de saber implica la existencia de sujetos inmersos en un determinado campo de lucha y poder (Foucault, 1980). Así, cobijados bajo preceptos científicos reconocidos como tales (objetividad, neutralidad, universalidad), estos estudios han nombrado con diversas categorías, términos o concepciones (y teorías) la materia corporal (lo tangible), de tal forma que aparentan carecer de cualquier sesgo y que se encuentran apegadas a *lo real* o *lo natural*, a lo *auténticamente* existente cuando en realidad se trata de una interpretación al estar mediados por el lenguaje. Pareciera que los factores culturales o sociales no intervinieran en la construcción de sus conocimientos.

Las categorías sociales "hombre" y "mujer", usados en dichas disciplinas, en las disciplinas sociales y en el lenguaje cotidiano para concebir a los seres humanos de acuerdo a su "sexo", son dos términos o constructos que han servido y sirven no sólo para nombrar o "identificar" a las personas y dar un estatuto científico a las teorías sobre el sexo biológico, sino para sustentar el modelo científico de "los dos sexos" como las dos posibilidades únicas (Laqueur, 1990).

Así, para definir las diferencias entre los sexos, además de considerar las características fisiológicas y anatómicas de los individuos, este modelo se sustenta en un fenómeno natural: la complementariedad que implica el proceso de reproducción. Esto dota de un carácter aparentemente irrefutable a gran parte de sus nociones y explicaciones.

No cabe duda que este modelo ha enriquecido el conocimiento del cuerpo humano (propiedades, características y funcionamiento). Además el fenómeno lingüístico de nombrar da certidumbre a los sujetos sobre su entorno y su propio sentido de existencia, porque los seres humanos necesitan un ordenamiento simbólico de la vida social. Sin embargo, es necesario reconocer que esto ha dado cierto sustento a todas aquellas creencias que alrededor de esas dos nociones se han construido socialmente como el concebir al "hombre" y "la mujer" como una oposición que casi nada tuviera que ver entre sí.

Estudiar y explicar el fenómeno de las diferencias entre los sexos en este trabajo implica tratar de comprender cómo distintas personas –de manera individual y en colectivo-- significan *lo real*, aquello que no se puede describir o nombrar pero que en términos fenomenológicos se vive (el cuerpo sexuado) y, principalmente, cómo significan o dan sentido a las nociones del "género", concepto que abordaremos en el siguiente capítulo.

La división en dos sexos, concepción que desde un punto de vista biológico o científico se ha establecido como la condición *normal* entre los seres humanos y que Beauvoir advirtió como "nada claro", dedicamos este parte del capítulo, con el propósito de reflexionar sobre una base biológica que no podemos soslayar, que es necesario comprender para empezar a explorar esas intrincadas redes y procesos de significación del cuerpo y, principalmente, de las diferencias entre los sexos.

Decidimos iniciar con estos estudios ya que partimos de la idea de que existe una tensión permanente y actuante entre *lo natural* y *lo social*. Y también de la conjetura de que esos conocimientos juegan un papel muy importante en la

naturalización de un fenómeno social como lo es el "género", y a que sus concepciones permean y dan legitimidad, de manera muy importante, tanto a discursos de las culturas religiosas (la católica, por ejemplo), de distintas disciplinas sociales y humanísticas[1], como a la acción e interacción cotidiana de los sujetos.

Las nociones "hombre" y "mujer" suelen ser asociadas sobre todo con lo biológico; son los constructos usados para aproximarse a supuestamente *real* o *lo normal*. Aunque en este estudio no es nuestro propósito ahondar en el funcionamiento y las características biológicas de los sexos ni muchos menos abordar el fundamento biológico de la sexualidad, sino en las significaciones relativas al "género", nos parece conveniente abordar esa dimensión pues es uno de los principales términos con el que se inicia o impulsa la introducción del concepto género. La pregunta irresoluble que sobre este tema surge es: ¿dónde radica lo biológico o *lo real* y dónde comienza lo social o cultural? Hasta ahora esta pregunta es el centro del debate, y no hay respuestas contundentes ni mucho menos definitivas.

Así, en este capítulo exponemos algunas de las interpretaciones provenientes de los discursos biomédicos sobre la división sexual, sus semejanzas y diferencias. Iniciaremos con algunas explicaciones elaboradas en el campo de la historia de la cultura sobre el surgimiento de esta división y, luego, continuaremos con las explicaciones biomédicas que, para sustentar sus ideas sobre las diferencias entre los sexos, se sustentan en el funcionamiento de los genes, las hormonas y la constitución interna como externa de los órganos.

El nacimiento del modelo de los dos sexos

La división del sexo no proviene meramente de lo biológico, de lo natural o de un acto sobrenatural como sostienen algunas teorías como la creacionista, sino de una construcción histórica y social. Thomas Laqueur sostiene que los primeros estudios o reflexiones sobre la idea de los dos sexos como dos posibilidades únicas --por naturaleza y socialmente--, se remontan al siglo XVIII; hacia los inicios de la modernidad. De acuerdo a las indagaciones de este historiador de la cultura, antes de esa versión existía la idea de que el cuerpo femenino era "una versión menor" del cuerpo masculino; esto es, se sostenía la idea de que había un solo sexo:

[1] Basado en datos provenientes de la arqueología, Emile Durkheim, en una de sus obras más importantes, *La división del trabajo social*, deducía incapacidad de las mujeres para desarrollar un pensamiento abstracto por el tamaño del cráneo femenino.

> Descubrí que la desaparición del placer femenino en los informes médicos sobre la concepción tuvo lugar más o menos al mismo tiempo que el cuerpo femenino dejó de ser considerado como una versión menor del masculino (el modelo de un solo sexo) para pasar a ser un opuesto de mucha menor entidad (modelo de los dos sexos). Los orgasmos, que habían sido propiedad común, aparecían ahora separados. Los órganos que se habían considerado versiones interiores de los masculinos exteriores --la vagina como pene y el útero como escroto-- se interpretaron en el siglo XVIII como de naturaleza completamente distinta. De igual modo, los procesos fisiológicos --menstruación o lactación-- que se habían visto como partes de una economía común de fluidos, pasaron a entenderse como específicos de las mujeres. (Laqueur, ob., cit: 11)

A partir de entonces y hasta la actualidad, esa versión fue una de las bases más importantes para seguir ahondando científicamente en cuanto las diferencias entre el cuerpo masculino y el cuerpo femenino como dos entidades separadas (excluyentes entre sí), llegando a interpretaciones de gran interés y utilidad para el conocimiento del cuerpo humano e, incluso, abriendo el paso a estudios extremadamente minuciosos.

A esa versión --el modelo de los dos sexos-- contribuyeron los conocimientos teológicos y científicos así como las creencias populares preexistentes sobre las diferencias entre "el hombre" y "la mujer" que, desde la perspectiva de la cultura judeo-cristiana, concebía la idea de la separación cuerpo/mente o cuerpo/espíritu. Caroline Walker Bynum, enfocada al estudio de "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media" (título de su ensayo), documenta que, durante ese periodo histórico de la cultura occidental, las tradiciones teológicas y científicas, así como las creencias populares, coincidían en asociar a las mujeres con "el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad", mientras que a los hombres los relacionaban con "el espíritu, la razón o la fuerza" (Walker Bynum, 1989/1990: 178). Por ejemplo, los exégetas patrísticos sostenían que "la mujer" (Eva), representaba "el deseo" y "el hombre" (Adán), "el espíritu" o "el intelecto".

Durante ese mismo periodo, el proceso biológico de la reproducción también era concebido desde dos perspectivas o teorías científicas que eran compartidas por algunos teólogos medievales: *la teoría aristotélica* y *la teoría galena*. Bynam explica que la primera consideraba que la madre era la que proporcionaba la materia al feto y el padre daba la forma, la vida y el alma. Con esta teoría "la mujer" quedaba asociada con la materia informe de la que están hechos la totalidad de los seres humanos.

Otros teólogos se apoyaban en *la teoría galena* que consideraba que para la concepción eran necesarias dos semillas, una procedente del padre y otra de la madre, por lo que ambos, "hombre" y "mujer", estaban asociados con la materia biológica. Sin embargo, la historiadora revela que aún estando de acuerdo con *la teoría de Galeno*, la madre era consideraba como el horno o el recipiente donde el feto se va formando y alimentando.

Regresando al planteamiento de Laqueur sobre los dos modelos del sexo (el de un sólo sexo y el de dos sexos), una primera idea de oposición comenzó a imponerse en la discusión científica occidental y a dibujar los perfiles de un nuevo objeto de estudio: la división sexual. Con ello, no sólo se avanza en el estudio sistemático del cuerpo humano, sino se implanta o se intenta imponer una perspectiva determinista sobre la vida de las y los sujetos: el cuerpo sexuado como un destino ineludible; sobre todo, para las mujeres dada su capacidad para la procreación y el desarrollo del producto en su cuerpo. Así, la división del cuerpo en dos sexos (*masculino* y *femenino*) como una oposición y, a la vez, complementario se justifica con un hecho natural: la reproducción.

Podríamos decir que la otra versión, la de un solo sexo, de alguna manera continúa pues se recrimina que aún estos estudios parten del cuerpo masculino para entender al cuerpo femenino. Ese "continente negro" como llegó a expresar Freud en sus estudios.

Lo normal *versus* lo anormal

Desde un punto de vista biológico, la separación y la dicotomía hombre-mujer lleva implícita otra oposición: lo normal *versus* lo anormal. En este caso, *lo normal* refiere a *la división sexual* sólo en dos sexos (macho-hembra u hombre-mujer) y, *lo anormal*, a las variantes sexuales; esto es, a *las intersexualidades* (otros sexos).

Según los discursos biológicos y médicos vigentes, las personas que nacen con genitales invertidos (de acuerdo a su apariencia externa o interna) o combinados son casos *anormales* o *irregularidades* biológicas. En estos discursos se les concibe como "síndromes" y "hermafroditismos" (Nalvadov, 1969; Masters, Johnsons y Kolodny, 1995).

En este esquema, *lo normal* corresponde a la dicotomía sexual *hombre-mujer*. Fuera de esa dicotomía, los demás es *anormal* y, según esas versiones, tiene que ser corregido quirúrgica y/u hormonalmente para el pleno desarrollo del individuo en la sociedad y, por ende, en el sistema sexo/género (Rubin, 1975).

En este sentido, explicar el fenómeno de *la división sexual* implica comprender cómo los preceptos de las ciencias naturales permean de manera importante los discursos sociales y teóricos, por el carácter de científico que se le atribuyen a sus estudios e investigaciones. Se considera que los lenguajes de las ciencias naturales son vehículos objetivos y neutros (Bajtin señala que este tipo de discursos se caracterizan por ser autoritarios). Se les concibe ajenos a otro tipo de interpretaciones como aquéllas que sostienen que esa polaridad es producto de una construcción social e histórica. Aunque algunas perspectivas dentro de las ciencias sociales aceptan esa división como el símbolo del sexo, cuestionan que todas sus interpretaciones sean un espejo fiel de lo tangible y que carezcan de subjetividad o de una carga ideológica, pues resaltan que esos conocimientos se encuentran en tensión entre lo natural y lo social o cultural.

Así, tomando *la división sexual* como *lo normal*, también se estableció que la heterosexualidad (la relación sexual entre las personas de sexos opuestos) es la norma que rige y en la que se fundamenta esa división pues es la única forma que hace posible la reproducción de la especie y, por lo tanto, la pennanencia y continuidad de la cultura humana.

Sin embargo, se comenzaron a cuestionar muchos de los planteamientos biologicistas o esencialistas. Los casos que se concibieron como "ambigüedades sexuales" (los casos de hermafroditismo y homosexualidad) llamaron la atención de algunos investigadores inscritos en ese campo de estudio. El sexólogo John Money fue pionero en ocuparse de esos casos, como lo expondremos en el siguiente capítulo. De esta forma, el término sexo o "identidad sexual" empezó a quedar ubicado en lo biológico. Se consideró que "hombre" y "mujer" eran las dos nociones que aludían a *la realidad* o lo tangible de los cuerpos y no a un devenir, como lo plantearon Sigmund Freud y, posteriormente, Simone de Beauvoir. Esta autora explicaba que no se nace simple y o biológicamente como "mujer". Esas nociones –plantea Rubin-- se encuentran mediadas o constituidas por el "sistema sexo-género"; esto es, por un "conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1975/200: 37). De manera contundente, Judith Butler -- siguiendo a Beauvoir-- plantea quc en realidad "lo que llegamos a ser es nuestro género y no nuestro cuerpo", tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

La división sexual

Aquí exponemos algunas de las explicaciones o interpretaciones biológicas y médicas vigentes sobre las formas en que se ha concebido *el cuerpo*, específicamente *el cuerpo sexuado*[2], en las sociedades occidentales. Concepciones entre las que no sólo tendríamos que considerar la dicotomía sexual jerarquizada (hombre-mujer), sino reconocer, desde un punto de vista biológico, cultural y político, las variaciones del sexo, las llamadas *intersexualidades*.[3]

En esta revisión nos interesa, sobre todo, destacar cómo el discurso biomédico ha construido "el modelo de los dos sexos" o las diferencias biológicas entre los sexos.

Como sabemos, en ese ámbito, los dos sexos opuestos (macho-hembra) y sus respectivas caracterizaciones fisiológicas y anatómicas son el punto de partida para concebir *científica* u *objetivamente* el conocimiento del *cuerpo humano* y sus distintas concepciones, tomando como indicadores relevantes los genitales y la capacidad reproductiva, así como los elementos cromosómicos y hormonales.

La configuración del cuerpo sexuado: los productos XY, XX y otras variantes

Aunque en los estudios biomédicos contemporáneos existen todavía muchas interrogantes y aspectos inexplicables en cuanto la forma en que se origina el sexo biológico y cómo funcionan y participan los genes y las células sexuales en la división sexual; esto es, los productos masculino (XY) y femenino (XX), en este ámbito se parte del modelo de los dos sexos opuestos (macho-hembra).[4]

---

[2] Al pasar de la noción "cuerpo" a "cuerpo sexuado" aludimos a la relación cuerpo-sexo o, con mayor precisión, a la relación cuerpo-sexo/género; es decir, a la masa corporal humana tangible o palpable (la carne) significada por las nociones sociales, culturales e históricas y las teorías biológicas existentes sobre *el sexo* o *la diferencia sexual* (esta explicación la ampliamos en las páginas posteriores). Aquí sólo quisimos aclarar que usaremos indistintamente *sexo* o *diferencia sexual* por el motivo siguiente. El término *sexo* proviene de la palabra latina *sexus*, que significa *división* y que deriva a su vez de *secare*, que quiere decir *cortar* o *separar*: ver: A. V.Nalvadov, "Capítulo 1. Biología del sexo", en *Fisiología de la reproducción. Fisiología de la reproducción comparada de los animales domésticos, animales de laboratorio y el hombre*, Editorial Acribia, Zaragoza (España), 1969, p. 17. Con base en esta acepción, consideremos que, en cierta manera, la palabra *sexo* ya tiene implícita la idea *la diferencia sexual*. Por otra parte, cabría aclarar que no sólo consideramos el cuerpo (la carne) y los aspectos socioculturales para concebir la adquisición del *género*, sino también *lo psíquico*. Así, la forma en que vamos desarrollando la argumentación de este capítulo responde a una cuestión de exposición, por sus partes, y no a la *totalidad* del *objeto* o problema de estudio. La intención es aproximarnos a la complejidad de un tema como el que nos ocupa: *el cuerpo significado*.

[3] Aunque en este estudio no las incluyamos, nos parece importante, al menos, citarlas como un caso incipiente. Cabe mencionar que estas personas aún son concebidas como casos "anormales" en gran parte de los discursos biomédicos.

[4] Para el desarrollo de este apartado, utilizaremos la propuesta metodológica de Thomas Laqueur, quien concibe la idea de que, en el ámbito de la investigación biomédica occidental, existen dos modelos para explicar *el sexo*, específicamente *la división sexual*. Consideramos que su abordaje nos permite saber cómo ha sido concebido *el cuerpo femenino* en contraste con *el cuerpo masculino*. También nos basamos

Para sustentar este modelo, esos enfoques sostienen la tesis de que *el sexo* viene determinado desde la gestación del embrión. Sin embargo, reconocen la existencia de intersexos; pero esa condición biológica se la atribuyen a irregularidades cromosómicas, desequilibrios hormonales desconocidos o a sustancias externas suministradas a la progenitora durante el embarazo.[5]

Esas investigaciones sostienen que la división sexual proviene de las señales hormonales iniciadas por *el patrón cromosómico especial*, establecido en el embrión desde su concepción. En cambio, consideran que *los intersexos* no provienen directamente de ese *patrón* porque éste determina la constitución de un embrión solamente en *masculino* o *femenino*. Sin embargo, advierten que esos genes sexuales provenientes de la pareja progenitora ejercen influencia sólo hasta la quinta o sexta semana de vida prenatal.

Con base en la interpretación de sus observaciones consideran que algunos casos de variantes sexuales se originan de la aún inexplicable ausencia (en *el embrión masculino*) o exposición (en *el embrión femenino*) de *andrógenos* durante el periodo en que comienza el proceso de constitución de los *órganos sexuales pélvicos externos* (los genitales). Aunque consideran que esos *desequilibrios hormonales*[6] tienen mayores efectos durante el desarrollo embrionario y fetal, en cuanto las características sexuales primarias, también aclaran que pueden impactar en el desarrollo precoz o en el retraso de la aparición de las características sexuales secundarias.

El patrón cromosómico consiste en que todo óvulo producido por *una mujer* contiene un *cromosoma X* (femenino), y cada espermatozoide producido por *un hombre* contiene dos *cromosomas*, uno *Y* (masculino) y otro *X* (femenino). Cabe aclarar que los espermatozoides con cromosomas *Y* o *X* se producen en cantidades iguales.

De esta manera, sostienen que *la célula germinal masculina* (el espermatozoide) es la que determina el sexo del producto. Si el espermatozoide que fertiliza al óvulo contiene *el cromosoma Y*, se concebirá un *embrión XY* (un niño); y si contiene *el cromosoma X*, se concebirá un *embrión XX* (una niña). Y estos genes sexuales, como se mencionó, sólo intervendrán hasta la quinta o sexta semana de vida del embrión.

---

en el artículo de José Luis Suárez G., "Funciones del sistema endócrino", en: Álvarez-Gayou, Juan Luis, Carlos del Rio y José Luis Suárez, *Sexualidad humana de McCary*, Manual Moderno, México, 2000, 33-47 pp.

[5] José Luis Suárez G., ibídem.

[6] Se han detectado, también, ciertas relaciones de los desequilibrios hormonales con algunos padecimientos.

De acuerdo con estos trabajos, la presencia o ausencia *equilibrada* (o *desequilibrada*) de ciertas hormonas en la vida fetal temprana es lo que va a continuar con el proceso de diferenciación sexual de las diversas estructuras del embrión; esto es, van a dar origen a los órganos sexuales pélvicos internos y externos tanto en los productos *XY* y *XX* como en *los intersexos*. Y otras serán las hormonas que, durante la pubertad, intervendrán para *la maduración sexual* del individuo y para la detección de aquellos individuos que tuvieron variaciones en la constitución de sus órganos sexuales, casos que son calificados como "raros", "anormales" o "irregularidades" en los discursos biológicos y de la medicina.[7]

Desarrollo del sistema sexual interno: en la diferencia, las semejanzas

Resulta interesante destacar que en esos estudios se concibe la idea de que los órganos sexuales de los *sexos femenino y masculino* (y de *los intersexos*) se originan de la misma estructura anatómica de masas celulares. Posiblemente esta es una de las resonancias más importantes del *modelo de un solo sexo*.[8]

En los discursos biomédicos se concibe que los sistemas sexuales en que radican las diferencias primarias, específicamente, entre embriones masculinos y femeninos son bastante *semejantes*. Al tener esa semejanza se considera que, en principio, todos los embriones humanos son *bisexuales* en potencia así como morfológicamente *bipolares* (posteriormente, explicamos en qué consiste). A este periodo le llaman *etapa* o *estado indeferenciado* de los órganos sexuales.

Debido a que los órganos sexuales provienen de estructuras homólogas en lo biológico se considera que *los sexos opuestos* o claramente diferenciados en *femenino* o *masculino*, al modificarse durante el transcurso de su desarrollo, cumplen una función *complementaria*. Si suponemos que esa función la relacionan con la reproducción, entonces los individuos *intersexuales* al carecer, la mayoría de los casos, de esa capacidad no están considerados dentro de esa función biológica.

---

[7] Marta Lamas en su ensayo "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'" reveló el dato de que aproximadamente 4% de la población mundial está compuesta por personas hermafroditas desde el punto de vista biológico. Ver Lamas, Marta (compiladora), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, México, 1996/2000, 327-366 pp.

[8] Laqueur menciona que antes del siglo XVIII, "durante miles de años había sido un lugar común que las mujeres tenían los mismos genitales de los hombres"; de esa idea sólo diferia Nemesius, obispo de Emesa, quien en el siglo IV decía que los genitales de las mujeres se encontraban "en el interior del cuerpo y no en el exterior", y que Galeno fue el que "desarrolló el modelo más aceptado y duradero de la identidad estructural, aunque no espacial". Este "demostró que las mujeres eran esencialmente hombres en las cuales una falta de calor vital --de perfección-- se había traducido en la retención, en el interior, de las estructuras visibles en el hombre". Laqueur, Thomas, ob., cit: p. 21.

Esas investigaciones establecen, con base en la interpretación de sus observaciones, que hay una notoria semejanza en la estructura y la función de los sistemas sexuales desde que se inicia hasta que concluye el desarrollo fetal del ser humano. Aunque en la quinta o sexta semana de gestación se inicia el proceso de *diferenciación sexual*, todavía en la séptima semana el sistema urogenital parece ser sólo un engrosamiento genital indiferenciado de la cavidad del cuerpo embrionario sobre el epitelio (capa externa posterior).

Aunque los órganos sexuales provienen de una estructura homóloga, tenemos que recordar que esos estudios indican que la caracterización sexual tiene lugar a partir de la actividad y la acción hormonal iniciada por el *patrón cromosómico especial*, y que continúa con la presencia o ausencia de ciertas hormonas.

En la séptima semana de gestación, *las gónadas* (una de glándulas de secreción interna que, luego de su desarrollo, corresponderán a los testículos y los ovarios) empiezan a adquirir las características sexuales. Los primeros indicios del desarrollo de *las gónadas indiferentes* se dan en la quinta semana. La proliferación de células del epitelio germinal (que se forma en la superficie del reborde urogenital) y la mesénquima subyacente forman lo que se denomina *reborde gonodal*. En ese momento, la gónada está formada por una corteza externa y una médula interna.

Según las explicaciones biomédicas, los rasgos sexuales de *las gónadas indiferenciadas* se producen mediante una especie de proceso invertido: mientras en *los embriones XX* (femeninos) la corteza externa de las gónadas se diferencia en ovario y la médula experimenta regresión, en *los embriones XY* (masculinos) la médula es la que se diferencia en testículo y la corteza es la que experimenta regresión. El caso de *los intersexos*, dada su importancia para este aspecto que ahora nos ocupa, lo abordaremos posteriormente en este mismo apartado.

Así, mucho antes de que termine la vida fetal, la mayor parte de las estructuras en el sistema generador embrionario desaparecen, se degeneran o son reemplazados por nuevas estructuras.

Estos estudios explican que todos los embriones desarrollan dos pares de conductos genitales, llamados *conductos mesonéfricos* o de Wolff y *conductos paramesonéfricos* o de Müller. Sin embargo, cada conducto va a experimentar procesos biológicos distintos para dar cabida al surgimiento de las diferencias sexuales.

La acción hormonal en la diferenciación

Las investigaciones biomédicas indican que *la configuración de la diferenciación sexual dicotómica* requiere del desarrollo de uno de los conductos genitales y de la presencia y ausencia de determinadas sustancias y hormonas (de *andrógenos*, principalmente).

Así, la configuración del *sexo masculino* requiere el desarrollo de *los conductos Wolff* y del no desarrollo de *los conductos de Müller*. Para que *los conductos de Wolff* se desarrollen necesitan que los testículos fetales produzcan por lo menos dos hormonas; una que inhiba el desarrollo de *los conductos de Müller* (llamada sustancia de *Jost*), y otra que estimule el desarrollo de *los conductos de Wolff*; en este caso, es *la testosterona* (los llamados andrógenos). Esta hormona tiene que ser interceptada por la proteína citosólica nuclear receptora de andrógenos (determinada genéticamente). Así, *los conductos de Wolff* van a dar origen al epididimo, el conducto deferente, la vesícula seminal y el conducto eyaculatorio.

Desde el punto de vista biomédico, la configuración del *sexo femenino* es menos complicado y más lento que la del *sexo masculino*. Esta interpretación la basan en la idea de que al no haber presencia de *andrógenos* en embriones provistos de ovarios, *los conductos de Wolff* experimentan regresión. De esta manera, *los conductos de Wolff* se desarrollan para dar origen a las trompas uterinas, el útero y el tercio posterior de la vagina.

El desarrollo de los órganos sexuales externos lo conciben como lento, ya que su forma final se establece, como lo mencionamos anteriormente, hasta la doceava semana de gestación (dos meses y medio, aproximadamente). Pasan por una etapa en que no es posible diferenciar los órganos sexuales masculinos de los femeninos, ya que se ven semejantes hasta el final de la novena semana.

Para estos enfoques, los andrógenos (*la testosterona*) producidos por los testículos fetales son los que van a provocar *la masculinización* de los órganos sexuales. *La testosterona* se transforma en otra sustancia llamada *dihidrotestosterona*. Transformada en esa sustancia, actúa y convierte el tubérculo genital en el pene, a los pliegues urogenitales en la uretra peneana y la parte ventral del pene, y a las tumefacciones labioescrotales en el escroto. *La feminización* de los órganos sexuales externos indiferentes, como expusimos, se produce debido a la ausencia de andrógenos. Así, el tubérculo genital se convierte en el clítoris, los pliegues urogenitales en los labios menores y las tumefacciones labioescrotales en el monte de Venus y los labios

mayores. Al conjunto de órganos sexuales femeninos externos se le denomina *vulva* o *pudendo*.[9]

Los "genes" del "carácter masculino" y "femenino" y los intersexos

Es importante destacar que estudios no tan recientes, provenientes de la fisiología de la reproducción, reconocían que, desde un punto de vista biológico, *el sexo* no es una entidad estable sino "la suma total de sus peculiaridades de estructura y función" (Nalbandov, ob., cit: 17). Lo anterior significa que *los machos* y *las hembras* no pueden ser separados a *rajatabla* en dos grupos distintos y menos aún si, esa separación, se apoya solamente en uno o dos caracteres sexuales externos.

Esos trabajos destacaban que en algunos casos los sexos se sobreponen por completo y es imposible distinguirlos sólo de manera externa. Por ello, proponían que para entender claramente lo que concebían como variación entre los sexos era necesario distinguir entre *el sexo genotípico* y el *sexo fenotípico*, diferenciación procedente de la teoría del *balance genético* ideada por Bridges.

Para esta perspectiva, lo que determina *el sexo genotípico* son los cromosomas sexuales que el embrión recibe de sus progenitores. Esta propuesta se basa en la premisa de que las características masculinas o femeninas quedan establecidas, de manera inalterable, desde el momento de la fecundación (tesis aún vigente). Así, con base en la idea de que el sexo corresponde a "la suma total de peculiaridades de estructura y función", se concibe que el producto es *macho* o es *hembra*.

El *sexo fenotípico*, en cambio, consiste en tomar en cuenta *la variabilidad* de la expresión de los grados de *masculinidad* y *femenidad* que, según ese enfoque, son determinados por múltiples genes. Según la teoría del *balance genético*, citada por Nalbandov, *el sexo* queda determinado en el momento de la fecundación por la combinación de los cromosomas sexuales, pero, en este proceso, los *autosomas* son los que llevan los genes responsables de *la masculinidad* y los *cromosomas sexuales* los que conducen los genes que confieren *el carácter femenino*.

Actualmente se consideran que son tres las causas principales que intervienen en el desarrollo *anormal* o *irregular* del sexo biológico prenatal, esto es, fuera de la dicotomía: trastornos de los cromosomas sexuales, cuestiones genéticas y efectos en el

[9] José Luis Suárez llama la atención de que el segundo término, *pudendo* (del latín *pudere*) significa "avergonzarse", que, desde su punto de vista, "refleja de modo claro los conflictos emocionales tan a menudo asociados con el sexo en el transcurso de los siglos", ob., cit. p. 36.

feto de drogas o fármacos ingeridos por la madre durante el embarazo; sobre todo, por el suministro de hormonas.

Aquellos casos que se consideran *afectados* por irregularidades cromosómicas, en el discurso biomédico se les denominan *síndromes*. Cuando un individuo del sexo masculino nace con un cromosoma *X* suplementario (configuración 47 *XXY*) se considera que es un caso de *síndrome de Klinefelter*. Y a la recién nacida con un cromosoma *X* de menos (45 *X*), es un caso del *síndrome de Turner*. Entre los trastornos por cromosomas se registran otras configuraciones como *XXX* o *XYY*.

Para esta teoría, esos genotipos son considerados como "errores" que ocurren en la división cromosómica durante la meiosis. Como resultado de una *no separación*, ambos cromosomas *X* van al óvulo y la fecundación por el esparmatozoide conducirá a la formación de un zigote *XXX* o *XXY*, esto es, la no separación materna. Cuando la *no separación* corresponde al cromosoma masculino, algunos espermatozoides serán del tipo *XY* y otros no tendrán cromosoma sexual, o sea, serán *O*.

En cuanto las causas atribuidas a la genética o a los genes, ubican los casos de hermafroditismo. Masters, Johnson y Kolodny lo dividen en *hermafroditismo auténtica* y *pseudohermafroditismo*. El primer tipo lo caracterizan como aquel individuo que nace con un tejido testicular y ovárico. En algunos casos presentan un solo ovario y un solo testículo; en otros, las gónadas son mezcla de tejido ovárico y testicular. Los casos de *pseudohermafroditismo* los caracterizan como aquellos que nacen con unas gónadas que corresponden con sus cromosomas sexuales pero la apariencia genital se asemeja al sexo opuesto. En este segundo tipo, a su vez, distinguen dos: *pseudohermafroditismo femenino* y *pseudohermafroditismo masculino*. Al primero le atribuyen el *síndrome androgenital*, que se debe a la excesiva producción de andrógenos durante el desarrollo fetal y, al segundo, el *síndrome de feminización testicular*, que ocurre cuando la testosterona y otros andrógenos no afectan normalmente los tejidos corporales.[10]

Estos especialistas sostienen que esas irregularidades repercuten no sólo en su apariencia física del sujeto, sino también en su salud y comportamiento. Por ejemplo, dicen que los individuos *afectados* por el *síndrome de Klinefelter* tienden a ser

[10] Masters, Johnsons y Kolodny mencionan como un caso separado el llamado "síndrome de la República Dominicana". Son individuos que son concebidos como niñas, porque nacen con testículos criptorquídeos y genitales femeninos pocos definidos. Al llegar a la pubertad, la voz se les hace grave, el desarrollo muscular es el de un hombre, el pene crece, los testículos descienden y se agrandan. Casi todos estos individuos asumen la identidad de género masculina.

individuos pasivos, con pocas ambiciones o escasa vitalidad. Esto lo relacionan con la deficiencia de secreción de testosterona.

En estos estudios se establece que *el hermafroditismo masculino* se da en los casos en que el embrión genéticamente masculino no es provisto de *andrógenos*, por razones aún desconocidas. Como al principio mencionamos, *los andrógenos* son las hormonas que actúan para el proceso de *masculinización* de los órganos sexuales.

En estos casos, el sistema mülleriano no se desarrolla, por lo que los órganos sexuales externos no se diferencian plenamente en pene, glande, uretra y escroto, aunque otros órganos sexuales masculinos internos se encuentran presentes. Esos órganos sexuales no diferenciados pueden tener semejanza con los femeninos homólogos como el clítoris, el capuchón clitorídeo, los labios menores y los labios mayores.

En estas condiciones, se considera que el recién nacido es *una niña*. Esta particularidad se descubrirá hasta la pubertad u adolescencia, cuando la producción de hormonas sexuales no conduzcan al desarrollo de los caracteres sexuales esperados, que en este caso serían los atribuidos al género femenino, esto es, a *una mujer*.

La otra configuración sexual, el *hermafroditismo femenino*, ocurre en embriones genéticamente femeninos que, *in utero*, se exponen a grandes cantidades de andrógenos y, de esta forma, desarrollan genitales externos masculinos. Se dice que en estos casos, por lo general, los andrógenos proceden de una corteza adrenal disfuncional. En algunos, han detectado que *la masculinización* de los órganos sexuales femeninos es un efecto colateral de la inyección de progestina sintética que es administrada a la progenitora para evitar abortos en el embarazo temprano.

En este tipo de casos ocurre que el clítoris crece y se concibe como pene, por lo que, si no se detecta esta situación a tiempo, el recién nacido es concebido como *niño*.

Llama la atención que para estos sexos existe una denominación biológica, pero no categorías sociales que las nombren, como ocurre con los sexos opuestos (*hombre* o *mujer*). Estas personas prácticamente se encuentran en una situación de *invisibilidad* en la vida social, posiblemente porque son concebidas como casos *anormales* o *excepcionales*,[11] casos que se deben ocultar y/o *corregir*. Así, lo que suele suceder es

[11] Masters, Johnsons y Kolodny calculan que uno de cada 500 hombres nacidos vivos presenta *el síndrome de Klinefelter* y que una de 2,500 mujeres nacidas vivas, *el síndrome de Turner*. Masters, Johnsons y Kolody, ob., cit., 206-207 pp.

que, en caso de hacerse visibles, se les nombra de la misma manera que en el campo de la biología: *hermafroditas*.

Para estas personas, la principal propuesta que ofrece la biomedicina es la intervención quirúrgica y el suministro de hormonas para definir o encauzar su "género", de preferencia en edades tempranas.

Segunda fase de transición: los rasgos sexuales

Debido a que este estudio se enfoca a jóvenes, cuya noción se sustenta, entre otros aspectos, sobre una base biológica (los procesos de maduración sexual y desarrollo corporal), en esta parte abordamos lo que, en las perspectivas biomédicas, se ha considerado el segundo periodo de mayor influencia hormonal para el desarrollo de los sistemas sexuales diferenciados: *la pubertad*. En esa fase, las características sexuales comienzan su desarrollo y la reproducción se vuelve posible en la gran mayoría de los individuos de los sexos *femenino* y *masculino*.

Esta etapa está precedida, de manera directa, de un periodo transitivo de rápida maduración que le llaman *pubescencia* o *ciclo de desarrollo púbico*. En estos cambios actúan las hormonas gonodales, los andrógenos y los estrógenos.

Los enfoques biomédicos consideran que el brote de crecimiento pubescente es más un estado de transición que un efecto permanente. Las glándulas sexuales maduran y las diferencias funcionales entre los dos sexos opuestos o complementarios se vuelven más notorias. La química del cuerpo y el aspecto físico y funcional se vuelven más hacia lo concebido biológica, social y culturalmente como *hombre* o *mujer*. A medida que esas diferencias aumentan y se consolidan, *una niña* es concebida como *mujer* y *un niño* como *hombre*.33

Aunque no existe una pubescencia *típica*, debido a que cada individuo experimenta un periodo de transición distinto, estos estudios han detectado que, en promedio, los signos de *la pubescencia* y *la pubertad* se desarrollan más rápido en *la niña* que en *el niño*. La maduración de la función sexual en un púber masculino se desplaza con mayor lentitud y continúa durante más tiempo que en una púber femenina.

La pubescencia femenina: el triángulo invertido

En estos estudios se considera que la primera evidencia de *la pubescencia* en *una niña* se percibe en los cambios que ocurren en sus glándulas mamarias. Conforme continúa el crecimiento en tamaño y sensibilidad del tejido mamario, se considera que, por lo

general, el contorno del cuerpo femenino se redondea de manera gradual y la cintura de la pelvis se ensancha. Se desarrollan almohadillas de grasa sobre las caderas y se engrasa el epitelio vaginal; aparece un vello suave, casi incoloro, en pubis y axilas. Poco después, el vello púbico se torna grueso, ondulado y oscurecido. Este vello crece hacia abajo para formar en *triángulo invertido*, conformación que se ha considerado un rasgo peculiar de *las mujeres* o, desde un punto de vista simbólico, de *lo femenino*.

Alrededor de dos años después de que los senos comenzaron a brotar y cerca de un año después de la aparición del vello púbico (alrededor de los 13 años de edad), comienza la *menstruación*.[12] Al inicio de esa función sexual se le llama *menarquia*. La capacidad de reproducción no se da con la presencia de la menstruación, sino de la *ovulación*;[13] esto es, hasta que los ovarios comiencen a liberar óvulos maduros. Calculan que, por lo general, este proceso se inicia hasta un año después de que ocurre la menstruación. Cuando se inicia ese proceso, esos estudios consideran que *la niña* ha alcanzado *la pubertad*. Así, los cambios en los órganos sexuales femeninos continúan de *la pubescencia* a *la adolescencia*.

En estas investigaciones se establece que alrededor de los 10 años de edad, los ovarios de una niña comienzan a secretar hormonas sexuales femeninas (estrógenos, en particular) y el crecimiento ovárico es rápido.

La pubescencia masculina

Se estima que la curva de crecimiento púbico en *el niño* dura de cuatro a siete años. Con base en sus mediciones, estos enfoques consideran que *el niño* tiene un año de rezago con respecto a *la niña*. Sin embargo, al igual que ocurre con la mayoría de *las niñas*, el proceso de pubertad varia de un individuo a otro.

En estos estudios se reporta que, por lo regular, *un niño* a la edad de 11 años muestra escasos signos de alteración puberal. Se considera que estos signos pueden

[12] En estos estudios se reconoce que existe una variación considerable en la edad en la cual las niñas llegan a la menarquia. Esta variabilidad la relacionan con diferencias individuales, cuestiones de la salud general, el desarrollo de la madurez y la herencia. También se ha reportado que, en los últimos siglos, es cada vez menor la edad en que las niñas comienzan a menstruar. Debido a que en esas investigaciones se ha detectado que esa situación ha ocurrido principalmente en niñas de países desarrollados, se considera que es la nutrición la que causa esa disminución de la edad.

[13] En el ámbito médico se tienen registrados casos de niñas que se embarazaron y parieron sin haber menstruado. José Luis Suárez G., cita el caso de una niña peruana que --en 1939-- a la edad de 9 años parió un bebé en condiciones concebidas como normales y de salud. Los médicos que la atendieron consideraron que la niña se encontraba madura en el aspecto sexual y que había menstruado al mes de nacida. Si se considera que el inicio de la menstruación no se asocia a la capacidad de reproducción, la explicación plausible en esta niña liberó un óvulo maduro.

florecer en un llamado "periodo de adiposidad", que es el antecedente de *la pubescencia masculina.*

A esa edad se considera que las erecciones peniles ocurren espontáneamente debido a fuentes diferentes de estímulos no todos sexuales. El pene y el escroto comienzan a mostrar un aumento de tamaño. En ese periodo todavía no se experimenta la eyaculación.

Se calcula que el vello púbico en el infante aparece entre los 13 y 14 años de edad, posterior al desarrollo de los órganos sexuales, y también las posibilidades de la eyaculación. En esas edades, comienza la secreción de esperma. Pero, de la misma forma que ocurre con los óvulos que los ovarios desprenden en la fase final de niñez de individuos del *sexo femenino*, los espermatozoides tampoco se encuentran suficientemente maduros.

El crecimiento del vello axilar y facial sigue al crecimiento del vello púbico. Si no existe un desahogo sexual, las emisiones nocturnas o "sueño húmedos" ya son posibles.

Entre los 14 y 15 años de edad se producen cambios en la voz,[14] debido al efecto de *la testosterona* sobre la laringe. Así, por lo regular, la voz del *hombre maduro* es alrededor de una octava más baja que la de *la mujer madura.* Algunos estudios han registrado que la edad promedio del cambio de voz descendió entre *niños* de ciertas culturas.[15]

La acción de las glándulas y las hormonas en la conducta

Los estudios fisiológicos y biomédicos sostienen que el sistema endócrino contribuye, de manera muy importante, en muchas de las funciones y patrones de conducta del ser humano. En tanto que de sus productos, *las hormonas*, depende tanto la maduración como la detención del desarrollo sexual, pero no así en la determinación de sentimientos o deseos sexuales de una persona hacia personas de un determinado sexo.[16]

---

[14] En estos estudios se reporta que la edad promedio para el cambio de la voz ha descendido en el transcurso de los años.

[15] Por lo regular, estos datos proceden de estudios realizados en países occidentales que, desde un punto de vista eeonómica, son concebidos como desarrollados.

[16] Quizás aquí sea necesario aclarar que, en este ámbito de estudios, las investigaciones de John Money ejercieron una importante influencia en las formas de concebir el *sexo biológico*, por un lado, y las formas de comportamiento de la sexualidad entre los humanos, por otro lado. Money propuso, en 1955, el término *papel de género*, para describir el conjunto de conductas atribuidas a hombres y mujeres. Esta noción la instituye Robert Stoller, en 1968, para precisar su difereneia conceptual con el término *sexo*. Con esta contribución, se comenzó a reconocer, en las investigaeiones biomédicas, que los aspectos biológicos forman un entramado de vital importancia junto con los faetores psicológicos, sociales y

Mediante diversos experimentos bajo control realizados con hormonas, se ha demostrado la importancia del sistema endócrino o glándulas endócrinas de secreción interna. Su importancia radica en que se ha determinado que los seres humanos están influidos de manera física, mental y emocional por su acción.[17]

En la actualidad, estas investigaciones han derivado tanto en el tratamiento de *desequilibrios* hormonales como de enfermedades como el cáncer, cirugías transexuales e, incluso, para estimular el apetito sexual.

Las glándulas del sistema endócrino son las que controlan la maduración sexual, la reproducción, el deseo y la función sexual. *Las hormonas* penetran de modo directo a la circulación de la sangre, y llevan información a órganos específicos sensibles a su acción y sus efectos son profundos sobre el cuerpo en su totalidad.

Las glándulas de secreción interna son *la hipófisis*, *la tiroides*, *la paratiroides*, *el páncreas*, *las suprarrenales* y *las gónadas*.

Además de las glándulas de secreción interna o endócrinas, en el funcionamiento sexual intervienen otros órganos y glándulas: *el encéfalo*, que ejerce una influencia vital sobre la función y disfunción de las emociones humanas y el comportamiento sexual. *El hipotálamo* (que forma parte del cerebro y se encuentra arriba de *la hipófisis*) es una glándula que produce hormonas y se le considera esencial para una vida sexual "ordenada y satisfactoria". Estos estudios consideran que este órgano controla el comportamiento alimentario, sexual y agresivo, y funciona como dispositivo biológico de sincronización e interactúa con el sistema endócrino. Así, vigila y controla el inicio de la pubertad, los ciclos de fertilidad y el apetito sexual. La estimulación hormonal o eléctrica ya sea natural o artificial de este órgano o glándula tiene impacto sobre las reacciones emocionales e, incluso, en la respuesta sexual.

---

culturales para la constitución de la sexualidad humana. Así, algunos enfoques teóricos tomado en cuenta en el ámbito de los estudios biomédicos definieron con mayor precisión que *el rol* o *papel de género* como "la expresión de la masculinidad o feminidad de un individuo" en relación a las reglas establecidas por la sociedad" y *la identidad de género* como "la convicción personal o privada que tiene el individuo sobre su pertenencia al sexo masculino o femenino". Masters, William H, Virginia E. Johnson y Robert C. Kolodny, ob., cit., pp.220. Otra noción importante en este tema o problema de estudio es la de *preferencia* u *orientación sexual*, la cual se refiere al deseo sexual de un sujeto hacia otro sujeto del mismo sexo.

[17] José Luis Suárez reporta que estos resultados provienen de los estudios que de este tipo se comenzaron a realizar a partir del caso del fisiólogo francés Charles E. Brown-Sequard. En 1889, este investigador descontento, al parecer, por su vigor sexual a los 72 años de edad, se inyectó extracto de testículos de perros. Aunque reportó un rejuvenecimiento impresionante, estudios posteriores consideraron que se trató más de una autosugestión que de la realidad, porque –se dedujo-- se necesita una inyección del extracto de 230 kilos de testículos de toros para proporcionar una dosis promedio de hormonas sexuales masculinas.

A la *hipófisis*, al igual que el hipotálamo, se le atribuye una función importante en el crecimiento y funcionamiento sexuales. La *hipófisis*, localizada en la base del encéfalo y que contiene tres lóbulos (el anterior, el intermedio y el posterior), está bajo control de diversos compuestos parecidos a las hormonas liberadas por *el hipotálamo.* Estos compuestos tienen un efecto estimulante o inhibitorio sobre *la hipófisis*. Una hipófisis funcional ejerce influencia armónica sobre otras glándulas endócrinas; si es disfuncional, puede tener un efecto negativo en alguna o todas ellas.

El lóbulo anterior de la hipófisis controla la función citogénica relacionada con la producción de esperma o de óvulos y la función secretoria endocrina. Este lóbulo secreta cuando menos seis hormonas, tres de ellas relacionadas con la reproducción.

Otro elemento que interviene en el funcionamiento sexual es *la corteza cerebral.* Ésta controla funciones consideradas superiores como el pensamiento, la memoria, la cognición y la ideación y, de manera adicional, regula el impulso y la acción motoras, particularmente el comportamiento voluntario.

Las hormonas sexuales

Además de atribuírsele otras funciones, las gónadas son las que producen *las hormonas sexuales*. Sobre la base de diferencias químicas y fisiológicas, estas hormonas forman tres grupos: *los estrógenos*, *los progestágenos* y *los andrógenos*. Aunque su estructura química es bastante semejante, la acción de estos grupos hormonales difiere en gran medida. Todas están clasificadas como *esteroides* y cada una es una sustancia natural que constituye un componente básico de las células vivientes. Una vez que las hormonas sexuales se utilizan en el cuerpo, se metabolizan y se eliminan de modo habitual por la orina.

Aunque *las hormonas sexuales* están presentes en los dos sexos considerados *complementarios*, éstas son concebidas en correspondencia a los *sexos femenino* y *masculino*, al parecer, por la cantidad que produce cada sexo. Así, por su mayor presencia, *los estrógenos* son conocidas como las *hormonas femeninas* y *los andrógenos* (*la testosterona*) como las *hormonas masculinas*.

La progesterona es la hormona de la reproducción que prepara la cubierta uterina para la implantación del huevo fertilizado. En las personas del sexo masculino, la hormona estimulante de los folículos (FSH) estimula los túbulos seminíferos productores de espermatozoides, y así inicia el proceso conocido como *espermatogénesis*.

Es importante mencionar que en estos estudios se ha reportado que *la hormona sexual femenina, los estrógenos*, término que proviene del vocablo griego *estro* que significa "producir un deseo loco", actúa de manera diferente entre *las hembras animales* y *las hembras humanas*, por lo que consideramos que su significado está más asociado con los animales que con los seres humanos, en este caso con las mujeres.

En *los animales hembra*, según las investigaciones realizadas, es la hormona causante del estímulo del apetito sexual. Esta hormona actúa en sus órganos reproductores durante el ciclo denominado *estro*, es decir, periodo conocido popularmente como *apareamiento, celo* o *brama*. En cambio, en *las hembras humanas*, quienes no experimentan *estro*, parece tener poco efecto en el deseo sexual y son, en esencia, una hormona de crecimiento importante para el desarrollo de la estructura corporal de los órganos sexuales y las características sexuales secundarias, e influyen en el ciclo menstrual.

Los estudios realizados con *mujeres* sobre el apetito o deseo sexual consideran que, al parecer, son las hormonas producidas por la hipófisis y las glándulas suprarrenales las que desempeñan una función más relevante en este aspecto. Además, afirman que el deseo sexual de *las mujeres* responde más a factores emocionales y físicos externos que a los estados hormonales.

Así, esos estudios sostienen que la falta de correlación entre el deseo sexual y los ciclos estrogénicos constituye una diferencia fundamental entre los seres humanos y otros mamíferos.

En cambio, a la testosterona (*la hormona masculina*) sí se le atribuyen propiedades para estimular el deseo sexual y la estimulación de la líbido (tanto en hombres como en mujeres), pero no la determinación de sentimientos y deseos sexuales hacia personas del sexo opuesto y del mismo sexo.

Es importante destacar que esas investigaciones revelan que, por esos motivos, los tratamientos hormonales no pueden emplearse como una arma terapéutica para el cambio de comportamientos u orientaciones sexuales de personas homosexuales, transexuales o transgéneros.

Los estudios realizados en humanos sostienen que *la testosterona* (la *hormona masculina*) es la causante del desarrollo y preservación de las características secundarias sexuales masculinas, que incluyen el vello facial y corporal, el cambio de voz y el desarrollo muscular y el esquelético, así como el control del desarrollo, tamaño y función de los órganos sexuales secundarios (vesículas seminales, próstata, pene y

escroto). La mayor cantidad de la *hormona masculina* (la testosterona) se produce en los testículos a partir de *la pubertad.* Un pequeño porcentaje (5%) de esta hormona se produce en las glándulas suprarrenales.

El conocimiento sobre cómo actúan las hormonas sexuales entre los seres humanos, en aspectos biológicos y no psicosociales o de prácticas sexuales, la sostienen mediante los resultados obtenidos en tratamientos hormonales a los que se han sometido pacientes que presentan distintas demandas médicas, ya sean problemáticas relacionadas con el comportamiento o su autoaceptación o padecimientos.

Por ejemplo, personas del sexo masculino que han recibido *estrógenos* antes de practicarse una cirugía transexual, presentan crecimiento de senos, depósito de tejido adiposo y encogimiento testicular. En aquéllos que presentan padecimientos cardíacos y que son tratados con estas hormonas disminuye la capacidad de erección y el apetito sexual y provoca el crecimiento de las glándulas mamarias. En estos estudios se revela que el tratamiento con hormonas en casos de padecimientos cardiacos se ha reducido la cantidad de mortalidad en 50%.

Una persona del sexo femenino con exceso de andrógenos presenta rasgos concebidos como *masculinos* como es el crecimiento de vello facial. Como tratamiento en personas del *sexo femenino,* la hormona masculina es utilizada para aumentar el apetito sexual, como anteriormente lo mencionamos, y disminuir la velocidad del desarrollo de cáncer. También, el tratamiento con hormonas es usado para equilibrar el estado hormonal natural en lactantes o preescolares, desequilibrio que puede provocar la aparición precoz de características sexuales secundarias.

En este apartado, a grandes rasgos, expusimos las formas en que los discursos biomédicos construyen o interpretan la división sexual. Para estas disciplinas esta división viene determinada por el *patrón cromosómico.* Las hormonas sexuales y otras sustancias intervienen en el desarrollo de la anatomía sexual (interna y externa) así como en las características sexuales secundarias del individuo: esto es, en la constitución del *cuerpo sexuado.* En el siguiente capítulo abordaremos las primeras concepciones sobre la diferencia entre "sexo" y "género" y el uso que, al segundo término, se le ha dado en la investigación social. El debate sobre el "género" se centra en que sus usos aún se asocian con el "sexo"; algunas propuestas sostienen que el "género" es una categoría analítica que puede ser utilizada para estudiar fenómenos que no sólo aborden la "identidad de género" o la relación entre hombres y mujeres, sino otros aspectos de la vida social que no necesariamente se refieran al "sexo".

Capítulo II

El género: la dimensión social (y simbólica) de la diferencia entre los sexos

> *No todo lo concerniente a la identidad de género puede rubricarse, sellarse o situarse bajo la influencia de hormonas sexuales en el cerebro en la vida prenatal. Esta es solamente una parte de la historia...*
>
> Money, 1992

> *Desde luego, los hombres y las mujeres son diferentes. Pero no son tan diferentes como el día y la noche, la tierra y el cielo, el yin y el yang, la vida y la muerte. En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa –por ejemplo, montañas, canguros o palmas. La idea de que los hombres y las mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto de la naturaleza.*
>
> Rubin, 1975

> *Una teoría que se apoya en una única variable de diferencia física plantea problemas para los historiadores: asume un significado consistente o inherente para el cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural—y con ello la ahistoricidad del propio género.*
>
> Scott, 1985

El término "género" aún se encuentra en debate. Son diversas sus concepciones y los usos que se le ha dado; quizás por ello aún resulta problemático. Sin embargo, se podría decir que, en lo general, su definición, caracterización y delimitación múltiple se ha establecido para hacer una distinción respecto al término "sexo".

Sin duda, este concepto ha tenido una rica trayectoria desde que se introdujo en el campo académico. El problema (y la virtud) de este término y los elementos que lo componen (masculino y femenino) es su ambigüedad y la amplitud con la que se les ha usado: para caracterizar y definir la división del sexo biológico (masculino-femenino) y los elementos que lo configuran --como expusimos en el capítulo anterior--; el "rol" o "papel sexual" de los individuos; "la identidad sexual" y sus "trastornos" o

"ambigüedades"; como un concepto relacional para explicar las diferencias y las desigualdades entre hombres y mujeres así como la situación de opresión o subordinación de las mujeres; como un concepto vinculado con el poder y el estatus social; así como para plantear otro tipo de enfoques sobre fenómenos histórico-políticos, por ejemplo, el papel simbólico de las oposiciones hombre/mujer y masculino/femenino en los motines iconoclastas en la España contemporánea (Delgado, 1993); entre otros usos.

En este capítulo abordaremos el debate teórico crítico que se ha dado en torno a este concepto desde que --como tal—fue incorporado en el campo académico de las disciplinas sociales y humanísticas. Comenzaremos con el proceso de su introducción y continuaremos con una revisión, *grosso modo*, de diversas definiciones y usos de acuerdo con los enfoques y las teorías desde los cuales se le ha analizado. En la parte final incluiremos las propuestas que la conciben como una construcción cultural (simbólica) con el propósito de que nos sirvan como puente para definir el enfoque teórico transdiciplinario del que partiremos para estudiar "el género", así como los conceptos incluidos en esta investigación.

La diferencia entre "sexo" y "género"

Algunos trabajos atribuyen la introducción del término "género" al sexólogo John Money (Dio Bleichmar, 1991/2003; Gomáriz, 1992), quien lo traslada "de las ciencias del lenguaje al campo de la sexualidad" (Dio Bleichmar, ob., cit: 95). En 1955, Money introduce la noción "papel de género" para describir el conjunto de conductas atribuidas a hombres y mujeres (Gomariz, 1992) y comprender el origen de los trastornos de la "identidad sexual" (Lamas, 2000). Se afirma que este concepto es instituido por Robert Stoller en 1968 al establecer con mayor precisión su diferencia conceptual respecto a la categoría "sexo" (Gómariz, ob., cit.).

De esta manera, este concepto se eleva a la categoría de preocupación científica y empieza a contar con conocimientos y se aplica para poder estudiar en principio –como se mencionó-- los trastornos o las ambigüedades de la "identidad sexual" entre algunos individuos; surge la necesidad de establecer las causas biológicas, psicológicas y sociales que provocaban dichas problemáticas y a concebirse la idea de una diferencia entre *lo biológico* y el comportamiento psicosocial del individuo; esto es, se introduce y acepta la diferencia entre "sexo" y "género".

En ese campo se acuñan dos categorías con la noción "género" para concebir dichos "trastornos" en los comportamientos sexuales: "rol de género" o "papel de género" e "identidad de género". La primera categoría es definida como "la expresión de la masculinidad o feminidad de un individuo a tenor de las reglas establecidas por la sociedad"; y, la segunda, como "la convicción personal y privada que tiene el individuo sobre su pertenencia al sexo masculino o femenino" (Masters, William, Johnson y Kolodny,1995: 220).

Así, la introducción del término "género" viene a representar una importante contribución para aquellas posturas que cuestionaban la biología como un destino ineludible de los sujetos; en concreto, de las mujeres. Se comienzan a aceptar las ideas de que en el devenir de los individuos (en hombres o mujeres) intervienen otros factores externos (de carácter psicológico, social y cultural) y no únicamente factores biológicos. Con base en estas nuevas propuestas, se construyen varias teorías que son retomadas y ampliadas por investigadoras feministas. Esas primeras teorías se fundamentan en la oposición lo natural *versus* lo adquirido, que Money concibe como una reestructuración entre *el esencialismo biológico* y *el construccionismo social* (Money, 1992: 56), teorías que expondremos a continuación.

Teorías del "género" como "identidad"

Basado en estudios de la embriología, Money plantea que el paradigma de los términos natural *versus* adquirido es sustituido por otro paradigma compuesto por tres términos: naturaleza/periodo crítico/aprendizaje. Esto significa que el sexólogo concibe otro factor para la constitución de la "identidad de género"; se trata del factor "tiempo", al que denomina "periodo crítico", concepto que juega un papel muy importante en sus explicaciones.

> La embriología provee un buen ejemplo del nuevo paradigma. En las primeras semanas de su desarrollo, la anatomía sexual del embrión humano, como la de todos los mamíferos, no es ni masculina ni femenina, sino la misma para ambos. También es bipotencial, lo que significa que ésta se puede desarrollar en cualquier dirección, sin tener en cuenta si el sexo cromosómico es masculino o femenino genéticamente. El sexo genético no puede expresarse en el vacío, sino que depende del ambiente hormonal en el cual se diferencia la anatomía sexual suministrada a través del torrente sanguíneo del mismo embrión (Money, ob., cit: 57).

Las explicaciones de Money se sustentan en los experimentos realizados en animales, mediante los cuales se han demostrado las alteraciones o el cambio de genitales que tendría un feto "femenino" o "masculino" si, en un determinado momento de su desarrollo, se manipula su "ambiente hormonal". Estos experimentos demuestran que si a un feto "femenino" se le suministra la hormona "masculina" (testosterona), el producto nace con los órganos sexuales "masculinos" y, por el contrario, si a un feto "masculino" se le priva de esta hormona, nace con sus genitales externos "femeninos". Con este ejemplo, el sexólogo pretende demostrar que el sexo biológico puede alterarse o modificarse debido a procesos biológicos naturales o alterados intencional o artificialmente.

Pero no sólo la manipulación hormonal puede repercutir en los órganos externos del feto, sino también, según esos experimentos, su orientación sexual. Money explica que si la manipulación del ambiente hormonal del feto se realiza unos días después de que se formaron los órganos sexuales externos, solamente se afectará el cerebro; esto es, el comportamiento sexual del animal en experimento. A este cambio, el sexólogo le denomina "modelo animal de identidad de género homosexual".[18]

Lo interesante del planteamiento de Money consiste en que considera que la "identidad de género" no solamente dependerá de la influencia de las hormonas sexuales y el cerebro en la vida prenatal sino, sobre todo, de influencias postnatales o sociales. Con este ejemplo, Money hace una analogía entre el feto y el sujeto; el primero ubicado en su "ambiente hormonal" y, el segundo, en el ambiente social. Para Money, la "identidad de género" es auto-conocida y "el papel de género" es aquello a través de lo cual el individuo tiene que pasar para asumir esa "identidad".

Los planteamientos de Money llevaron a plantear otras teorías sobre "la identidad de género" como la del aprendizaje y la cognitiva-evolutiva. Las propuestas de Money y sus colaboradores son ubicadas en la teoría de la interacción biosocial.[19] Es importante mencionar que estas teorías nutrieron las miradas de algunas de las primeras investigaciones feministas.

---

[18] Con esta denominación, Money no hace una distinción entre "sexo", género y orientación o preferencia sexual. Esta última categoría se refiere a las prácticas sexuales de los sujetos, independientemente de su sexo (hombre-mujer) y género (masculino-femenino). Sin embargo, es significativo que se refiera a otra categoría en cuanto la "identidad de género": la "identidad de género homosexual". En este sentido, cabe mencionar que el psicoanálisis no comparte la idea de concebir las orientaciones sexuales como "una identidad", ya que provoca estereotipar a los sujetos.

[19] Esta parte del capítulo se basa, principalmente, en los planteamientos de Masters, W. H., Virginia E. Johnson y Robert C. Kolodny (1995), *La sexualidad humana*, Grijalbo, Barcelona, Tomo II, pp. 220-221.

La primera teoría, la del aprendizaje, está basada principalmente en la tesis de la socialización; esto es, en la sociología conductista. Esta teoría sostiene que la determinación del "género" está condicionada por modelos personales e influencias socioambientales a los que el individuo se encuentra expuesto. Así, los primeros modelos que tiene el infante para observar e imitar son sus progenitores. Se supone que el niño o la niña copia la conducta del progenitor de su mismo sexo porque esa imitación será "recompensada". Además de este proceso, el infante, desde el momento que nace, es tratado de manera diferenciada por sus progenitores y el resto de la familia en función de las expectativas con las que se les contemplan. Desde esta perspectiva, se considera que esos procesos y prácticas repercuten tanto en la "identidad" como en el "rol de género".

La teoría cognitiva-evolutiva, por otro lado, considera que el desarrollo del "género" –como "identidad"-- corre paralelo al progreso intelectual del niño o la niña. A diferencia de la teoría del aprendizaje, este planteamiento considera que el infante copia el comportamiento de los adultos para lograr una "identidad" propia y no tanto para obtener una "recompensa". Esta teoría considera que los niños y las niñas tienen una visión exageradamente simplificada del "género", equivalente o parecida a los estereotipos, además de que todavía no sabe distinguir la "identidad de género". Según esta teoría, todavía a los cinco o seis años el niño no comprende que "el género" es una constante.

La tercera teoría, de la interacción biosocial, sostiene que hay influencias recíprocas entre los factores biológicos y los psicosociales. Esto significa que para la "identidad de género" intervienen la programación genética (de la fase prenatal), los elementos psicológicos y las reglas sociales, los cuales desarrollara durante la niñez y la adolescencia.

Dentro de esta teoría hay otras versiones. Milton Diamond considera que las hormonas que actúan en la etapa fetal originan en el cerebro diferencias de orden sexual y que estas diferencias son condicionantes decisivos de la conducta posterior del individuo. Money y sus colaboradores comparten esta tesis pero se inclinan en la idea de que, en la mayoría de los sujetos, el factor que más influye en la configuración del "género" es producto del aprendizaje social o cultural.

En conjunto, las posturas dentro de estas teorías coinciden en que en el proceso global del desarrollo social del individuo existen determinados "periodos críticos". De la misma manera que se habla de "un periodo crítico" relativo a la acción de los

andrógenos sobre el feto, Money sostiene que se da también un periodo crítico en la formación de la "identidad de género". Con base en sus observaciones, considera que antes de los tres años la mayoría de los y las niñas configuran su "identidad de género" básica y tienen una conciencia primaria de pertenecer al sexo "masculino" o "femenino".

Es importante mencionar que varias de las teorías de Money están fundamentadas en las observaciones y los resultados que obtuvo de sus estudios con *pseudohermafroditas*, personas que nacieron con sus genitales externos opuestos a sus cromosomas sexuales. Mediante un gran número de casos, el sexólogo y su equipo demostraron que si en la infancia a estas personas se le asignaban roles sexuales distintos a su sexo biológico, prevalecía "el sexo adquirido" sobre el original. Esto llevo a Money a demostrar que la programación genética prenatal y la acción de los mecanismos biológicos son insuficientes para compensar los efectos del aprendizaje postnatal.

Para completar su teoría sobre la configuración básica de la "identidad del género" y los resultados que hasta ese momento había obtenido, Money busca explicaciones, además, en las prácticas sexuales y eróticas no heterosexuales. Con la idea de que "lo adquirido" se impone sobre lo biológico, el sexólogo desarrolló "la teoría del mapa amoroso". Este mapa lo concibe como "una representación o modelo evolutivo que tenemos en la mente y en el cerebro", representación constituida por el amante, la relación amorosa y el programa de actividades sexoeróticas, todas ellas "ideales, proyectadas en la imaginación o desarrolladas en la práctica con ese amante". Según Money, "el mapa amoroso" se forma durante la segunda infancia del sujeto, entre los 5 y 8 años de edad. Así, si "el mapa amoroso" es alterado por traumas dejados por incesto, abuso físico o modelos negativos hacia el sexo, puede conducir a patrones atípicos de la conducta sexual.

De esta manera, se puede observar que aunque Money y sus discípulos consideran que "el género" es un producto social, su noción continúa vinculada con el sexo biológico, perspectiva que seguirán muchas investigadoras feministas.

"Género" y "diferencia sexual"

Antes de continuar con los siguientes usos y definiciones del "género" consideramos necesario incluir, en esta parte del capítulo, la concepción del psicoanálisis sobre la "identidad de género". En este trabajo coincidimos en que no es lo mismo "género" o

"identidad de género" que "diferencia sexual". Es común que en ciencias sociales y en las ciencias biológicas se use "diferencia sexual" en referencia a las diferencias entre los sexos.

Para el psicoanálisis, "las diferencias entre masculinidad y feminidad no provienen sólo del género, sino también de la *diferencia sexual*, o sea, del inconsciente, de lo psíquico" (Lamas, 1996/2000: 353). Esto significa que, desde este enfoque, existe una diferenciación entre lo psíquico y lo social, porque "no hay masculinidad ni feminidad en la sexualidad infantil; es el complejo de Edipo y su correlato, el complejo de castración, el que establece la diferencia. El complejo de Edipo es la vertiente subjetiva del tabú del incesto, momento fundante del orden humano, de la cultura. La resolución del complejo de Edipo supone la asunción de una posición masculina o femenina, y sólo entonces el niño ocupará un lugar en la cultura humana" (Tubert, ob., cit: 143).

En este sentido, es necesario mencionar que se registran distintas posturas críticas a los planteamientos de Freud en cuanto la sexualidad femenina o la feminidad. Esas críticas sostuvieron que en su teoría del Edipo --formulada en el año de 1925-- no realiza "referencias particulares a desarrollos diferenciados" entre el niño y la niña (dio Bleichmar, 2003: 87). Luego de las refutaciones que de su teoría realizan varias psicoanalistas como Karen Horney y Melanie Klein, entre otras, es que Freud escribe *La sexualidad femenina* (1931) y *La feminidad* (1933). De acuerdo a Emilce dio Bleichmar, "es a partir de estos trabajos cuando el psicoanálisis va a delimitar un área llamada feminidad, enmarcada en el deseo sexual y en una teoría de la sexualidad que sitúa y resitúa constantemente el concepto de diferencia sexual, y que reduce el problema de la feminidad exclusivamente en el terreno de la sexualidad" (dio Bleichmar, ob., cit: 88).

Múltiples usos de "género" en los estudios académicos feministas

En algunos ensayos se sostiene que el concepto "género" adquiere un mayor impulso en los años setenta entre las feministas académicas anglosajonas, quienes lo usan para diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología (Scott, 1990; Lamas, 1993). La historiadora Joan W. Scott revela que estudiosas feministas de los ochenta sustituyeron la noción "mujeres" por la de "género", en búsqueda "de legitimidad académica". Ese cambio, advierte la misma autora, implicó reducir el término a un concepto relativo a "cosas" o cuestiones de las mujeres.

Así, comienzan las investigaciones que, desde una perspectiva feminista, sistematizan las reflexiones que Simone de Beauvoir realiza en su obra *El segundo sexo* (1949). Estos primeros trabajos realizados por investigadoras anglosajonas, retoman el término "género" con el sentido que le daba la vertiente médica de la psicología --como mencionamos—y la incluyen dentro de su terminología científica y analítica sin problemas, porque la aceptación generalizada en inglés de "género" implica una clasificación relativa al "sexo". En cambio, en países como el nuestro, el término tiene múltiples acepciones, de ahí que haya confusiones y se haya llegado a considerar que los estudios sobre "género" son estudios sobre las mujeres (Lamas, 1996/2000: 10).

De acuerdo a un balance realizado por Scott respecto a los estudios elaborados hasta la década de los ochenta, detectó que "género" se ha usado para referirse a la organización social de las relaciones entre los sexos; rechazar el determinismo biológico implícito con el empleo de "sexo" o "diferencia sexual"; resaltar los aspectos relacionales de las definiciones sobre normatividades de la "feminidad"; definir a hombres y mujeres en términos del uno y el otro; transformar los paradigmas de las disciplinas al introducir y considerar el saber de las mujeres; buscar legitimidad académica al incorporar un término más neutral y objetivo que "mujeres".

Un balance más reciente,[20] precisa que además se ha empleado para investigar la reificación de las diferencias humanas; conceptualizar la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad; explicar la distribución de cargas y beneficios de la sociedad; ilustrar las microtécnicas del poder; iluminar la estructura de la psique; y explicar la identidad y la aspiración individuales. Asimismo, se ha analizado el concepto como atributo de los individuos, como una relación interpersonal y como un modo de organización social.

También se le ha definido en términos de estatus social, papeles y estereotipos sexuales y se le ha concebido como estructura de la conciencia, una psique triangulada y una ideología internalizada. Lo han discutido como producto de la atribución, la socialización, las prácticas disciplinarias y las posturas tradicionales. Lo han descrito como un efecto del lenguaje, una cuestión de conformismo conductual, una característica estructural del trabajo y el poder y la catexis;* un modo de percepción; en términos de oposición binaria, de continuos variables y variantes; y en términos de

[20] Realizado por Mary Hawkesworth, citado por Marta Lamas (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México, pp. 165-166.

* Energía mental o afectiva aplicada a una idea u objeto.

capas de personalidad. Y se le ha caracterizado como diferencia y relaciones de poder manifestadas como dominación y subordinación.

Estos son algunos ejemplos de los múltiples usos y acepciones que se le ha dado al término "género" desde su introducción en el campo académico. En el siguiente inciso expondremos la tipología elaborada por Lengermann y Niebrugge-Brantley en el campo de la sociología pues consideramos que aunque esquemática --porque en cada tipo agrupa diversas y distintas teorías provenientes de distintas disciplinas--[21] la retomamos porque logra sintetizar el uso más recurrente del concepto "género" entre las académicas feministas: como un concepto para explicar los roles, las identidades y la relación entre hombres y mujeres; esto es, nos proporciona una idea general de los enfoques que usan el término "género" como un concepto relacional. Para estas autoras, lo que une a todas estas teorías consiste en que su foco de interés son, específicamente, las mujeres y su condición de "diferencia", "desigualdad" y "opresión" en la sociedad y frente a los hombres.

Teorías sobre la relación entre "los géneros"

En distintos campos de estudio académicos se comienza a retomar con interés y con distintas herramientas teóricas y analíticas, un fenómeno o problema social acuciante abanderado por feministas, activistas y movimientos en pro o a favor de las mujeres: la invisibilidad de las mujeres (como actores sociales) y de su saber en los discursos científicos e históricos así como su situación desigual en la sociedad. De este interés se comienzan a construir lo que Lengermann y Niebrugge-Brantley denominan las "teorías sociológicas feministas" o la "sociología del género", cuya particularidad consiste en que están centradas en "el estudio de los roles y las identidades del hombre y la mujer" y en "las relaciones entre hombres y mujeres" (Lengermann y Niebrugge-Brantley, ob., cit: 366) y no solamente en las mujeres, enfoque que corresponde a la teoría feminista.

Es importante aclarar que las teorías mencionadas por las autoras no solamente competen al campo de los estudios sociológicos sino en de otras disciplinas sociales y humanísticas como la filosofía, la política, la psicología, el psicoanálisis, la antropología, la historia, entre otras, e inclusive de propuestas surgidas entre escritoras y escritores, activistas y defensores de minorías sociales.

Para elaborar su tipología, Lengermann y Niebrugge-Brantley parten de dos

[21] Uno de los riesgos que advertimos en su tipología consiste en que no realizan una distinción entre las categorías "género" y "diferencia sexual".

preguntas: una descriptiva, "¿qué hay de las mujeres?"; y otra explicativa, "¿por qué esta situación es lo que es?" Y, con base en las respuestas que detectan en su análisis construyen tres conjuntos de teorías: las teorías que abordan la "diferencia" entre los géneros; las que se centran en la "desigualdad" entre los géneros y las que se abocan a estudiar la "opresión" de género. Así, de acuerdo con estas autoras, hay tres respuestas distintas para la primera pregunta ("¿qué hay de las mujeres?").

Según las autoras, para el primer grupo de teorías (de la "diferencia"), la respuesta es que la posición y la experiencia de las mujeres en la mayoría de las situaciones es diferente de los hombres en una idéntica situación. Para el segundo grupo de teorías (de la "desigualdad"), la respuesta consiste en que la posición de las mujeres en la mayoría de las situaciones no sólo es diferente de la de los hombres, sino menos privilegiada y desigual. Y, por último, para las teorías de la "opresión" la respuesta es que las mujeres no sólo son diferentes o desiguales, sino que se hayan oprimidas, activamente constreñidas, subordinadas, moldeadas, usadas y son objeto de abuso de los hombres.

Lengermann y Niebrugge-Brantley plantean que para dar la respuesta a la segunda pregunta, "¿por qué esta situación es lo que es?", el primer conjunto de teorías (de la "diferencia") se sustenta en explicaciones biológicas, institucionales y psico-sociológicas. Las explicaciones biológicas de las diferencias entre los géneros se vinculan con las características biológicas del individuo (genitales, las hormonas, las diferencias entre las conexiones entre el lado derecho y el izquierdo del cerebro) y psicológicas (los vínculos emocionales de la madre con los hijos). En tanto que las explicaciones institucionales acentúan las funciones de la crianza y el cuidado de los hijos, considerando a la maternidad como uno de los principales elementos determinantes de la división sexual del trabajo.

Las explicaciones psico-sociológicas, por otra parte, se sustentan en dos tipos de teorías: fenomenológicas y posestructuralistas y teorías de la socialización. Las primeras teorías se sustentan en la continúa configuración de nuestra cultura, lenguaje y realidad cotidiana, mediante conceptos derivados de experiencias masculinas y mediante categorías dicotómicas simples de las "tipificaciones" de la "masculinidad" y la "feminidad". Las teorías de la socialización, en cambio, son complementarias de las teorías de la institución ya que se centran en las experiencias de aprendizaje social que forman a las personas en general y a los niños en particular para adoptar roles y vivir en las diferentes esferas institucionales de lo "masculino" y lo "femenino".

El segundo conjunto de teorías (de la "desigualdad") se apoyan en explicaciones "liberales" y "marxistas" (de Marx y Engles y marxismos contemporáneos). Las explicaciones "liberales" se basan en la literatura popular estadunidense que aboga por la mujer profesionista, la igualdad de responsabilidades ante los hijos y la necesidad de una enseñanza igual para niños y niñas. Este tipo de explicaciones parte de críticas a la división del trabajo, la existencia de dos esferas separadas de actividad social (pública y privada) y la socialización sistemática de los niños para que desempeñen papeles y vivan en esferas "apropiadas a su género". Las autoras advierten que sus explicaciones son compatibles con el *ethos* estadunidense dominante.

Las explicaciones marxistas se apoyan en los fundamentos teóricos proporcionados por Marx y Engels respecto a la opresión social de clase. Las feministas marxistas contemporáneas, por su parte, enmarcan las "relaciones de género" en lo que consideran la estructura más fundamental del sistema de clases, en particular en la estructura del sistema de clases del capitalismo contemporáneo. Esta perspectiva considera que la naturaleza de las experiencias vitales de todo individuo constituye, en primer lugar, un reflejo de su posición de "clase" y, en segundo lugar, de su "género".

Las teorías de la "opresión" --por último-- se fundamentan en explicaciones psicoanalíticas, radical-feministas, socialistas feministas y en lo que se denomina "la tercera ola". Las feministas psicoanalíticas intentan explicar el patriarcado mediante el uso de las teorías de Freud y sus herederos. De acuerdo al análisis de Lengermann y Niebrugge-Brantley, estas teorías describen y acentúan la dinámica emocional de la personalidad y las emociones enterradas en el inconsciente y subrayan la importancia de los primeros años de la infancia en la configuración de las emociones. Las feministas radicales, por su parte, sostienen una intensa valoración positiva de las mujeres y subrayan el gran mérito de éstas cuando desafían un sistema universal que las devalúa.

El feminismo socialista, en cambio, tratan de unir dos de las tradiciones feministas más valiosas: el pensamiento feminista marxista y el feminismo radical. De esta combinación, surgen dos vertientes: una, que se centra en la "opresión" de las mujeres retomando las ideas de la "opresión de clase" y la "opresión de género"; y otra que intenta describir y explicar todas las formas de opresión social utilizando las ideas de la "jerarquía de género" y clase para explorar los "sistemas de opresión" basados no sólo en las categorías "clase" y "género", sino también en las categorías "raza", "etnia", "edad", "preferencia sexual" y su "localización dentro de la jerarquía mundial de naciones".

Con una mirada crítica sobre la tendencia de los escritos de la década de los años sesenta y setenta en cuanto usar un concepto generalizado y monolítico de "mujer" como categoría genérica, el llamado feminismo de la "tercera ola" analiza y se centra en las implicaciones prácticas y teóricas de las "diferencias entre las mujeres". Las diferencias que introducen en el debate son las que resultan de una distribución desigual de bienes y servicios.

De acuerdo a Lengermann y Niebrugge-Brantley, en esa perspectiva las propuestas de las mujeres afroamericanas son relevantes porque su objetivo no sólo consiste en atacar la ideología sexual y el estatus desigual de las mujeres, sino todos los sistemas de dominación sexista, racista, clasista, heterosexista e imperialista. Critican la "falsa conciencia" de las "mujeres blancas" de clase media a usar el término "mujer" como una categoría monolítica y en su oposición a la dominación masculina, al tiempo que omiten sus actos de dominación hacia mujeres que "no son de su clase, raza y preferencia sexual". En efecto, el aporte más significado de este feminismo es introducir la relación mujer-mujer, tomando en cuenta, además, distintas diferencias.

En todas las teorías expuestas se puede advertir que el término "género" continúa vinculado o relacionado con la categoria "sexo"; esto es, en realidad, "género" desempeña el papel de sustituto de "sexo".

Algunas autoras precisan que las concepciones del "género" dominantes continúan estudiándolo como un concepto referente a las instituciones, las normas y los papeles vinculados con el sexo biológico binario;[22] por lo que proponen recuperar su condición de construcción social o cultural; esto es, como una configuración alterna e, inclusive, ajena al sexo. En este sentido, Joan Scott, proporciona un ejemplo; refiriéndose a las teorías del patriarcado sostiene que

> no demuestran cómo la desigualdad de género estructura el resto de las desigualdades o, en realidad, cómo afecta el género a aquellas áreas de la vida que no parecen conectadas con él [...] tanto si la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor productora de la mujer o de la objetivación sexual de las mujeres por

[22] Por ejemplo, Judith Butler plantea que las nociones del "género" binario se desestabilizan con las prácticas sexuales no normativas. De esta manera, advierte que "cuando la condición construida del género se teoriza como algo radicalmente independiente del sexo, el género mismo se convierte en un artificio vago, con la consecuencia de que hombre y masculino puede significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre y mujer y femenino tanto uno de hombre como uno de mujer". Butler, Judith (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG/UNAM, México, p. 39.

> los hombres, el análisis descansa en la diferencia física. Cualquier diferencia física comporta un aspecto universal e inmutable, incluso si las teóricas del patriarcado tienen en cuenta la existencia de formas y sistemas variables de desigualdad de género. Una teoría que se apoya en una única variable de diferencia física plantea problemas para los historiadores: asume un significado consistente o inherente para el cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural—y con ello la ahistoricidad del propio género. (Scott, 1985/2000: 275)

Scott aclara –además-- que la oposición hombre/mujer no es una entidad o una dualidad estable y fija, visión compartida por otras autoras. La misma autora afirma que diversas definiciones del "género" parecieran concebir que esa dualidad ha sido construida bajo la creencia o el argumento de que es producto de un consenso; es decir, "sin desacuerdos ni fisuras" en su concepción.. Es necesario considerar que esos términos así como las categorías "hombre" y "mujer" son nociones abiertas, en constante reconstrucción, reelaboración, resignificación y negociación; y que en esa polaridad están implicadas, al mismo tiempo, relaciones de poder.

A continuación expondremos algunas de las propuestas que abogan para que el concepto "género" tenga un uso o aplicación más amplia.

Otros usos de "género"

En los campos de la historia y la antropología emergen otras propuestas para estudiar el "género" vinculado o relacionado con el poder (Scott); como "una estructura de prestigio" (Ortner y Whitehead); y como elemento del orden de lo simbólico (Delgado), entre otros usos. En este apartado no incluimos todas las propuestas, solamente expondremos algunas de las más sugerentes y que nos servirían como hilo conductor para el abordaje teórico-metodológico que le damos en este estudio y que corresponde a su objetivo general (conocer las distintas significaciones de las nociones "ser hombre" y "ser mujer" entre jóvenes participantes y militantes de dos grupos urbanos y el papel que juegan esas dos nociones en esos movimientos). De esta manera, iniciaremos con las propuestas elaboradas en el campo de la historia y continuaremos con las que provienen de la antropología.

Es importante mencionar que quienes comparten este uso del concepto "género" parten de la idea que Margaret Mead planteó en *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935). En esa obra, Mead expone "la idea revolucionaria de que los

conceptos de género eran culturales y no biológicos y que podían variar ampliamente en entornos diferentes" (Conway, Bourque y Scott, 1987/2000: 22). Esa idea es relegada porque --para el estudio de los comportamientos del "hombre" y la "mujer", en las décadas de los cuarenta y cincuenta—dominaba el enfoque basado en lo biológico el cual era apoyado por Parsons; "era el teórico social cuyo punto de vista sobre la familia y los papeles de los hombres y las mujeres en las sociedades modernas moldeaba el discurso convencional" (Conway, Bourque y Scott, ob., cit: 21). Parsons aseguraba que "los papeles de género" se sostenían en lo biológico y coincidía con la visión de ese momento en que esto había sido demostrado, racionalmente, en el proceso de modernización.

La relación lineal entre "sexo" y "género", como si el segundo fuera sinónimo del primero, es puesta en duda, porque el "género" no sólo se construye en relación al "sexo" sino en nociones sobre poder, la política, la economía y los valores sociales.

El género y el poder

Scott es una de las autoras que propone usar el concepto "género" como una categoría de análisis en el campo de la historia para estudiar "relaciones significantes de poder", y no sólo como una categoría referida a cuestiones relativas con las mujeres o las relaciones entre los "géneros". Retomando la idea de Bourdieu expuesta en su obra *Le sens Practique* (1980) de que "los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social" (idea citada por Scott, ob., cit: 292-293) y no solamente las relaciones o diferencias entre los sexos, Scott advierte que la "división del mundo" se ha basado en referencias a "las diferencias biológicas" así como a "la división del trabajo de procreación y reproducción".

Para sustentar su concepción teórica sobre el "género", también recurre al planteamiento de Godelier quien, por su parte, infiere que el "género" proviene de la sociedad y no del sexo. En su obra *The Origins of Male Domination* (1981), dicho autor advierte que "no es la sexualidad la que obsesiona a la sociedad, sino la sociedad la que obsesiona la sexualidad del cuerpo" (idea citada por Scott, ob., cit: 293). De esta manera, Godelier plantea que el "género" se encuentra implicado en la concepción y construcción del poder porque "las diferencias relativas al sexo entre los cuerpos son evocadas continuamente como testimonios de relaciones y fenómenos sociales [e insiste] que nada tienen que ver con la sexualidad". En este mismo sentido, Scott

sostiene que Gayle Rubin advirtió que el sistema sexo/género sirve a fines económicos y políticos distintos de los que originalmente fue diseñado para cumplir.

Con base en esos planteamientos, Scott concibe al género "como una forma primaria de relaciones significantes de poder" o "el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder", principalmente –aclara—en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica. Para ella, el género tiene una función de legitimación de poder presente en distintos campos de la vida social como son el económico y el político y no sólo en lo concerniente a la relación entre los sexos.

Scott afirma, por otra parte, que "los lenguajes conceptuales" suelen emplear la diferenciación –las oposiciones-- para establecer significados y que, en este sentido, la diferenciación sexual es una de las más utilizadas para elaborar la diferenciación significativa. Por ello, "el género facilita un modo de decodificar el significado y comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana" (Scott, ob., cit: 294).

Y, para sustentar su teoría, ofrece varios ejemplos de estudios que enfocaron su atención en el uso de los elementos del género (masculino y femenino). Natalie Davis (1975) lo hizo para realizar una comprensión y crítica de las normas del orden social en los inicio de la Francia moderna; Caroline Bynum (1982) para estudiar la espiritualidad medieval y el comportamiento religioso; los historiadores del arte para conocer las implicaciones sociales de los retratos realistas de hombres y mujeres.

En teoría política –afirma—se ha utilizado literal o analógicamente para justificar o criticar el reinado de monarcas y para expresar la relación entre gobernante y gobernado.

De esta manera, Joan Scott provee de otra definición de "género" para recuperar su historicidad y su propiedad como un decodificador significados. Cabe aclarar que su concepto de género lo concibe en dos partes: 1) como "un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos" y 2) "como una forma primaria de relaciones significantes dc poder" (Scott, 1986/200: 289). Para la primera parte de su definición –la segunda ya la expusimos--, esta autora considera cuatro elementos interrelacionados entre sí para indagar "el efecto del género en las relaciones sociales e institucionales": a) los símbolos, b) los conceptos normativos, c) los sistemas de parentesco, la economía y la política, y d) la identidad subjetiva.

Respecto al primer elemento, explica que existen símbolos disponibles en distintas culturas que evocan representaciones múltiples e, incluso contradictorias, de la

representación binaria del género como es el caso de Eva y María en la tradición cristiana occidental. En este sentido, aclara que las preguntas interesantes para los historiadores serían cuáles son las representaciones simbólicas que se evocan y cómo se evocan, en determinados contextos. El segundo elemento, refiere a los conceptos normativos usados para la interpretación de esos significados de los símbolos del género (relativos al "hombre" y "la mujer" o lo masculino y lo femenino), pues considera que esos conceptos se encuentran expresados –de manera categórica y unívoca-- en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, las cuales suelen contener en su interior --relegadas o marginadas-- posibilidades alternativas. Por ello, plantea que para "romper la noción de fijeza" y recobrar el carácter histórico de los conceptos predominantes se tendrían que incluir en el análisis --como un tercer elemento-- no sólo las nociones sobre el parentesco (centrados en la casa y en la familia) sino nociones políticas y referencias a distintas instituciones y organizaciones sociales como el mercado de trabajo, la educación o el sufragio universal masculino porque

> El género se construye a través del parentesco, pero no en forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política que, al menos en nuestra sociedad, actúa hoy día de modo ampliamente independiente del parentesco. (Scott, ob., cit: 290-291)

Para el estudio del cuarto elemento, "la identidad subjetiva", sugiere investigar las formas en que se construye esa identidad en relación con actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales histórico específicas; los estudios –sugiere— podrían elaborarse mediante biografías o "tratamientos" de colectividades en determinados periodos de construcción de la identidad de género. Aunque en este aspecto reconoce, al igual que Gayle Rubin, que el psicoanálisis (incluido la teoría de Lacan) provee de una importante teoría sobre la "reproducción del género" o el proceso de aculturación de la sexualidad biológica de los individuos, considera que es necesario estudiar su proceso de construcción en relación con otros aspectos y no solamente ceñida a la teoría del "miedo a la castración", ya que "los hombres y las mujeres reales no satisfacen siempre o literalmente los términos de las prescripciones de la sociedad o de nuestras categorías analíticas" (Scott, ob., cit: 291).

Sobre este último elemento existen algunas críticas como la expuesta por Lamas, quien considera que al criticar las teorías del psicoanálisis –concretamente la teoría del

"miedo a la castración"--, Scott confunde la "construcción cultural de la *identidad de género*" con la "estructuración psíquica de la *identidad sexual*" (Lamas, ob., cit: 350, las cursivas son de la autora). La primera –explica Lamas—refiere a una "identidad históricamente construida de acuerdo con lo que la cultura considera 'femenino' o 'masculino'"; en tanto que la segunda, la "identidad sexual", es "la estructuración psíquica de una persona como heterosexual u homosexual", y esa estructuración –afirma—"no cambia" (loc., cit.).

El género y el prestigio

En el campo de la antropología, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead proponen concebir al "género" como una "estructura de prestigio en sí misma". Aunque aclaran que su "teoría del prestigio" aún tiene que ser revisada –analítica y etnográficamente— antes de usarse como una herramienta de análisis, consideran que provee elementos para aproximarse "la elaboración del género en cualquier sociedad determinada".

Estas autoras definen el término "estructura de prestigio" como "los conjuntos de posiciones o niveles de prestigio que resultan de la aplicación de una línea particular de valoración social, de los mecanismos por medio de los cuales los individuos y los grupos alcanzan determinados niveles o posiciones, y de las condiciones generales de reproducción del sistema de estatus" (Ortner yWhitehead, ob., cit: 151-152). En su opinión, "las estructuras de prestigio" tienen la cualidad de ser "parcialmente autónomas" por lo que no pueden reducirse directamente a las relaciones de producción en el sentido marxista, al poder material del "marxismo vulgar" ni a una condición de dominación económica, a menos que en una situación específica –aclaran-- las ideas relacionadas con "el género" desempeñen "esa función".

Para ellas, "la organización social de prestigio" es el elemento que mayor impacto tiene en las ideas culturales del género (y de la sexualidad) porque hombres y mujeres suelen ser valorados con conceptos que aluden a categorías jerárquicas, al igual que ocurre con otros tipos sociales cuyo valor es desigual. Y este tipo de valoración o estatus, sostienen, se da tanto en sociedades "simples" como "complejas". Aclaran que en el primer tipo de sociedades se aplican dos principios de diferenciación social: entre "hombres adultos" y "hombres jóvenes" y entre hombres y mujeres. En estos dos principios, los primeros – los "hombres adultos" y "los hombres"-- tienen un mayor valor respecto a los segundos. En cambio –afirman-- en las sociedades complejas donde hay otros "sistemas jerárquicos", aunque "el género" opera, éste es ocultado "como

principio de organización social formal".

De esta manera, estas autoras ponen en el centro del debate al "género" asociado con la "valoración" o el "estatus", situación presente en "las ideologías del género" difundidas en distintas sociedades:

> ...los conceptos empleados para distinguir a los hombres de las mujeres de acuerdo con su valor social suelen ser idénticos a los conceptos que se usan para distinguir otros tipos sociales valorados desigualmente, y a los conceptos empleados para establecer categorías jerárquicas entre los individuos del mismo género. En realidad, todos esos conceptos denotan simplemente ejes comunes de valoración social –los egoístas *versus* los altruistas, los disciplinados *versus* los descontrolados, los cultivados *versus* los incultos, los fuertes *versus* los débiles. (Ortner y Whitehead, ob., cit: 158)

En coincidencia con lo planteado por Scott, también consideran que "posiciones de prestigio ajenas al ámbito del género" se expresan en términos relacionados con el género. Y cita como ejemplos la expresión "se ha bajado los pantalones", usada para el "hombre andaluz" que ha sido humillado por otro: y "niña", comúnmente usada para el joven que no se interesa en deportes violentos.

Sin embargo, consideran que "el género" como "una estructura de prestigio" adquiere mayores implicaciones cuando "dos o más dimensiones del prestigio" se fusionan en un único sistema; esto es, cuando en algunos sistemas sociales "el género" y otra dimensión de prestigio no se pueden distinguir entre sí y cuando "el género" y otra u otras estructuras de prestigio son concebidas como manifestaciones de los mismos principios (por ejemplo, "género" y "casta").

Otro aspecto que destacan en cuanto su concepción del "género" como una "estructura de prestigio", es la forma en que las relaciones sociales entre los sexos inciden en el prestigio masculino desde el punto de vista del actor masculino, porque el "ámbito público" se encuentra controlado por hombres, y es en ese ámbito donde las más grandes estructuras de prestigio adquieren su forma; "en pocas palabras, en la mayoría de las sociedades las jerarquías de prestigio que no son de género son, con mucho, un juego de hombres" (Ortner y Whitehead, ob., cit: 162).

En suma, estas autoras dejan abierta otra posibilidad de estudiar "el género" tanto en el valor social que adquieren los hombres respecto a las mujeres, como en detectar la manera en que son usados elementos del género en otros "sistemas de

prestigio" ajenas al género.

El género y el orden simbólico

El antropólogo Manuel Delgado, por su parte, concibió el papel o la dimensión simbólica del "género" –las oposiciones hombre/mujer y masculino/femenino-- para explicar la violenta reacción popular anticlerical en España frente al levantamiento militar de Franco en 1936.

> Sabemos que la gente quemaba iglesias, pateaba confesionarios, defecaba en las pilas bautismales, le sacaba los ojos a los santos y colgaba de los testículos a los sacerdotes, pero los historiadores no han hecho nada para relacionar estos acontecimientos con lo que los antropólogos podían decirles a propósito de qué significaban –de su estatus simbólico en la cultura—una iglesia, un confesionario, una pila bautismal, un santo o un sacerdote. (Delgado, ob., cit: 16)

Al centrar su atención en el ostensible contenido simbólico de los motines iconoclastas y "las actitudes sacrílegas", detectó que entre los "frentes invisibles" de esa lucha se encontraban presentes "ingredientes formales o conceptuales asociables a la división simbólica de los sexos", lo cual lo condujo a tomar categorías relativas al desglose sexual, esto es, a la construcción cultural del género. En la parte introductoria de su investigación, este autor aclara que

> ...no se trata tanto de discutir el papel supuestamente real y objetivo de la mujer en el marco doctrinal del catolicismo romano o del cristianismo en general, ni la culpabilización de lo femenino que se desprende del texto bíblico, como acertadamente ha denunciado la crítica feminista, sino más bien de reconstruir la manera como la oposición hombre/mujer se producía en el imaginario de las movilizaciones que habían asumido la misión de destruir lo sagrado. (Delgado, ob., cit: 17-18)

Delgado se dio a la tarea de dar una explicación sobre la forma en que las oposiciones hombre/mujer y masculino/femenino emergieron "en el imaginario" de dichas movilizaciones que se dedicaron a destruir "lo sagrado". De esta manera, detectó el papel que "el género" (como un elemento simbólico) jugó en esos acontecimientos.

Creencias y experiencia sobre "género"

Con base en las propuestas de estos últimos autores que conciben al "género" como una elaboración o una construcción producto de la cultura (de lo simbólico) o lo social y no de la naturaleza (o la biología del sexo), en este estudio nos propusimos explorar y conocer las distintas significaciones de las oposiciones hombre/mujer y masculino/femenino partiendo de las nociones "ser hombre" y "ser mujer".

Esas nociones bien podrían aludir a la relación sexo-género y a las "relaciones entre los géneros"; sin embargo, nos propusimos saber cómo las categorías "hombre" y "mujer" (y la masculinidad y feminidad) son elaboradas y negociadas por jóvenes de dos grupos urbanos y cómo se articula "el género" en la militancia o la pertenencia a un grupo. Este abordaje sigue la línea de investigación que propone conocer la manera en que operan no sólo en la familia o en la casa, en las relaciones entre los sexos y las relaciones del parentesco, sino en otros ámbitos de la vida social. Además, retomamos la idea de Scott en cuanto que los conceptos las categorías "hombre" y "mujer" no son fijas ni unívocas ni son producto de un consenso, sino que en éstas coexisten significados relegados o marginados y disenso. Sin embargo, es necesario considerar que "la feminidad sólo puede adquirir significación en el registro de lo simbólico en tanto diferencia de la masculinidad; considerarla como un campo que podría definirse por sí mismo conduce a construcciones imaginarias que funcionan como soportes narcisistas" (Tubert, ob., cit: 151).

La significación

Para detectar las significaciones sociales, en este trabajo partimos de la idea de que la *significación* está compuesta por dos elementos: la *creencia* y la *experiencia*.[23] La *creencia* es el elemento que fija y detiene la significación y, dada sus características, es como podemos reconocerla. Este elemento habla de la *significación* como regulación y hábito. Se respalda en el pasado y no tiene cara hacia el futuro.

En este estudio concebiremos varias configuraciones de las creencias: las creencias como imágenes o representaciones sociales en las que se considera el "deber ser"; los estereotipos, que refieren a las ideas o imágenes más petrificados o

[23] Esta definición fue tomada del seminario "El imaginario social", impartido por Raymundo Mier, en la UAM-X, de enero a abril del 2002. Esta concepción bien podría asociarse con la definición de Hjemslev, quien concibe a la significación como "una semiosis o función semiótica, un proceso, un acto que relaciona al significante con el significado", Beristáin, Helena (1998), *Diccionario de retórica y poética*, Editorial Porrúa, México.

convencionales; y, las creencias asociadas con nociones religiosas. Así mismo, en el análisis consideramos la emergencia de modelos ideales de "ser hombre" y "ser mujer" y los mitos. En este trabajo retomamos la noción de mito de Roland Barthes, quien lo define como "un habla" singular, como "la palabra mítica (que) necesita condiciones particulares para convertirse en mito". (Barthes, 1957/2006:199)

El otro elemento de la *significación*, la *experiencia*, se refiere a la acción reflexiva del sujeto. La *experiencia* es el acto permanente --en constante dislocamiento-- de la *significación* porque requiere la reflexión permanente del sujeto. Habría que considerar que el sujeto está en constante esclarecimiento de sí mismo. Así que la *experiencia* tiene que ver con la puesta en acto de la historia del sujeto y de su entorno. Dada sus características, *la experiencia es el fundamento de la significación*, porque es la que la produce. Así, en esta parte de la *significación* ubico las elaboraciones y negociaciones que realiza el sujeto respecto a las ideas dominantes sobre "el género" o el "ser hombre" y "ser mujer".

Varios autores, como Durkheim y Parsons, han tematizado sobre las creencias. Para Durkheim, las creencias equivalen a las representaciones de tipo cognitivo que caracterizan la conciencia colectiva como un "conjunto de creencias y sentimientos"; en tanto que Parsons las concibe como pautas culturales.

Dado el problema de estudio y las estrategias de investigación planeadas para este estudio, es necesario exponer, como sustento epistemológico, la relevancia del carácter problemático del vínculo entre la experiencia y las expresiones de la misma. Se ha dicho (Ricoeur, 1995) que la experiencia, en un estricto sentido, no es la experiencia del hablante tal como ésta fue experimentada, sino únicamente su significación o su sentido. Lo anterior sugiere que la experiencia vivida permanece en forma privada, pero no así su sentido. Parte de ese sentido se hace público mediante la expresión o el discurso. A esto tendríamos que considerar, además, que no es la experiencia la que organiza la expresión (Bajtin, 1979), sino que es la expresión la que organiza la experiencia pues ésta, antes de ser expresada, se manifiesta solamente como una sensación.

Sujeto y lenguaje

El análisis de este estudio está centrado en el actor social y parte de la noción *sujeto hablante*, por lo que se enfoca a los discursos producidos por éste en un contexto de comunicación verbal grupal provocada.

Los sujetos interpelados en este estudio son considerados como actores que funcionan como agentes con ciertas capacidades para interpretar sus circunstancias y su adaptación a ellas, al tiempo que están determinados por un orden social que los moldea y no como sujetos totalmente determinados o moldeados como se suponía en los años setenta, cuando predominaban los enfoques funcionalistas, estructuralistas y marxistas; o como sujetos totalmente libres o autónomos como se les llegó a concebir en los ochenta, con el auge de los estudios microsociales.

Así mismo, es pertinente aclarar que el objeto o problema de estudio de esta investigación no es el sentido común en sí mismo, ni un estudio puramente fenomenológico sobre expresiones y prácticas culturales de dichos movimientos. Se trata de que, con el fin de poder interpretar las partes (significaciones sobre "el género" y la participación de éste en la configuración de esos dos grupos urbanos), será necesario hacer referencia al *contexto sociocultural* y *lo subjetivo* de los integrantes de dichos grupos.

Berger y Luckmann (1986) advierten que la subjetividad de los individuos refleja las determinaciones sociales a las que están sujetos y, a la vez, expresa la capacidad interpretativa de los actores sociales.

La importancia de estos planteamientos, para el problema de estudio de esta investigación, consiste en que "el género" según las teorías psicoanalítica y del lenguaje, es un elemento fundamental para la constitución y estructuración de la subjetividad del individuo, pero según algunas teorías sociales, históricas y antropológicas es una construcción social y cultural (simbólica). Por tanto, las narraciones que los sujetos hacen refleja o proporciona importantes indicios de la realidad y de las relaciones sociales prevalecientes en la sociedad y cultura a la que pertenecen.

Por otro lado, es conveniente considerar que el lenguaje es un sistema de signos construidos socialmente, un sistema que preexiste al sujeto y que le impone un conjunto de formas de comportamiento social pero que, a la vez, es una herramienta de expresión individual para manifestar su deseo y sus resistencias a la imposición social. Nos interesó estudiar este tema ("el género") a partir del lenguaje porque, siguiendo a Pierce, éste tiene una condición indicativa de la realidad.

Uno de los propósitos de esta investigación es "comprender", mediante la interpretación, la manera en que las y los sujetos en lo individual y, sobre todo, de manera grupal, elaboran y negocian nociones sobre "el género". Por ello, otra

perspectiva teórica adoptada en este estudio corresponde a la de la ciencia interpretativa (Weber, 1981).

Por otra parte, tenemos que considerar que la interpretación subjetiva de los significados no es un rasgo exclusivo del método de las disciplinas sociales, sino una característica general de los seres humanos (Heidegger). Esto es, tanto *el sentido común* como el pensamiento científico se basan en interpretaciones de la realidad, porque "en términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados" (Schutz, 1974: 36-37). Así, todas las interpretaciones de la realidad --las del sentido común y las científicas-- se basan en un cuerpo de experiencias preexistentes acerca de la misma, la mayor parte de las cuales son herencia de nuestros antecesores.

El análisis interpretativo de este estudio está basado en las expresiones verbales u orales de los y las jóvenes que participaron. En este sentido, se asume que el lenguaje que un determinado grupo social usa para expresar sus experiencias constituye en sí mismo la objetivación y el sentido que, en este caso, atribuyen a sus creencias y experiencias.

Así, el conjunto de conceptos y símbolos lingüísticos que un grupo determinado usa para dar sentido a sus experiencias, expresiones y prácticas culturales, en este caso relacionadas con lo masculino y lo femenino se deriva de múltiples discursos y saberes procedentes de diversas instituciones y discursos sociales, así como de otros espacios de socialización y de simbolización, como es el caso de los grupos seleccionados para este estudio. Esos conceptos y símbolos lingüísticos se encuentran incorporados al *sentido común* de los sujetos. El sentido común es el que permite a los sujetos interpretar "las inmediateces de la experiencia, una glosa de éstas... (que está) construido históricamente y (que está) sujeto a pautas de juicio definidas históricamente" (Geertz, 1994: 96).

El sentido común funciona de acuerdo con ciertos principios y presupuestos que son discernibles empíricamente. El principio más importante es la *tesis de la reciprocidad* de perspectivas (Schutz, ob., cit: 42). Esta tesis se refiere a que las y los sujetos, en su vida cotidiana, presuponen que participan, junto con los demás, de un saber compartido, de una interpretación de la realidad que es común a todos y que les permite comunicarse. Sin embargo, habría que considerar que "la búsqueda de la comprensión continúa ante el telón de fondo de la no comprensión, la opacidad y la

incomprensibilidad" (Heller, ob., cit: 74).

Con este enfoque pretendemos apartarnos de las investigaciones que han seguido concepciones lineales y mecanicistas que conciben a las y los sujetos investigados como simples *efectos* de las instituciones sociales como la familia, la escuela, la religión y los medios de comunicación. En estos estudios no se han tomado en cuenta los intersticios entre las instituciones y los discursos que producen las y los sujetos a partir de los discursos de múltiples instancias del saber. En el campo de la comunicación y los estudios de género estas perspectivas han impedido analizar procesos de elaboración y negociación de las nociones institucionalizadas del "género".

Insistimos que el interés de este trabajo consiste en explorar y tratar de comprender cómo "el género" se elabora y se negocia en determinadas colectividades y cómo opera o se articula en determinados movimientos urbanos, movimientos que –consideramos-- se han construido sobre nociones asociadas con "el género".

En este sentido es importante destacar el papel que juega las prácticas sexuales o la sexualidad en las concepciones sobre "el género". Regularmente, las nociones "ser hombre" y "ser mujer" son asociadas con la heterosexualidad. Entre los grupos de la diversidad sexual existe un debate sobre este aspecto ya que mientras algunos reconocen su sexo biológico, otros grupos rechazan esos constructos y se autoconciben como otras "identidades sexuales"; simplemente como homosexuales, gays, lesbianas, bisexuales, transgénero u otras denominaciones. De ahí que sea interesante conocer las significaciones sobre "ser hombre" y "ser mujer" en determinados grupos identificados con el movimiento de la diversidad sexual.

Juventud

Por lo expuesto anteriormente, en este trabajo la edad se considera como una variable sociológica y no biológica. Por ello, el concepto jóvenes lo entenderemos como un constructo histórico y sociocultural que se constituye mediante relaciones sociales y de poder (en un contexto y tiempo determinado) y que puede variar en función de eventos, decisiones, prácticas y relaciones mantenidas con otros grupos sociales y no tanto en relación al rango de edad.

Frente a las concepciones o definiciones de la juventud y lo joven que lo asocian con los hombres y lo masculino, cabría aclarar que "el acceso a la vida adulta nunca ha significado lo mismo para los hombres, para las mujeres y para los que se adscriben a

un 'tercer sexo'" (Feixa, ob., cit: 19); tampoco para jóvenes campesinos y campesinas, indígenas, migrantes, de clases populares, media o de altos recursos económicos.

Por eso conviene subrayar que en la construcción de la noción "juventud" confluyen diversos factores socioculturales como la clase social, la etnia, el género, la generación, entre otros.

Es importante resaltar, por otro lado, que este constructo ("la juventud"), al igual que la diferencias entre los sexos tiene una base biológica (los procesos de maduración sexual y desarrollo corporal) (capítulo I), pero lo relevante para este estudio, que no pretende soslayar lo biológico ni lo psíquico, son las significaciones y repercusiones sociales y culturales del "género".

Por ello, es necesario aclarar que "la juventud", como tal, la sociedad y las personas la construyen y la viven de distinta manera de acuerdo con múltiples factores y condiciones materiales, socioculturales y políticas.

Aunque entre los fines de esta investigación no se encuentra ahondar en los sentidos atribuidos a las nociones "joven", "juventud" o "ser joven", es pertinente aclarar que este factor también lo concibo, como lo mencionamos, como un elemento de pertenencia o identificación social de los actores sociales; esto es, su pertenencia a un sector y/o movimiento social específico de la sociedad. La idea de desarrollar la investigación con jóvenes, y apelarlos desde ese lugar, surgió del supuesto de que podríamos detectar las repercusiones o resonancias de los movimientos de jóvenes que se gestaron a finales de la década de lo sesenta y a mediados de la década siguiente, los cuales hicieron tambalear cuestiones relativas al "género" como fueron los movimientos de "liberación sexual" y "feminista".

Movimiento social

En este estudio concebimos a estos grupos como parte de dos movimientos sociales amplios: católico y de la diversidad sexual. Consideramos que éstos son movimientos porque 1) "generan y ejercen un poder social por medio de sus movilizaciones, de tal forma que el poder es generado por el movimiento como tal y no por alguna institución, por lo que son negados por los poderes públicos del Estado" (Gunter Frank y Fuente, 1989: 26); y 2) son "actores colectivos organizados que se comprometen en una contestación política o cultural sostenida, mediante el recurso a determinadas formas de acción institucionales o extrainstitucionales" (Álvarez y Escobar, 1992: 321). Cabría aclarar que si bien el movimiento católico proviene de una institución (la iglesia

católica), este movimiento, como tal, tiene ciertas restricciones debido que opera en un país laico donde, además, se encuentra establecida la libertad de creencias y prácticas religiosas.

Algunos autores advierten que cada vez es más difícil concebir a los movimientos sociales como consecuencia de las contradicciones económicas (Melucci, 1985). En este sentido, Feixa sostiene que "a diferencia de los movimientos sociales clásicos, que dependían de redes organizativas basadas en la clase social, los nuevos movimientos sociales no presentan una estructura clasista, aunque pueden tener una definición clasista" (Feixa, 2002: 13). Así, es posible constatar que en éstos predominan integrantes de la clase media; "las redes que integran los nuevos movimientos sociales están conformados por grupos de individuos que, en principio, comparten los fines y no necesariamente la pertenencia a algún estrato social diferenciado" (ob., cit: 14). Y este es el caso de los grupos de jóvenes entrevistados.

Capítulo III

Construcción teórica y metodológica del caso de estudio. Significaciones de las nociones "ser hombre" y "ser mujer" entre jóvenes de dos grupos urbanos

Los grupos urbanos de jóvenes sobre los que se centra este estudio surgieron en distintas temporalidades y espacios sociales. El grupo de jóvenes católicos se remontan a la ya extinta Acción Católica Mexicana (ACM) que tuvo su mayor auge en la década de los años cuarenta y registró su decadencia veinte años después. Esta institución, cuyo encuadre fue básicamente parroquial y que aglutinó a organizaciones de laicos de México teniendo como su rama más fuerte a los grupos femeninos (Barranco, 1996: 70), se deriva de la Acción Católica impulsada por el Vaticano en la década de los veinte (ver capítulo IV).

Por otra parte, los dos grupos de jóvenes gays y lesbianas se inscriben en el denominado movimiento de la "diversidad sexual" y, específicamente, provienen de las organizaciones sociales y políticas urbanas que se comenzaron a configurar en México en la década de los noventa, durante un periodo en que gran parte del movimiento de lésbico-gay en el país se encontraba desarticulado o disperso. Surgen luego de que algunas personas organizadas (y no organizadas) dentro de ese movimiento comenzaron a reaccionar frente a la situación de desconcierto y pánico ocasionado por el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (sida). Así mismo, están insertos en la emergencia de otras "identidades sexuales" y una nueva configuración de las formas de organización de lesbianas y homosexuales en México con algunos resabios del movimiento contracultural internacional de la década de los sesenta (ver capítulo VII).

Debido a que consideramos, entre otros aspectos, que dichos grupos de jóvenes están vinculados o construidos bajo nociones de lo masculino y lo femenino, su estudio favorece conocer cómo se articula "el género" en determinados espacios sociales. Además de que algunos de los principales atributos y estereotipos relacionados con "el género" se encuentran, de alguna manera, expandidas y, hasta cierto punto, generalizados en culturas occidentales como la nuestra, su investigación en dichas configuraciones socioculturales de jóvenes permite estudiar algunos de los elementos compartidos en esos contextos así como aquéllos que los distinguen. A ello nos aproximamos mediante el análisis de las nociones "ser hombre" y "ser mujer" y las

narraciones relativas a éstas. Ello no significa que "el género" pueda surgir sólo en referencia a esas culturas o movimientos sociales, pero nos parece que nos permite conocer las continuidades y la reproducción de nociones tradicionales sobre "ser hombre" y "ser mujer", así como su reelaboración y negociación y las formas en que las replican.

Consideramos que es pertinente aclarar, en este apartado, lo que entendemos por "noción". Este término sugiere algo vago, impreciso e indefinido, por lo que deja abierta la posibilidad de que existen varias ideas, interpretaciones y significaciones respecto a una palabra, un término o un concepto. Partimos de la idea de que hay múltiples significaciones sobre las nociones "ser hombre" y "ser mujer" de acuerdo a los contextos sociales y las experiencias o vivencias individuales y colectivas. Insistimos en que este estudio no se centra en definir los términos o los constructos "hombre" y "mujer" o definir qué es "ser mujer" o qué es "ser hombre" o analizar la adquisición de "la identidad sexual" o "la identidad del género" como sucede con diversos estudios sobre este tema, sino en conocer diversas significaciones sobre "ser hombre" y "ser mujer", en determinados contextos sociales.

Aunque el "ser joven" o "la juventud" no es el "objeto" o problema central de esta estudio, incluimos algunas de las nociones sobre "ser joven católico", "ser joven católica", "ser joven gay" y "ser joven lesbiana", ya que consideramos que al interior de las propias organizaciones identificadas con el movimiento de la diversidad sexual existe, a su vez, una gran multiplicidad respecto a esas nociones. Nos preguntamos si en el Grupo "Jornadas" existen los llamados "fanáticos" o "fanáticas", si todos y todas serán así; concretamente nos preguntamos ¿cuál es el contenido del fanatismo, la santurronería y la mochez en este grupo? ¿Hablar del Grupo es lo mismo que hablar de ser joven católico o joven católica? ¿Cómo se construye la identidad ser joven católico o católica en ese Grupo?

Respecto a los Grupos "Jóvenes gay, lesbianas, bisexuales y familias" y "Nueva generación de jóvenes lesbianas", nos preguntamos: ¿todos los jóvenes gays son femeninos y todas las jóvenes lesbianas, masculinas? ¿Cuál es el contenido de lo masculino y lo femenino en estas organizaciones? ¿Hablar de estos grupos es igual que hablar de ser joven gay o joven lesbiana? ¿Cómo construyen su identidad de ser joven gay y joven lesbiana? En este trabajo se da respuesta a algunas de estas preguntas.

Técnicas de aproximación al problema u objeto de estudio

Con base en las nociones "ser hombre" y "ser mujer" –como indicamos-- realizamos dos entrevistas grupales con cada uno de los cuatro grupos de jóvenes que se conformaron para las entrevistas y que participaban y militaban en tres grupos urbanos, y los apelamos desde esos sus lugares sociales: como jóvenes y como militantes o integrantes de determinadas organizaciones sociales de jóvenes.

Las entrevistas grupales las llevamos a cabo para conocer sus nociones y significaciones sobre el "género"; las nociones que destacaban; las articulaciones del "género" con otras relaciones sociales y con sus respectivos grupos y movimientos; los discursos con los que lo asociaban, así como el clima de interés, reflexión y autorreflexión que se producía.

La entrevista grupal fue considerada un método y una técnica de investigación idónea para producir y obtener un discurso grupal, bajo el supuesto de que un *microgrupo* --como fue el caso-- reproduce en mucho al *macrogrupo social* en que se inserta (Pando y Villaseñor, 1999). La aplicación de este método y esta técnica concibe que cada cosa expresada en lo individual está condicionada, a la vez, por la historia y el proceso del grupo entrevistado. Se parte de la idea de que el grupo es una unidad y no la suma de individualidades, por lo que lo expresado no representa el sentir de un individuo sino el acontecer del grupo. Aún asumiendo que el grupo se constituye por individuos, se asume que se entrevista al grupo. Por eso, en las intervenciones de la entrevistadora, siempre se les interpeló usando el pronombre "ustedes" aunque se hiciera referencia a una intervención que, a título personal, formulara alguno de los y las hablantes.

Con una semana de distancia, decidimos realizar una segunda entrevista con cada uno de los cuatro grupos, con la finalidad de captar las *resonancias* dejadas en el primer encuentro con respecto a los temas o asuntos tratados durante la primera entrevista.

Tomando en cuenta la heterogeneidad de los grupos urbanos de jóvenes, se seleccionaron grupos de jóvenes de dos formaciones culturales urbanas que se distinguieran claramente por sus reglas, creencias y prácticas culturales cotidianas.

Así, elegimos a jóvenes (hombres y mujeres) activos en el movimiento católico registrado en la ciudad de México, con el fin de conocer significaciones del "género" y su articulación con un espacio social. La cultura católica se distingue por su poca

flexibilidad en las normas del "género", ya que el eje de su discurso se encuentra sustentado en un mito de creación de la especie humana que concibe que "el hombre" y "la mujer" (y por tanto las normas del "género") son el producto de un ordenamiento sobrenatural y no de un orden biológico (científico) o social y cultural e incluso de una estructura psíquica. Esta cultura sostiene las versiones más tradicionales de las oposiciones hombre/mujer y lo masculino/lo femenino. Sin embargo, habría que mencionar que está constituida por diversas corrientes religiosas (conservadoras y progresistas). A este grupo lo dividimos en dos: uno constituido por hombres y el otro por mujeres. Esta decisión la tomamos con la idea de que se creara un ambiente de confianza; un diálogo entre *iguales*.

También escogimos dos grupos pertenecientes al movimiento de la diversidad sexual (gays y lesbianas). Este tipo de movimientos se caracterizan por ir a contrapelo de muchas de las normas del "género". Con estos jóvenes, también formamos dos grupos: uno con jóvenes gays y otro con jóvenes lesbianas, pero a diferencia del grupo católico, cada uno de estos grupos pertenecía a dos organizaciones distintas.

A cada uno de estos grupos de jóvenes les dedicamos un capítulo por separado, antecedido por un capítulo en el que se expone el contexto socioeconómico y cultural de estos grupos urbanos.

Material de investigación

En este trabajo se analizaron los textos transcritos provenientes de las grabaciones de las dos entrevistas grupales practicadas con cada uno de los grupos constituidos para la realización de este estudio, así como los protocolos de dichas entrevistas. Además se incluye el análisis de los cuestionarios aplicados para conocer sus condiciones socioeconómicos y culturales, enriquecido con estudios hechos en relación con las y los jóvenes en el Distrito Federal, como la primera Encuesta Nacional de la Juventud, entre otros.

Estos materiales de investigación permitieron analizar en cada uno de los contextos culturales el proceso de producción de las significaciones del "género" y su relación con la edad, la religión, las prácticas sexuales, la pertenencia o identificación grupal y distintos relatos y discursos.

Múltiples problemas u objetos de estudio y herramientas transdisciplinarias

Para estudiar significaciones sobre "el género" y sus interacciones con otras dimensiones sociales se requirió un enfoque transdisciplinario. En el análisis de las trascripciones de las entrevistas grupales grabadas retomamos reflexiones de diferentes disciplinas del lenguaje (semiología, pragmática, gramática, filosofía del lenguaje, teorías del análisis del discurso y, como expusimos en el capítulo anterior, de la hermenéutica), ya que tomamos en cuenta las características de la comunicación oral: la interacción de las voces, los gestos, los cuerpos de las y los sujetos participantes en este estudio; así mismo, cómo se construyen los discursos sobre "el otro". De la misma manera se investigaron los turnos, el volumen, los tonos, las risas, los movimientos corporales y las formas de interacción entre los y las sujetos durante la entrevista que remitían a reglas distintivas del habla en diferentes contextos culturales.

El objetivo de esta investigación propicio el surgimiento de múltiples "objetos" de estudio (los jóvenes y los movimientos juveniles) y, por lo tanto, la aplicación de técnicas y herramientas de análisis procedentes de distintas disciplinas sociales.

Para analizar el contexto socioeconómico y cultural se combinaron técnicas documentales, sociológicas y antropológicas (recopilación y análisis de datos preexistentes, cuestionarios, entrevistas grupales y observación indirecta de campo).

Estrategias generales de la investigación

En resumen, las estrategias de investigación que seguimos fueron las siguientes:

a) Realizamos entrevistas grupales con jóvenes (hombres y mujeres) que pertenecieran a determinados movimientos u organizaciones urbanas para conocer y detectar distintas significaciones del "género" y cómo este concepto se articula y configura a esos espacios socioculturales y en la idea de la militancia.

b) Considerando la heterogeneidad cultural en México la investigación se realizó entre jóvenes pertenecientes a dos movimientos sociales; por ende, en dos contextos culturales distintos. Dichos grupos se distinguen claramente por sus reglas, creencias y prácticas culturales, cada una de las cuales obedecen a distintos intereses bajo una misma identificación social: como jóvenes. Ello significó considerar que en cada grupo tienen distintas formas de interactuar y relacionarse tanto entre ellas y ellos mismos como con otras colectividades y con personas identificadas como jóvenes.

c) Entre los dos tipos de grupos, apliqué como principal dispositivo la entrevista grupal y un cuestionario (ver anexos), para conocer diferentes condicionamientos socioculturales de los grupos entrevistados.

d) Con cada uno de los grupos realice dos sesiones con una semana de intervalo entre la primera y la segunda, con el fin de captar en un corto tiempo las resonancias provocadas en la primera sesión.

Las cuatro entrevistadas fueron realizadas en los meses de julio, agosto y septiembre del 2002. Por orden cronológico, la primera entrevista la sostuve con tres integrantes del grupo "Nueva generación de jóvenes lesbianas";[24] la segunda, con un grupo de entre 8 y 12 jóvenes participantes del grupo "Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias", proyecto de la organización no gubernamental "Letra S"; la tercera y la cuarta se realizaron con 6 y 9 jóvenes católicas y cinco católicos, todos ellos integrantes de un grupo de jóvenes católicos denominado "Jornadas". El tiempo aproximado de duración de cada una de las entrevistas grupales fue de alrededor de dos horas. En suma, las cinco entrevistas (de las 10 sesiones) constituyeron alrededor de 20 horas.

Criterios para la selección de los grupos

- Como punto de partido pensé en dos tipos de movimientos (de la diversidad sexual y católicos), con el propósito de conocer distintas significaciones sobre "ser hombre" y "ser mujer" en cada uno de estos grupos y cómo se articula e interviene "el género" en la militancia y en la configuración de las mismas organizaciones.
- Seleccioné jóvenes activos en dichos movimientos con la idea de que sus expresiones contienen elementos concientes y comprometidos que permean su forma de actuar frente a los valores, las normas y reglas establecidas al interior y fuera de su grupo de pertenencia.
- Planeé que los grupos de jóvenes para las entrevistas quedaran conformadas por jóvenes con un rango de edad entre los 18 y 25 años. Sin embargo, como la invitación a las entrevistas las realizamos ante grupos *naturales*[25] y la deja abierta

[24] Pese a que ocho integrantes de ese grupo manifestaron su interés por participar en la entrevista, solamente se presentaron tres. Al parecer, esta situación obedeció a que en la mayoría de las familias de las jóvenes que acude a este grupo desconocen su orientación o sus prácticas sexuales. Se trató de un grupo menos formal y de menor presupuesto en relación con el grupo "Jóvenes gay, lesbianas, bisexuales y familias".

[25] Con grupos *naturales* me refiero a colectividades que existen previamente, en contraste a los grupos *artificiales*, que son aquellos constituidos por el o la investigadora en el momento de realizar el trabajo.

para quienes quisieran participar, se incorporaron tres jóvenes de 17, 28 y 29 años de edad, respectivamente.

- De esta manera, la selección de los grupos implicó dejar fuera a jóvenes que no estuvieran integrados y activos en movimientos urbanos de jóvenes.

Contacto con los grupos

Con el propósito de agilizar el contacto con algunos de esos grupos de jóvenes, me dispuse a buscar contactos o informantes que me facilitaran el acercamiento con los grupos.

Para contactar grupos de la diversidad sexual, me acerque con amigas militantes de esos grupos. Con ellas acudí a la marcha de la diversidad sexual del 2002. Ahí me presentaron con una de las coordinadoras del grupo "Nueva generación de jóvenes lesbianas". La primera plática que sostuve con ella fue en una café de encuentro de grupos de la diversidad sexual ubicado en la colonia Roma, en donde expuse, brevemente, ante la coordinadora y algunas jóvenes integrantes del grupo, el tema y los objetivos de la investigación. Ahí, acordamos una fecha para presentarme ante el grupo. La fecha correspondía a la de una de sus reuniones quincenales.

Con el grupo de jóvenes gays, mi directora de tesis me contactó con uno de los integrantes del suplemento *Letra S*, proyecto editorial de la ONG del mismo nombre la cual cuenta con un grupo. Luego de exponerle el tema y los objetivos de mi investigación, me canalizó con quienes coordinan al grupo "Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias" para que me facilitaran hablar con jóvenes del grupo. Las y los coordinadores de este grupo son pasantes y egresados de la carrera de psicología de la UNAM.

Para lograr en contacto con jóvenes católicos y católicas, acudí al Centro Universitario Cultural (CUC) establecido por integrantes de la orden religiosa de los dominicos y ubicada en las mediaciones de Ciudad Universitaria. Pedí hablar con alguno de los sacerdotes. En la primera plática que sostuve con uno de ellos me dijo que me pondría en contacto con los coordinadores del grupo de jóvenes. Uno de ellos, luego de explicarme que los grupos coordinados en el CUC se encontraban de vacaciones y con algunos problemas internos de organización, me canalizó con la coordinadora de un

---

Ver Araujo, Gabriel y Lidia Fernández (1999), "La entrevista grupal: herramienta de la metodología cualitativa de investigación", en *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México, 243-245 pp.

grupo de jóvenes que se reúne todos los sábados en la Parroquia San Pedro Apóstol de la colonia Adolfo Ruiz Cortínes, ubicada al sur de la ciudad de México. Me comuniqué con ella por teléfono y me citó en el horario y el lugar (un salón de la parroquia) donde suelen realizar sus reuniones, con el fin de hablar con el resto del grupo.

Ritual de presentación ante los grupos

Con cada uno de los grupos me presenté como alumna de la Universidad Autónoma Metropolitana. Les expliqué que estaba realizando mi tesis[26] y que el tema se trataba sobre cuestiones relacionadas con lo femenino y lo masculino.

Las reacciones entre las y los jóvenes ante mi petición fueron distintas en cada grupo, dependiendo de su grado de cohesión, integración y participación en el grupo. Por ejemplo, los grupos que accedieron con mayor facilidad fueron "Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias" y "Jornadas". Estos dos grupos contaban con lugares fijos para realizar sus reuniones, en cambio carecían de ello el grupo "Nueva Generación de Jóvenes Lesbianas". El primer grupo sesionaba en instalaciones prestadas por el Claustro de Sor Juana y, por diferencias con este colectivo, luego en las oficinas de una diputada local del PRD (Enoé Hernández). Así, las dos entrevistas se llevaron a cabo en un café ubicado en la colonia Cuauhtémoc.

En todos los grupos les pedí que fijaran el lugar, la fecha y el horario de las entrevistas.

Condiciones generales de las entrevistas grupales

En esta parte del capítulo describiremos el marco uniforme introducido por la entrevistadora en las dos entrevistas sostenidas con este grupo. El análisis de las variaciones de este marco forma parte de los resultados de éstas.

Como lo mencioné anteriormente, les pedí a todos los grupos que sugirieran el sitio, la fecha y el horario para la realización de las entrevistas. Así lo hice con el propósito de iniciar un proceso de aceptación y confianza de las y los jóvenes. Además, procedí de esa manera consciente de la situación asimétrica que implica la relación entre entrevistadora y entrevistados/as, y las implicaciones que conlleva la intervención en la vida de otro/a con o sin su consentimiento. Las y los jóvenes interesados en participar fijaron los lugares, las fechas y los horarios de las entrevistas.

[26] Les mencionaba "mi tesis" o "un trabajo" dado que consideré que utilizar los conceptos "investigación" o "estudio" podría provocar resistencias o hasta su negativa.

Las dos sesiones de la entrevista grupal sostenida con las integrantes de "Nueva generación de jóvenes lesbianas" se realizaron en una cafetería (*Micafé*), ubicada en la colonia Cuauhtémoc. Este local, sugerido por una de las dos coordinadoras que fue la persona que me acerco al grupo, es un lugar de encuentro de personas de la diversidad sexual. Las dos sesiones con participantes del grupo "Jóvenes gay, lesbianas y familias" se realizaron en un pequeño auditorio del Centro Cultural y Recreativo "Niños Héroes" del DIF-DF, ubicado la colonia Santa Cruz Atoyac. En esas dos ocasiones preparé café y lleve galletas para los asistentes.

La primera sesión con el grupo de jóvenes católicas se inició y concluyó en el salón donde celebran sus reuniones y, la segunda, en el jardín colindante a la parroquia debido a que se realizó antes del horario de sus reuniones. Con los jóvenes católicos, en cambio, la primera entrevista se inició en el salón donde se reúnen en la parroquia y continuo en un local de comida cercana a esta; la segunda entrevista, se inició en otro de los salones de la parroquia y continuo en el jardín colindante a ésta.

Todas las entrevistas las audiograbé con previo consentimiento de las y los jóvenes participantes. Las cuatro entrevistas grupales las realizamos en días sábado o domingo, excepto la de las jóvenes lesbianas; las dos sesiones de la entrevista fueron en martes por la tarde. Con el grupo de jóvenes gays, las entrevistas fueron por la mañana; una de las sesiones con los jóvenes católicos también fue a mediodía y la otra por la tarde. Con el grupo de las jóvenes católicas fueron en la tarde.

Con todos los grupos acordé que la primera sesión de la entrevista grupal tendría una duración de dos horas y la segunda de hora y media. En la mayoría de los casos, la segunda sesión se prolongó más del tiempo establecido pues dejé que las intervenciones concluyeran a satisfacción de las y los participantes. En la segunda sesión y al término de ésta apliqué los cuestionarios, debido a que ya sabía, con el trabajo previo hecho con grupos piloto, que se ausentaban algunos participantes.

De esta manera, podemos observar que de los dos tipos de grupos sociales considerados para esta investigación, logre formar cuatro. Dos integrados por mujeres y dos por hombres. Me pareció pertinente entrevistarlos por separado con el propósito de que pudieran expresarse y participar en un ambiente de confianza y, sobre todo, en una relación entre "iguales". En realidad, nos interesó conocer las múltiples significaciones del "género" desde esas colectividades y contar con las voces de distintos protagonistas que participan marginal o activamente en las llamadas movimientos o "culturas juveniles", en las que aún no han sido considerados grupos de jóvenes de la diversidad

sexual ni del catolicismo, además de que en esos estudios las jóvenes aparecen de manera marginal.

Aunque los grupos considerados hasta ahora entre investigadores especializados en "culturas juveniles" se caracterizan por estar constituidos básicamente por hombres, me parece que si ampliábamos el aspecto de esas colectividades de estudio quedarían incluidas muchas de las jóvenes que participan en diversas organizaciones como son los partidos políticos, organizaciones empresariales, de la diversidad sexual y grupos de proselitismo religioso. Así, la noción de "culturales juveniles" superaría uno de sus sesgos como es el de concebir a esos movimientos sólo como espacios masculinos o de reafirmación de la masculinidad.

El dispositivo de la entrevista grupal

En el contexto de una entrevista grupal, la coordinadora propició con todos los grupos una conversación entre ellos y ellas. Esto con el fin de obtener un discurso o *un producto* grupal y no una *suma* de discursos individuales sobre los temas de interés para este estudio. Por ello, procuró intervenir lo menos posible y solamente lo hizo cuando los y las participantes dejaban de hablar y/o se dirigían a ella mediante la mirada o verbalmente le pedían que les formulara otra pregunta. La coordinadora procuró enfatizarles que lo más importante era escuchar sus voces, por lo que les insistió que conversaran entre ellos y ellas, que era "su espacio", y que en caso necesario ella sólo intervendría como coordinadora o para aclarar algunas dudas. Así, planteaba las preguntas con base en lo dicho por ellos y ellas mismas y siempre usando la segunda persona del plural: "ustedes dijeron..."

Al respecto cabría mencionar que Goffman (1974) plantea que la comunicación oral es un proceso de negociación en la que los participantes, de una manera permanente, definen y redefinen la situación comunicativa; esto es, el marco o encuadre de la interacción.

En dicho contexto, cada una de las entrevistas-conversaciones tuvieron sus propias particularidades. Debido a que invitamos a los y las jóvenes a que sugirieran el lugar, el día y el horario, como anteriormente lo mencionamos, para que se llevaran a cabo las entrevistas, las reglas de alguna manera estuvieron enmarcadas por algunas de establecidas al interior de sus grupos de pertenencia como la asistencia voluntaria, la libre expresión de las ideas y la participación activa de cada una y uno de ellos, las cuales coincidieron con las estrategias propuestas para este estudio. La mayoría de los

grupos eligieron el lugar donde sesionaban o se reunían o lugares cercanos a éste u otros sitios propuestos por ellas o ellos mismos. El número de hablantes asistentes y su participación fueron distintas en cada grupo. Estos elementos intervinieron, de alguna manera, en la dinámica grupal que se dio en cada una de las dos entrevistas-conversaciones que se realizaron con cada grupo como expondremos posteriormente.

Al inicio de la primera entrevista se les pidió que mencionaran, con base en alguno de los objetos que portaban y había en el lugar, como se autodefinían o autoidentificaban con lo elegido. Esta dinámica tuvo como finalidad comenzar a propiciar un ambiente de confianza y para sensibilizarlos sobre la importancia de su participación. En todos los grupos la reacción sobre esta dinámica fue de sorpresa y curiosidad; algunos comentaron que nunca habían hecho un ejercicio o una dinámica de este tipo. También les sorprendió que les pidiéramos su permiso para encender una grabadora. Sólo el grupo de jóvenes gays nos pidió que no los videograbáramos y le aclaramos que no era intención de este estudio realizar videograbaciones. Es importante mencionar que lo mismo sucedió con el enunciado o el detonador con el que iniciamos la entrevista que, de acuerdo al grupo y el sexo, fue: "ustedes como jóvenes de (se nombró el grupo de pertenencia)... como es eso de (ser hombre o ser mujer)"...

Esa fue la pregunta que se constituyó en parte del encuadre de la entrevista así como otras que ellos y ellas me planteaban y que fueron producto de la situación concreta de lo que iban diciendo. Para no inhibir al grupo de hablantes, mi mirada la coloque principalmente en una libreta de apuntes en la que a veces anotaba algunos datos, y ocasionalmente la dirigía a quien hablaba o a todo el grupo. Sus propias reflexiones y mi comportamiento atento hizo posible que la entrevista se transformara en una conversación en la que me colocaron en un rol de escucha. Ellos y ellas eran los y las hablantes, los y las dialogantes.

La pregunta formulada a cada grupo buscaba tomar contacto con sus creencias, valores, normas, estereotipos y, sobre todo, sus experiencias asociadas con su militancia y el contexto cultural (o la cultura juvenil) sin inducir ninguna valoración pero sí una situación de ambigüedad o de poco conocimiento de la entrevistadora sobre el grupo al usar la palabra "eso", lo cual, me parece, impulsó la transformación de la entrevista a una conversación. La intención era que supieran que la entrevistadora estaba interesada en escuchar y saber de ellos y de ellas, específicamente en su contexto cultural

En pocas ocasiones fue necesario reiterar a cada grupo que me interesaba escucharlos y les manifesté que el espacio abierto por la entrevista era básicamente para

ellos y ellas. Al inicio de la entrevista, la entrevistadora sólo requirió formular la pregunta que fue el detonante del discurso y otra al término del tiempo estipulado. En ésta les pidió que expresaran cómo se habían sentido a lo largo de la entrevista y también les dijo que si estarían dispuestos a una segunda sesión. Todos y todas coincidieron, de distintas maneras en que se habían sentido a gusto y aceptaron una segunda sesión.

Los dos grupos entrevistados se dirigieron a la entrevistadora de "tú"; esto es, emergió una relación entre iguales a pesar de los roles establecidos previamente (entrevistadora-entrevistados/as) y la diferencia de edades entre los y las integrantes del grupo y la entrevistadora

Las reacciones que el detonador provocó en cada uno de los grupos fueron distintas y mostraron lo inesperado del contenido del detonante. Fuera del contexto de la entrevista, ya apagada la grabadora y a punto de irnos pudimos saber por algunos y algunas participantes que se nos acercaron que nunca se habían planteado esta pregunta ni a sí mismos/as ni al interior de sus grupos. Expresaron que esperaban que la pregunta de inicio estuviera relacionada con su pertenencia, actividades o algún aspecto relacionado con su grupo. Pese a ello, la mayorías de las y los participantes expresaron que se habían sentido a gusto e, incluso, algunas y algunos dijeron que se sentían agradecidos de haber sido escuchados. Algunos y algunas consideraban que habían estado en sesión terapéutica. Esto lo pudimos saber porque al final de cada una de las entrevistas les preguntamos cómo se habían sentido durante la entrevista o la conversación. Las entrevistas las concebimos como un momento de reelaboraciones de las nociones relativas al "género". Así, describiremos al inicio de los capítulos correspondientes al análisis y la interpretación de las entrevistas, la dinámica en cada uno de los grupos.

En el rol de observadores, en las dos entrevistas fui apoyada por una psicóloga (con las y los jóvenes católicos) y un psicólogo (con los jóvenes gays) quienes a una corta distancia de la entrevistadora y regularmente atrás de ella, se ocupó de anotar aspectos particulares de la dinámica grupal y del lenguaje corporal de los y las participantes.

Cabe aclarar que el orden en que presentamos los capítulos no corresponde al orden cronológico de las entrevistas; este orden lo decidimos para una exposición más clara de los resultados obtenidos y para ir apuntalando las conclusiones y las preguntas que resultaron de esta investigación. En un principio, decidimos comenzar con el

capítulo dedicado al discurso de los jóvenes y luego con el discurso de las jóvenes. Posteriormente, nos dimos cuenta que este orden permitía resaltar las coincidencias y los contrastes de cada grupo.

Limitaciones en la realización de la entrevista

La explicitación del encuadre de las entrevistas no pretende dar la impresión de que todas las intervenciones estaban totalmente controladas o planeadas. Si bien teníamos ciertas ideas generales de lo que se pretendía y del marco de ellas, gran parte de las entrevistas estuvieran sujetas a la improvisación y fue producto de las distintas interacciones entre los y las jóvenes y la entrevistadora y entre ellos y ellas mismas. Algunas de esas intervenciones, dada su significación, fueron analizadas y tomadas en cuenta en la interpretación de las entrevistas y en la comparación de los otras entrevistas grupales.

Otros aspectos de la participación se detectaron al estar analizando las grabaciones y la transcripción de éstas así como las anotaciones de la observadora.

Pautas metodológicas para el análisis y la interpretación de las entrevistas grupales

Para detectar y analizar cómo emergieron significaciones de "ser hombre" y "ser mujer" (de las oposiciones hombre/mujer y masculino/femenino) en cada grupo se describió el contexto cultural de cada grupo; posteriormente se describió y analizó el tipo de grupo; y, por último, se analizó la situación y las condiciones generales de la entrevista, este nivel se refirió a las condiciones o parámetros contextuales en que se produjeron los discursos como actos de enunciación, que remitían a la especificidad del dispositivo de entrevista grupal, en la modalidad de conversación.

En la dinámica grupal la pregunta sobre las nociones "ser hombre" o "ser mujer" sirvió de motivación para que cada uno y una de las participantes --y en grupo principalmente-- expusieran sus nociones. Éstas se fueron entretejiendo con distintas definiciones, interrupciones, cambios de tema, entre otras formas de intervención, así como con comentarios, opiniones y juicios de valor que emitían en conjunto.

Las entrevistas fueron transcritas tomando en cuenta modismos, pausas y formas particulares del habla de los y las entrevistadas. En todas las entrevistas fueron analizados los mismos aspectos, de acuerdo con diversos objetivos del estudio.

Múltiples significaciones de "ser hombre" y "ser mujer"

En primer lugar se analizaron las múltiples significaciones que emergieron sobre las nociones "ser hombre" y "ser mujer" en cada contexto social, producidos de manera entrecortada por cada sujeto y en conjunto durante la entrevista. Cada intervención individual era puesta por ellos y ellas mismas a discusión del grupo el cual la confirmaba, ampliaba, modificada o enriquecía conforme surgían los comentarios, opiniones y juicios de valor que emitían de manera colectiva. Se determimó la principal significación de "ser hombre" o "ser mujer" de cada grupo, aquella que revelaba sus visiones particulares, las relaciones y asociaciones que habían realizado y que se revelaba como el principal mecanismo de consenso en el grupo.

Entre los y las jóvenes entrevistadas emergieron algunos atributos identificados con los rasgos tradicionales de lo masculino y lo femenino (protección, fuerza, velocidad, delicadeza, abnegación, etc.). Sin embargo, en este trabajo no se pone énfasis en la reconstrucción de modelos como éste, sino en la dinámica de las variaciones y transformaciones de lo concebido como lo masculino y lo femenino y de la oposición hombre/mujer en una situación de comunicación. Además, las nociones particulares no son nociones que surgieron naturalmente como características de un contexto cultural, sino fueron producto de una labor de construcción interpretativa individual y, sobre todo, colectiva. El método de análisis consiste en mostrar la manera en que los actores sociales que operan dentro de ciertos tipos de orden institucional y que en efecto acatan las reglas de juego, el mundo tiende a adoptar ciertas apariencias supuestamente inevitable o "naturales".

El hecho de que las nociones particulares sean características de un contexto social, no significó que no provinieran de otros contextos sociales. De hecho esto sucedió con cada uno de los grupos pues ahí emergieron distintas nociones y esto permitió comparar las nociones que se compartían en diferentes contextos sociales e identificar la construcción del "género".

La mayor o menor presencia de nociones reconocidas social y culturalmente de "ser hombre" y "ser mujer" en cada contexto muestra la socialización de ciertos patrones culturales en distintos grupos sociales.

Asociaciones

Al estudiar la noción particular en cada contexto cultural se analizaron las significaciones de las distintas relaciones sociales que emergían y los elementos con las

cuales la asociaban. La importancia de dicha noción se derivó de su repetición así como de la participación grupal que suscitó en las entrevistas. De ahí que fue importante hacer una clasificación de los tipos de relaciones y elementos que emergían en cada grupo para aplicarla en todos los grupos y comparar las semejanzas y las diferencias. Se trató de detectar de que tipo de discursos provenían sus nociones para conocer la importancia de las instituciones sociales que intervienen o participan en la construcción de las diferencias sexuales (la familia, la iglesia, la escuela, los medios de comunicación, etc.).

En relación con la noción particular se analizaron los términos y expresiones que emergieron en cada contexto. Como se expuso, se investigaron los turnos, el volumen, los tonos, las risas, los movimientos corporales y las formas de interacción entre los y las sujetos durante la entrevista para detectar las reglas distintivas del habla en diferentes contextos sociales. También se tomaron en cuenta aquellos tonos con los que los y las jóvenes "moralizaban" sus discursos y expresaban distancia que ponían frente a lo expresado.

Tipo de interacción social

En segundo lugar se estudió el tipo de interacción verbal que se suscitó en la entrevista con el fin de conocer el marco de la comunicación y dinámica grupal en las que se configuró "el género" y se produjeron las nociones de las categorías "hombre" y "mujer". Esto implicó tomar en cuenta:

- los roles que le asignaron los y las jóvenes a la entrevistadora
- las reacciones particulares del entrevistador a los entrevistados
- los roles que se atribuyeron los y las jóvenes entre ellos y ellas, los que asignaron a terceras personas y algunas determinaciones de dichos roles (por sexo, género, nivel económico, religión, edad, etc.)
- las distintas reglas de participación grupal en la entrevista; y
- la definición explícita o implícita de la entrevista, así como de la grabación de parte de los y las entrevistadas.

El dispositivo de la entrevista se convirtió en una situación de comunicación oral, en donde las circunstancias entraron a configurar lo expresado y el sentido atribuido por los y las jóvenes. Debido a ello fue necesario analizar el contexto físico y

temporal de las entrevistas, así como la manera como la dinámica grupal había intervenido en la configuración de lo expresado y sus significaciones.

La dinámica grupal

Para analizar la dinámica grupal se tomó en cuenta por un lado el tipo de intervenciones de la entrevistadora en relación con la de ellos y ellas. Se investigó por ejemplo si había hablado muy poco y si los y las jóvenes hablaban sobre todo entre sí. Por otro lado, se analizó la estructura grupal de los y las jóvenes, si había líderes en el grupo, cuáles eran las maneras de intervenir de los y las jóvenes o de imponer su opinión, así como sus formas de interactuar con la entrevistadora. Además se tomó en cuenta la relación entre ellos y ellas mismas, así como sus diferentes intereses en los temas tratados en la entrevista.

Fuentes de información y elementos de autoridad

Además se tomaron en cuenta las fuentes de información y elementos de autoridad que los y las jóvenes mencionaron o la posible procedencia de los discursos o elementos discursivos que los y las jóvenes evocaron, el prestigio y credibilidad que le concedieron a esas fuentes y a esos distintos discursos. Así mismo la actitud (pasiva o activa, de adhesión o rechazo) frente a esas fuentes y discursos mediante el diálogo, la negociación, el acuerdo o el desacuerdo, la distancia o la cercanía.

La entrevista como espacio de reflexión de las normas

Las entrevistas se convirtieron en un espacio de reflexión de las normas que regían el comportamiento juvenil y de militancia en donde los y las jóvenes dejaban ver algunas de sus preocupaciones cotidianas. Debido a ello se extrajeron algunas de las enseñanzas que formularon los y las jóvenes explícita e implícitamente. Esto permitió reconocer diferente tipo de *saberes* más o menos sistematizados, más o menos coherentes y desperdigados que circulaban en cada contexto social desde creencias populares, recomendaciones, prohibiciones, etc.

Mediante el análisis de la expresión impersonal "se dice", el uso de figuras retóricas (la ironía, la burla, la parodia, la imitación) y otros recursos estratégicos (la refutación, el diálogo explícito, el comentario crítico y la polémica) fue posible identificar la forma como el Yo y el Nosotros se integraba a la voz universal de la *doxa*, al discurso que remitía a la costumbre, a la norma social, o a los saberes moral, médico

o religioso, como discursos que "hacen ley" y que se imponen como saberes universales y dominantes.

El análisis de la emergencia de las distintas voces en el discurso permitió abordar a las entrevistas como un campo de fuerzas en el que se expresaron las relaciones de poder entre los y las distintas participantes, reales o imaginarios, así como los conflictos entre las diferentes concepciones del "género" según los distintos grupos, las distintas clases y los diferentes géneros.

El cuestionario de condiciones socioeconómicas y consumo cultural

El objetivo del cuestionario fue determinar las características socioculturales de los y las sujetos investigadas. Como punto de partida se consideró que los y las sujetos según su género, su grupo de pertenencia, su edad y sus condiciones de existencia construían y daban sentido a las nociones "ser hombre" y "ser mujer" y a sus experiencias de manera diferencial. Así mismo se partió de la idea de que sus nociones sobre "ser hombre" y "ser mujer" son diferentes en los distintos contextos culturales y de clase. Por ello se consideró relevante incluir en el cuestionario un conjunto de preguntas que permitieran describir y distinguir algunas de sus prácticas culturas como grupo e individuales y sus condiciones materiales.

Aquí es pertinente aclarar que, siguiendo a Bourdieu, consideramos que "una clase o fracción de clase se define no sólo por su posición en las relaciones de producción, tal como ella puede ser reconocida por indicadores como la profesión, los ingresos o incluso el nivel de instrucción, sino también por un cierto *sex-ratio*, una distribución determinada en el espacio geográfico (que nunca es socialmente neutra) y por un conjunto de características auxiliares que a título de exigencias tácitas, pueden funcionar como principio de selección o de exclusión reales, sin estar nunca formalmente enunciadas (es por ejemplo el caso de la pertenencia étnica o de sexo). (Bourdieu, 1991: 100)

En el cuestionario se incluyeron también un conjunto de preguntas relacionadas con el tipo de consumo cultural --específicamente de productos de las industriales culturales-- que realizaban los y las sujetos entrevistados para darnos una idea de sus prácticas culturales en general.

Reflexiones teórico-metodológicas

En lo general podríamos decir que el estudiar "el género" desde la significación y los actores sociales en un momento de reflexión y que toman la palabra, nos permitió apartarnos de los enfoques que conciben a esta categoría social como sinónimo de mujeres o del término "sexo" o como una variable más. Este abordaje nos permitió concebir al "género" como una construcción que se interrelaciona con diversos discursos sociales y que adquiere una configuración especial en determinados contextos sociales como son los grupos urbanos de jóvenes.

En este estudio se buscó contribuir a los estudios de comunicación, género y jóvenes desde un enfoque desarrollado en el campo de las ciencias sociales, el cual propone estudiar los diversos fenómenos y procesos sociales desde los actores sociales Partir de dicha propuesta nos permitió separarnos de los estudios que ponen más énfasis en las grandes estructuras sociales sin tomar en cuenta cómo operan esas estructuras en los sujetos o grupos sociales. Esta investigación se enfocó a analizar y explicar las distintas significaciones de una gran estructura como lo es "el género" a partir del sujeto hablante en el momento en que toma la palabra, en una situación de comunicación cara a cara (en una entrevista grupal).

Enfocar a los actores sociales nos permitió acercarnos a la forma en que funciona y adquiere sentido una estructura social.

En esta investigación pudimos constatar que el sujeto social estudiado no se encuentra totalmente determinado o libre de las estructuras sociales; sin embargo, es un sujeto que posee competencias que lo habilitan para reflexionar sobre sí mismo y su estar en el mundo. Y, además constatar que esas competencias se basan no sólo en sus conocimientos o saberes sobre el tema, sino en sus experiencias individuales y colectivas.

Estas conclusiones más que dar respuestas contundentes o definitivas abren nuevas interrogantes pues nos preguntamos ¿cómo serán los comportamientos y las relaciones sociales que, en la vida cotidiana, establecen sujetos que se rigen por distintas culturas como las que en estos cuatro discursos emergieron?

Sobre la extensión de los discursos grupales

En esta parte consideramos necesario aclarar la evidente diferencia en cuanto la extensión de los dos primeros discursos –de los grupos de jóvenes católicos y de jóvenes católicas— con respecto a los dos siguientes –de los jóvenes gays y las jóvenes

lesbianas— ya que de acuerdo al tema abordado, resulta significativo, pues tuvo se relacionó con sus concepciones sobre la diferencia entre los sexos.

Durante el análisis de los discursos, detectamos que en los dos primeros grupos la relación hombre-mujer jugó un papel importante en cuanto sus concepciones sobre las diferencias entre los sexos, así como con un mayor sentido de participación y militancia y, por tanto, familiaridad con el discurso de la cultura católica. En cambio, en los siguientes dos grupos se pusieron en juego no sólo la relación hombre-mujer, sino la relación entre hombres y entre mujeres. Aunque dieron muestras de tener un menor sentido de participación o militancia con su grupo (por ejemplo, llamó la atención que las jóvenes no introdujeron el término "lesbiana" en ningún momento de la entrevista), demostraron poseer conocimientos sobre el "sexo, "el género" y la sexualidad.

En este aspecto fue interesante que, en el grupo de los jóvenes homosexuales, incluyeran el "ser hombre" en la misma condición de opresión social que el "ser mujer"; sin embargo, detectaron que existe una situación de discriminación hacia "la mujer" y el homosexual "femenino".

En el grupo de las jóvenes lesbianas, en cambio, se enfocaron a hablar básicamente de sus experiencias que de ideas preconcebidas.

Con esto se podría suponer que las nociones tradicionales del "género" se encuentran más introyectadas entre los y las jóvenes católicas que entre los jóvenes gays y lesbianas, pues en estos grupos se introdujeron más bien nociones e ideas críticas.

La cantidad de participantes

Aunque en cada uno de los tres grupos a los que se acudió para invitar a participar en las entrevistas, se observó una concurrencia considerable de jóvenes –con respecto a los que finalmente se presentaron a las entrevistas—solamente en dos de ellos acudió una cantidad adecuada para las entrevistas grupales. En este aspecto, fue significativo que los más numerosos fueron los de las jóvenes católicas y los jóvenes homosexuales o gays, y los menos numerosos fueron los de jóvenes católicos y las jóvenes lesbianas. Consideramos que esto se debió a tres factores: la consistencia del grupo, la participación de sus integrantes en sus respectivos grupos y lo que, socialmente, significa pertenecer a esos grupos sociales.

Pudimos constatar que el grupo al que pertenecían los y las jóvenes católicas y los jóvenes homosexuales tenían una mayor consistencia que el grupo al que pertenecían las jóvenes lesbianas. Solamente los dos primeros grupos ("Jornadas" y

"Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias") contaban con un lugar propio o exclusivo para su uso, en tanto que el tercero ("Nueva Generación de Jóvenes Lesbianas) se reunían en un local prestado.

En el grupo de los jóvenes homosexuales consideramos que, posiblemente, la participación de sus familias también favoreció que concurriera una cantidad considerable de jóvenes.

En el grupo constituido por las jóvenes católicas pudimos detectar uno de los principales motivos por el que participaron apenas cinco jóvenes católicos cuando en ese grupo participan más de diez; algunas de ellas, durante la entrevista grupal, aseguraron que no toleran la presión social y las críticas de las que suelen ser objeto tanto entre quienes los conciben como grupos de "mochos" o "santurrones", como en su propia familia.

En el caso de las jóvenes lesbianas inferimos que la escasa cantidad que respondió a la invitación, se debió a que muchas de ellas asisten al grupo ocultándose de sus familias o, de acuerdo al argot de estos grupos, aún no salen de "clóset". La entrevistadora en algunas de las ocasiones que acudió a las reuniones quincenales del grupo pudo escuchar a algunas de ellas pidiendo orientación a una de las coordinadoras del grupo de cómo decirle a su madre o padre sobre su práctica sexual.

Debido al tema de estudio, consideramos importante destacar este dato ya que nos muestra que pertenecer a grupos o movimientos como éstos no está exento de ser objeto de estigma o rechazo social –al igual que ocurre con la mayoría de las organizaciones o movimientos conformados por jóvenes-- situación que, a la vez, repercute en que algunos y algunas de sus integrantes se resisten o no aceptan participar en otras actividades que, para ellos y ellas, pueda poner en riesgo su identidad frente a los otros o su ocultamiento, como es el caso de las jóvenes lesbianas.

Segunda Parte

Género y juventud

Capítulo IV
Contexto socioeultural del Grupo "Jornadas" de la Parroquia "San Pedro Apóstol"

"Jornadas" es un grupo de jóvenes católicos compuesto por hombres y mujeres que forma parte de los movimientos u organizaciones de laicos (seglares) impulsados y apoyados por las autoridades de la jerarquía católica a través de sus parroquias. Estas agrupaciones tienen como finalidad ampliar las redes de evangelización (o cristianización) tanto en las comunidades en donde se ubican los templos como en otras más lejanas. Los párrocos recurren a la incorporación y participación activa y constante o permanente (militante) de sus feligreses, principalmente de quienes son más asiduos a la parroquia, para ampliar el apostolado de la jerarquía eclesiástica.

Estos movimientos católicos contemporáneos, que emergen en países donde esta institución religiosa tiene presencia, provienen del impulso que el papa Pío XI dio a "la participación activa de los seglares en las organizaciones católicas, que empezaban a crearse bajo la sombra de la doctrina social de la Iglesia, con el propósito de combatir la propuesta social 'comunista' y la del nacionalsocialismo" (García Ugarte, 1996: 71).

Con esta acción, el jerarca daba continuidad histórica a la inquietud expresada por su antecesor, León XIII, en su encíclica *Sapientiae Christianae* que data de 1890. Este pontífice había advertido la decadencia de la fe cristiana debido al "trastocamiento de las formas de trabajo, de propiedad y de las relaciones sociales, auspiciado por la naciente sociedad industrial de fines del siglo XIX [que] tendía a 'eclipsar la práctica de la verdadera religión y la observancia fiel de los preceptos cristianos'" (García Ugarte, ob., cit: 72).

Frente a esta situación, León XIII en su encíclica conminó a la comunidad mundial católica a "sentir y obrar cristianamente" tanto en la vida privada como en la vida pública así como a "profesar abierta y constantemente la doctrina católica y propagarla", en coordinación con la propia Iglesia (loc., cit.).

Al dar continuidad a estas encomiendas, Pío XI culminó la institucionalización de la participación de los seglares en el proyecto de cristianizar la vida pública y

privada. De esta manera, para su actividad apostólica, fundó la llamada Acción Católica (AC) en la década de los años veinte.

La Acción Católica en México

Podríamos decir que el grupo "Jornadas" se inscribe en ese contexto y, de manera más cercana, al contexto de la ya extinta Acción Católica Mexicana (ACM) que tuvo su mayor auge en la década de los años cuarenta y registró su decadencia veinte años después.[27]

Esta institución, cuyo encuadre fue básicamente parroquial y que aglutinó a organizaciones de laicos de México teniendo como su rama más fuerte a los grupos femeninos (Barranco, 1996: 70), proviene de la AC impulsada por el Vaticano arriba mencionada.

El primer asistente eclesiástico de la ACM en ese entonces, Miguel Darío Miranda, aseguró que su acción era "completamente ajena a la política"; sin embargo, la trayectoria de la AC en el país, y otras partes del mundo, demostró lo contrario. Debido a que en México emergió al concluir de manera oficial el conflicto entre la Iglesia y el Estado con motivo de la guerra cristera, "era difícil para muchos católicos separar abruptamente las cuestiones religiosas de las sociales o de las políticas"; además de que "los católicos no dejarían de participar en la discusión de problemas nacionales que, invariable e inevitablemente, tocaban cuestiones éticas, y desde su punto de vista, religiosas" (Blancarte, 1992: 34).

Bernardo Barranco sostiene que la Acción Católica fue "el instrumento por el cual la jerarquía agrupó y dirigió a los laicos para establecer nueva correlación entre la Iglesia y el mundo (...) para cristianizar la sociedad y revertir el proceso de pérdida de centralidad que la Iglesia había sufrido bajo la modernidad" o los sistemas capitalistas. En otros términos, la AC "es una de las expresiones históricas del catolicismo social, es la organización que forma las masas cristianas en milicias de laicos organizados y posteriormente algunos pocos, en dirigentes sociales y políticos católicos en actitud de combate" (Barranco, ob., cit: 39-40).

---

[27] Blancarte considera que movimientos como el Opus Dei o Comunión y Liberación son el relevo de la Acción Católica (AC). Blancarte, Roberto (1996), "Prefacio", en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, FCE, México, p. 7. En ese mismo libro, Marta Eugenia García Ugarte precisa que en la actualidad estas dos organizaciones de laicos son las más consolidadas y representativas de las formas de adecuación del catolicismo al mundo contemporáneo y, además, coinciden con la postura de Juan Pablo II.

Aunque en el discurso oficial la6s organizaciones que se integran a ese movimiento o institución se les reconoce un *status* jerárquico, en la práctica las autoridades eclesiásticas continúan teniendo bajo su control la orientación, la acción, la doctrina y el quehacer pastoral. La jerarquía católica se ocupaba de las cuestiones religiosas y los seglares del terreno social. Sin embargo, "lo que permanecía muy ambiguo era qué se entendía por campos social y religioso y hasta donde llegaban los límites y atribuciones de cada uno" (Blancarte, ob., cit: 33).

De acuerdo con la interpretación histórica de Barranco, este proyecto del Vaticano se logra materializar en México debido a las condiciones generadas por los arreglos a los que llegaron el gobierno mexicano y la jerarquía católica en 1929 para dar un fin oficial a la guerra de los cristeros así como a las propias circunstancias de la iglesia poscristera.

A esto se suma la idea de que "en lugar de la lucha por medios violentos, que en más de una ocasión la Iglesia justificó teológicamente, Pío XI prefirió la batalla por las almas, lo que en el terreno secular significaba la disputa por las conciencias. Para esto se aceleró la institucionalización de la Acción Católica en México" (Blancarte, ob., cit: 31).

En los años treinta, la AC tuvo mayor presencia en las zonas rurales mediante la acción de muchas de sus parroquias. Así, la base territorial de la ACM fueron las parroquias en donde esta organización funcionaba y ofrecía sus servicios, en tanto que los párrocos operaban como sus supervisores asistiendo y animando a la comunidad de fieles.

ACM, sus organizaciones y líneas de acción

Como se mencionó, la Acción Católica nació en México justo al término del conflicto cristero y se constituyó con la base de las organizaciones católicas más fuertes y activas de ese periodo histórico: Damas Apostólicas, la Juventud Femenina Católica y la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM). Se trataba de agrupaciones constituidas básicamente por mujeres y jóvenes.

Esta aglutinación no implicó una homogenización del movimiento católico en México, pues "cada una de estas organizaciones generó, desarrolló y conservó una sensibilidad propia que caracterizó su acción pastoral y finalmente su identidad". Esto significa que "detrás del concepto AC interactúan diversidades propias de los ambientes, géneros y generaciones abordados; encontramos que en una misma

organización como la ACJM existen notables diferencias, incluso religiosas" (Barranco, ob., cit: 41).

Otro aspecto que es importante destacar de la ACM, de acuerdo con los objetivos de este capítulo, son los planteamientos y las prácticas políticas de sus militantes que, de acuerdo al análisis de Barranco, se podrían dividir en tres grandes líneas: "intransigencia radical", "intransigencia integral" e "integral moralista".

La primera, "intransigencia radical", la caracteriza como el proyecto político social cristiano de finales del siglo XIX que se materializa temporalmente en el Partido Católico Nacional y se encarna en la Acción Católica de Jóvenes Mexicanos junto con su asistente eclesiástico, el jesuita Bernardo Bergoend. Su comportamiento característico es beligerante alternativo frente al Estado. Estos núcleos nutrieron las filas antigubernamentales desde el sinarquismo hasta el Partido Acción Nacional (PAN). Esta postura no sólo se dio en los grupos más conservadores, sino en los años setenta en los grupos universitarios de la ACM agrupados en el Movimiento de Estudiantes y Profesionales (MEP). Su radicalización giró a la izquierda con la incorporación de muchos de ellos a la guerrilla de la Liga 23 de Septiembre.

La siguiente línea,"intransigencia integral", aunque está ligada a la anterior se ocupará básicamente de la defensa de la Iglesia, los valores cristianos y del quehacer político pero dentro de los cauces legales. Según Blancarte, esta corriente se caracteriza por su rechazo absoluto a la modernidad y el liberalismo; en cambio, Barranco considera que sí tiene cierta apertura a los valores del mundo moderno e, incluso, está de acuerdo con la separación Iglesia-Estado. Este mismo autor agrega que esta línea es compartida por grupos de clases medias ilustradas que se incorporan al PAN. Blancarte coincide con Barranco en que esta corriente es la predominante en el episcopado mexicano y el mundial, incluido el Vaticano.

La tercera línea, "integral moralista", la constituyen grupos con una marcada tendencia a criticar los valores y los hábitos morales de la sociedad contemporánea y proponen una ética fundamentada en los valores cristianos. Entre finales de la década de los cuarenta y durante toda la década de los cincuenta, principalmente los grupos femeninos de la ACM emprenden campañas moralizantes y configuran nuevas asociaciones como la Liga de la decencia y la Unión de Padres de Familia, entre otras. La lógica de esta línea se encuentra vigente y encarnada en el grupo Pro-Vida.

A grandes rasgos se podría decir que, en lo relativo a los sectores de jóvenes, las múltiples concepciones de la AC en México, y en América Latina en general, y los

diversos proyectos sociales del catolicismo que ahí brotaron, propició el surgimiento de distintas organizaciones de jóvenes cuya actuación adquirió distintos contrastes y matices. Como ejemplo cabría mencionar que entre los años cuarenta e inicio de los sesenta, en México emergen grupos ultraconservadores como la *Falange Tradicionalista Mexicana*, *Vanguardia Integradora de la Nacionalidad*, *Tecos*, *Conejos*, *Federación Mexicana Anticomunista*, Frente Universitario (FUA), Movimiento (MURO), GUIA, entre otros. En los setenta, otros jóvenes católicos de América Latina se integran a movimientos guerrilleros como *los Montoneros* de Argentina, *los Tupamaros* de Uruguay, el *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) de Bolivia y la *Liga 23 de Septiembre* de México.

En este sentido cabría precisar que "mientras la implantación de la Acción Católica en diversos países latinoamericanos obedece a la imperiosa necesidad de animar al catolicismo social y hacer más efectiva la presencia política, social y cultural de los laicos; en México, por el contrario, la ACM nace como un instrumento de control y disciplina de movimientos y organizaciones de militantes laicos, radicalizados por el conflicto religioso de los años veinte" (Barranco, ob., cit: 57).

Sin embargo, no cabe duda que los movimientos de laicos en México, en América Latina y en otras partes del mundo, son múltiples, diversos y plurales y, por ello, de una gran complejidad. "Se puede decir que, desde 1940, el número de asociaciones y movimientos cristianos locales, nacionales e internacionales, era equiparable con la proliferación de las experiencias religiosas que los animaron" (García Ugarte, ob., cit: 79).

En este sentido, Blancarte precisa que el catolicismo, que por vocación es universal, "supone una adaptación a medios geográficos muy variados, una incorporación por grupos étnicos diferentes y una reinterpretación de acuerdo con las clases o grupos sociales que lo reciben" y que, por ello, no debe sorprendernos "que existan múltiples versiones del catolicismo, tantas como realidades sociales hay en el mundo" (Blancarte, 1996: 13).

La parroquia, sus párrocos y su filosofía

El grupo parroquial "Jornadas", constituido por jóvenes entre 15 y 30 años de edad, surgió a finales de la década de los ochenta, a poco más de diez años de que se fundara la parroquia a la que pertenece: "San Pedro Apóstol". Esta parroquia se encuentra ubicada en una colonia popular del sur de la Ciudad de México, de la delegación

Coyoacán. La colonia se llama Adolfo Ruiz Cortínes y se localiza en la zona llamada de "los Pedregales".[28] La importancia de esta parroquia radica en que es la cabecera de las capillas de esta zona.[29]

Según datos proporcionados por el sacerdote Fernando Escobar, su actual párroco, y Griselda Alanís, secretaria de la parroquia, ésta comienza a funcionar en la década de los setenta, al parecer en 1975. En 1977 arriba su primer párroco el sacerdote Antonio Ortega (en 2004 es nombrado obispo auxiliar) y luego ocupa su lugar Fernando Escobar.

La colonia "Ruiz Cortínes", como comúnmente se le conoce, se funda hace poco más de 60 años sobre asentamientos ejidales y comunales (al igual que otras de sus colonias colindantes) de lo que hoy se conoce como "los Pedregales". Esta zona se caracteriza porque la conformación de sus colonias se dio al calor de grandes movilizaciones sociales de colonos que exigían vivienda, reconocimiento de los predios y la regulación de éstos. Estas movilizaciones comienzan en la década de los cincuenta y culmina a mediados de la década de los ochenta. La movilización de colonos más conocida de esta zona (considerada incluso dentro del fenómeno denominado "movimiento urbano-popular" de la década de los ochenta) fue la de Santo Domingo debido a su alta participación ciudadana y reconocimiento político.

Al igual que gran parte de la población que habita en las colonias populares y pueblos del Distrito Federal, la mayoría de la comunidad de la colonia Ruiz Cortínes

---

[28] Para mejorar su administración, este delegación es subdivida en 1989 en tres zonas o subdelegaciones: los Pedregales, los Culhuacanes y el Centro. Del total del territorio coyoacanense, los Pedregales ocupa 25 por ciento y casi 40 por ciento de su población pertenecen al sector considerado"joven". En esta zona se ubica la Ciudad Universitaria. Posee una importante oferta recreativa y cultural: el Estadio Azteca (que en la actualidad lleva el nombre "Guillermo Cañedo") y el Estadio Universitario México 68; el Centro Cultural Universitario, los museos Universum y de Ciencias (ambos de la UNAM), Anahuacalli (donado por Diego Rivera), del Automóvil, entre los principales; la Casa de la Cultura Raúl Anguiano y el Centro de Artes y Oficios Escuelita Emiliano Zapata. Asi mismo, cuenta con uno de los desarrollos naturales más importantes del sur de la ciudad de México: el Parque Ecológico y Recreativo Huayamilpas (inaugurado en 1993). Información tomada de: Coordinación de Investigación y Preservación del Patrimonio Cultural, de la Dirección de Fomento Cultural de la delegación Coyoacán (2000). "El pulular de la vida. Los pedregales", en *Coyoacán. Tradición y Cosmopolita*, Monografía Delegacional, México, p. 32.

[29] Para entender la importancia jurídico-organizacional de este templo en la zona, su actual párroco, el sacerdote Fernando Escobar, nos explicó que en orden jerárquico primero se encuentra la catedral (que es la sede del cardenal, cargo que actualmente ocupa Norberto Rivera Carrera); luego le siguen las parroquias (que son los templos); posteriormente, las rectorías (que no tienen territorio propio pero son autónomas), y, finalmente, las capillas que dependen de las parroquias. En las capillas no hay libros parroquiales, que son los documentos en donde se registran todas las ceremonias religiosas (bautizos, confirmaciones, primera comunión, bodas, misas, entre otras), por lo que los trámites se tienen que realizar en las parroquias. El mismo sacerdote precisó que "la iglesia son los bautizados". Cabe mencionar que la iglesia católica, como institución, está organizada en un Decanato, a éste le siguen las arquidiócesis (este parroquia pertenece a la arquidiócesis del Distrito Federal), las cuales a su vez se dividen en nueve secciones y luego en vicarías.

suele participar o asistir a festividades y procesiones religiosas organizadas o impulsadas por su parroquia. Conmemora y participa en la semana santa y la cuaresma; celebra actos conmemorativos de la *Natividad* (las posadas, la nochebuena, la navidad y el día de reyes). En esas fechas reactiva sus creencias y prácticas religiosas. Su santo patrono es San Pedro Apóstol, que corresponde al nombre de su parroquia.

Los sacerdotes de esta parroquia pertenecen a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri;[30] esto es, son *oratorianos*. Esta congregación fue iniciada por el santo que lleva su nombre y erigida como tal en 1575 por una bula[31] de Gregorio XIII. Según el sacerdote Fernando Escobar, "el Oratorio" es concebido como "un estilo de vida" y no como una institución; esto es, como una forma de construir la vida de sus integrantes (sacerdotes y laicos) como cristianos.

El párroco dijo que esta congregación tiene como propósito "ser una familia". Esto consiste en crear vínculos, constituirse y permanecer en ella como una familia; esto es, "hasta la muerte". "El estilo familiar será el trato entre los miembros de la congregación, donde la autoridad se ejercerá desde el servicio y testimonio y el *Prepósito* deberá ser 'Padre', más que 'Superior'".[32] Otra característica de esta congregación es que su existencia no depende del número de sus integrantes, sino del conocimiento mutuo entre ellos y "el respeto a la personalidad de cada uno".

La palabra "oratorio" proviene de una locución latina que alude al lugar de oración y encuentros espirituales. "Esta denominación fue usada desde el principio para nombrar un pequeño edificio, después pasó a convertirse con frecuencia en sinónimo de confraternidad. Fue desde el principio una experiencia de agrupación totalmente singular, ni siquiera podía llamarse asociación, porque era de participación libre, sin estatutos y elenco de inscritos: una acogida espontánea, reglamentándose necesariamente en la práctica" (Cistellini, s/a).

Luego de analizar el discurso grupal y revisar la historia de esta congregación, nos pudimos dar cuenta de que algunos de los elementos que emergieron en este discurso evocan no sólo algunas de las normas, valores, creencias y prácticas de la

---

[30] En la actualidad se tienen registradas alrededor de 45 órdenes y congregaciones católicas. Entre las más conocidas se encuentran las órdenes de Hermanos Menores (franciscanos), de Predicadores (dominicos), de San Agustín (agustinos), de San Benito (benedictinos) y de Santa Clara (clarisas), así como las congregaciones de la Pasión (pasionistas), Legión de Cristo (legionarios), Compañía de Jesús (jesuitas) y Compañía de María (marianistas).

[31] "Bula" se refiere a un documento mediante el cual se goza de alguna exención.

[32] La palabra "prepósito" significa "jefe de junta o comunidad". Los datos sobre esta congregación fueron tomados de las páginas de internet: http://www.oratorio.org.mx/spanish/voca/nuevaevan/nvaevang.htm y http://www.filosofia.org/avc/clerigos.htm.

iglesia católica sino de la filosofía de esa congregación la cual, a su vez, se nutre de la filosofía y las prácticas religiosas de su creador: Felipe Neri. Por ello, consideramos pertinente introducir una breve semblanza sobre este santo de la cultura católica.

¿Quién fue Felipe Neri?[33]

Los llamados *oratorianos* pertenecen a una de las congregaciones más antiguas de la iglesia católica.[34] Felipe Neri, su fundador, nació en Florencia, Italia, en 1515. La iglesia católica lo considera un hombre "místico";[35] es decir, un hombre dedicado principalmente al cultivo del espíritu: "se le veía en continua plegaria, especialmente cuando estaba solo" (Cistellini, ob., cit.).

En una de sus biografías oficiales se dice que "Dios lo había gratificado con excepcionales carismas: éxtasis, levitaciones (especialmente durante la celebración de la Misa), lúcido discernimiento de los espíritus, predicciones seguras, intuición de lo profundo del corazón, intervenciones prodigiosas para los enfermos" (loc.,cit.). Estas atribuciones lo erigen a la calidad de santo.[36]

---

[33] Los datos de la vida del santo, fueron tomados de la biografía elaborada por el presbítero Antonio Cistellini y traducida por el presbítero Agustín Martínez Cea, ambos integrantes de esta congregación, que se difunde en la página: http://www.oratorio.org.mx/spanish/biblioteca/documentos/Cistellini.htm

[34] Sin embargo, antes de esta congregación existen otras agrupaciones de mayor antigüedad como los Canónigos Regulares de San Agustín, de 1059; la orden de los Cartujos, 1140; los Cistercienses, 1089; la Orden de la Merced, 1218, la Orden de los Hermanos Menores, 1209; la Orden Premonstratenses, 1120; la Orden de Santa Clara, 1212; la Orden de San Jerónimo, 1373 y la Orden de Santísima Trinidad, 1198. Contemporáneas a esta congregación se encuentran las ordenes Clérigos Regulares (1524), Carmelitas Calzados (1565), Carmelitas Descalzos (1565), de Ministros de los Enfermos (1584), Capuchinos (1528), Franciseanos Conventuales (1517) y la Compañía de Jesús (1539).

[35] La mística se refiere a un tipo de experiencia muy difícil de alcanzar pues se trata del grado máximo de unión del alma humana, durante su existencia terrenal, con Dios de una manera directa y momentánea. Generalmente, el misticismo está relacionado con la santidad. En muchos santos y santas del catolicismo se registra este tipo de experiencia. En la mística cristiana, se considera que "el acto místico de unión con Dios, conocido como éxtasis, no depende del individuo sino solamente de Dios, que por motivos que sólo Él conoce otorga un breve tiempo de comunicación sensible ultraterrena a algunas almas a las que se acerca bien directamente o bien para su posterior transmisión a un grupo específico o al conjunto social. Puede ir acompañado de las manifestaciones llamadas estigmas o llagas: heridas que reproducen algunas de las heridas de Cristo en la cruz, así como de bilocación (suceso que consiste en que el santo o místico es visto en dos o más sitios al mismo tiempo) y manifestaciones proféticas. Se cree que el éxtasis es otorgado, en el caso del Catolicismo, pero esto no es necesario, a personas que han seguido una dura disciplina ascética de ayuno, soledad, oración, trabajo, penitencia, mortificación e introspección mediante el seguimiento de una regla de conducta monástica (clero regular masculino y femenino) para purificarse ante los ojos de Dios mediante los caminos o vías llamados *vía purgativa* o *vía iluminativa*". Es importante aclarar que la mística es diferente a la ascética ya que ésta consiste en ejercitar "el espíritu humano para la perfección, a manera de una propedéutica para la mística". Se afirma que a la mística sólo pueden acceder pocas personas.

[36] García Ugarte aclara que "la palabra carisma en la Iglesia católica indica que los principios fundacionales y las prácticas de las organizaciones eclesiales, en sus diversas manifestaciones, no son producto de una obra humana, sino que son suscitadas por el Espíritu de Dios, que se sirve, para esto, de un particular temperamento humano; de una forma particular de encarar la totalidad de la fe. Por esa razón, la Santa Sede se toma el tiempo necesario para reconocer, 'discernir' los carismas de la Iglesia.

De acuerdo a los datos registrados, se destaca que durante su juventud duraba poco tiempo en los lugares donde se impartían clases sobre filosofía y teología. Desde joven rechazó la educación académica formal:[37] "fue entender que toda la organización académica del tiempo, el sistema escolástico, le era áspero: las disciplinas filosóficas era para él verdaderas cadenas, de las cuales pronto decidió librarse. Esto en particular no es desdeñable sino revelador de la singularidad de su inteligencia negada a la abstracción, al proceso deductivo, al juego de los procedimientos lógicos, racionales. Por esto no le agrada formarse como un erudito: él será siempre propenso a la realidad viva, palpitante. Felipe sobre todo es un místico" (Cistellini, ob., cit.).

Aunque su postura de no asistir a las aulas de enseñanza la sostiene toda su vida, Neri se convierte en un asiduo lector luego de que decide dedicarse al sacerdocio y, esta práctica, la continúa a lo largo de su vida adulta. Un testigo de la actividad de Neri asegura que "todo el día leía; cuando estaba solo, vidas de santos y, cuando estaba acompañado, hacía que le leyeran". Es oportuno mencionar que uno de los jóvenes entrevistados manifestó que en las reuniones del grupo se les recomienda leer la vida de los y las santas; y así lo hacen. Se dice que esta práctica y su frecuente contacto con diversas personas con estudios formales, transforman a Neri en un reconocido autodidacta.

En este mismo relato de la vida de Neri se justifica la razón de que éste abandonara los estudios. Esta decisión se le adjudica al "encuentro" que experimenta con un gran crucifijo que se encontraba en una de las aulas, evento que lo conmovió "hasta las lágrimas" (Cistellini). En este sentido, llamó la atención que cuando el grupo "Jornadas" se reúne, siempre está acompañado de un crucifijo de unos 40 centímetros de largo, que regularmente traen cargando las jóvenes del grupo en un cesto de mimbre. También se dice que en los inicios de su "conversión", que fue casi a la edad de 30 años, "pidió al Espíritu Santo que le diese espíritu". En esa misma historia se precisa

---

Espera que, 'por sus frutos', se reconozca que el Espíritu ha suscitado una nueva forma de vivir el ser cristiano". García Ugarte, Marta Eugenia (1996), ob., cit., p. 80.

[37] Al respecto cabría mencionar que Blancarte advierte que uno de los elementos comunes en muchas de las corrientes del pensamiento social católico es una "actitud antiintelectual"; "ello se explica, en parte, porque la tradición profética se opone a la racionalización y sistematización de la doctrina que, en un momento dado, el sacerdocio pretende fijar. De ahí que versiones sociales del catolicismo, como los de la Teología de la Liberación o las que persiguen la opción preferencial por los pobres, ya no digamos la religiosidad popular, tengan cierto tinte antiintelectual y se concentren mucho más en la experiencia religiosa. De manera curiosa, en el otro extremo de las posturas sociales, la ultraderecha católica desarrolla también cierta actitud antiintelectual, no siendo así en los casos del sacerdocio organizado, el cual a lo largo de la historia se convirtió incluso, en el custodio de los conocimientos alcanzados y codificados". Blancarte, Roberto (1996), ob., cit., p. 16.

que la respuesta a su petición fue "inmediata, clara y hasta violenta", ya que "después de una aparición de San Juan Bautista, lo golpeó un ímpetu de ardor, una irrupción del Espíritu Santo, para hacerlo caer por tierra y marcarlo en el cuerpo. Fue aquella su transverberación, una especie de estigmatización, que casi sin saber, lo introduce en una esfera de experiencia mística".

En dicho documento se asegura que Neri contó esa experiencia a su médico quien, a su vez, así la relató: "me decía que a los treinta años estaba con gran fervor y pedía al Espíritu Santo que le diese un cúmulo de espíritu; y me dijo que se le había dado tanto, que lo lanzó a tierra y al levantarse sintió alzado el costado y una contusión por dentro, la cual le duró mientras vivió".

Luego de fallecer, sus restos fueron examinados y se detectó que su malestar físico se debía a que dos de sus costillas se encontraban separadas de los cartílagos y formaron un grupo visible sobre su flanco izquierdo. También se dice que desde esa experiencia, manifestaba singulares y violentas palpitaciones del corazón y calor extenuante aún en época de invierno.

La "obra de arte" de Neri: "el Oratorio"

Además de realzar sus dotes que lo erigen al estatuto de santo, la iglesia católica reconoce una de sus principales aportaciones: "el Oratorio". Calificado como "obra de arte" por esta institución religiosa, "el Oratorio" en sus inicios se refería al método instaurado por Neri para orar y hablar sobre "cosas espirituales" y "la palabra de Dios", y no al nombre de la congregación. Es pertinente volver a mencionar que Neri siempre se había negado a "fundar cualquier instituto comunitario" y que pese a su oposición es erigido como congregación y se le identifica con su nombre.

En la biografía de este santo se aclara que "es probable que aquello que comenzó como un pequeño cenáculo de iniciados en San Jerónimo, haya querido llamarse con una locución de origen antiguo, 'Oratorio', por ser el lugar de la oración y los encuentros espirituales".

Áspero a la enseñanza metódica de la doctrina cristiana, las "cosas escolásticas", retóricas o "de difícil comprensión", Neri se inclina por recuperar y seguir las prácticas religiosas de la Primitiva Comunidad Cristiana. Éstas consistían en un ejercicio cotidiano y sencillo de discurrir sobre "la palabra de Dios" de una manera "fácil, familiar, fructífera", sin el estudio, manejo o apoyo de libros, autores, escolásticos o escritores. El método consiste solamente en "hablar al corazón", dar lugar "al Espíritu

Santo, que infundía Su virtud en boca de quien hablaba, sin meterse en lo profundo o premeditado".

"El método" es "la sencillez del discurrir sobre cosas espirituales [...] desde una silla, después desde una cátedra y no desde un púlpito". "En este sistema oratorio no hay nada de escolástico, de retórico, de difícil comprensión: hablar al corazón, era el método: 'exhortaciones y fervores más efectivos que espirituales'", eran los así llamados "razonamientos". Felipe no quiso jamás que el Oratorio "entrase en cosas escolásticas", para las cuales –decía-- "en Roma no faltaban escuelas ni cátedras".

Sus intérpretes consideran que el método de Neri demandaba los tres recursos característicos del "sermoneador", cuyo símbolos son "fuego, fe y fierro". El primero se refiere al "fuego para encender el corazón de quien razona". El segundo símbolo alude a la "fe para esperar de quien da el Espíritu, que lo dará aún ahora"; y el tercero se relaciona al "fierro para quitar la propia voluntad y fijar en la santa obediencia de quienes años y años nos han guiado". Por estas y otras de sus características, se considera que "el Oratorio" es esencialmente una "escuela de fervor". Es interesante mencionar que la palabra "fervor" proviene del vocablo latín *fervoris*, que significa "fuego ardiente de la juventud", significado que sin duda se relaciona con los principales convocados por Neri: los jóvenes y los adolescentes (así, en masculino).

Una congregación masculina, de jóvenes "sin problemas económicos"

Como sacerdote, Neri se inicia en la iglesia de San Jerónimo, Italia, y toda su vida se dedica a la confesión, actividad que lo habilita como consejero y guía de quienes acuden a su confesionario; se rodea, sobre todo, de jóvenes y adolescentes: "el tipo de sociedad en la que se mueve y actúa Felipe, es principalmente masculina, de jóvenes la mayor parte, al menos al principio". Debido al tipo de iniciativas y actividades que desarrolla, el Oratorio está dirigido principalmente a este sector de la población. La primera asamblea que se forma en torno a Neri se constituye de personas que él conocía, "convertidos" y jóvenes florentinos, "la mayoría trabajadores de los bancos".

En los inicios del oratorio, los asistentes leían textos de fácil comprensión y luego seguía el comentario de Neri "que tal vez hablaba en estado de exaltación mística". Luego otros tomaban la palabra sin programa ni tiempo determinado.

Entre los tres y cuatro años, su "familia"[38] está constituida por jóvenes dedicados a diversos oficios (tenderos, orfebres, almacenistas, guanteros). El "padre"[39]

[38] En la biografía consultada se aclara que "todo cardenal, pero también algún prelado respetable, tenía su

se rodea de jóvenes sin problemas económicos, que pertenecían a gran parte de la juventud romana dentro de la población económicamente activa y ociosa, esto es, sin pasatiempos.

En su biografía se señala que "la masa de miserables y mendigos, numerosa y creciente que de siempre afligía a Roma y que afluía también de fuera, es una categoría que no consta que haya jamás entrado en la esfera del interés ministerial de Felipe, mientras que otros con sus propias instituciones, los atendían y actuaban egregiamente". Neri, quien no tiene que preocuparse por buscarles una ocupación redituable porque ya contaban con una, los apoyaba para que transcurrieran su día "sin pecados", sobre todo en las primeras horas de la tarde "las más insidiosas contra la virtud".

Pocos años después, el Oratorio comienza a crecer. Neri atrae a su comunidad a un grupo de jóvenes estudiantes de leyes que venían de todas las regiones de Italia y que buscaban ocupar un puesto en la carrera eclesiástica. La mayoría pertenecían a "una clase típica" de Roma: los cortesanos. Todos estos jóvenes abandonan "la vida mundana" y muchos se dedican al sacerdocio.

En su biografía se especifica que sólo atiende a algunas mujeres, a las consideradas de "mala conducta" o "pericolanti". En ese mismo relato se aclara que otras congregaciones, como la de San Ignacio, se ocupan de "colocar" a las mujeres solteras.

Así, muchos de los jóvenes y adolescentes que se acercan a este sacerdote "acuden por simple curiosidad, como un pasatiempo"; y "aquellos que tienen la fortuna de acercársele una vez, no se despegarán jamás de él, y se volverán familiares". La afluencia cada vez mayor de jóvenes provenientes de distintas actividades, comienza a configurar aquello que después se convertiría en "el Oratorio".

Otra de las actividades que distinguían al oratorio de otras congregaciones u órdenes, fue la introducción de música en sus encuentros, práctica que hasta la actualidad se conserva en esta agrupación y que se extendió a toda la Iglesia Católica. En la biografía consultada se afirma que Neri fue el iniciador de incorporar entre los sermones y al final, cantos de motetes latinos e italianos.

'corte', una así llamada 'familia', una hilera de gente de diverso nivel y para distintos cargos".

[39] En la misma biografía se explica que el título de "padre" era común entre los miembros de San Jerónimo y a Neri "le era bastante agradable porque, decía, esto 'sonaba a amor'".

Ser joven católico/a militante

A pesar de que en México gran parte de su población aún se declara católica[40] y que esta situación podría suponer que existe un escenario propicio para las personas involucradas en distintas actividades promovidas por la iglesia católica, los y las jóvenes que participaron, de manera separada, dieron muestras de una situación contraria a esta expectativa, pues ser joven católico/a es militantes es sinónimo de conservadurismo, fanatismo, *santurronería* o *mochez*. Militar en una organización o agrupación de jóvenes católicos es compartir no sólo las creencias y los valores de esa institución (promoverlas y buscar la adhesión de más jóvenes), sino mantener –con determinados matices-- las normas más tradicionales de la sociedad. En lo general, su identidad se construye en relación con los y las jóvenes católicas no militantes y frente a otras personas y grupos religiosos, aspecto que se abordará en los siguientes capítulos.

Se podría considerar que este grupo de jóvenes (mujeres y hombres), cuyo número aproximado de integrantes es de 40, a ese 26% de la población joven de la ciudad de México que, según la Encuesta Nacional de Juventud 2000, participa o ha participado en alguna organización social, asociación u otro tipo de grupo. Y de ese porcentaje, al 53% de las organizaciones formadas principalmente por jóvenes. Forma parte del 24.1% de las y los jóvenes del Distrito Federal que se declararon católicos practicantes.[41] Llama la atención que aunque en este grupo hay una cantidad casi similar de mujeres y hombres, son más las mujeres jóvenes, en la capital del país, que se asumieron como practicantes de la religión católica (28%) con respecto a los hombres (20%).

Así, los integrantes del grupo "Jornadas", por otro lado, pertenecen a esa pequeña minoría de hombres jóvenes que participan en organizaciones o grupos de tipo

[40] Aunque se ha registrado una disminución de personas que en México se declaran católicas, aún es alto el porcentaje de la población que dicen profesar esa religión. Según el Censo General de Población y Vivienda 2000, el 87.99 por ciento de la población encuestada se declaró católica.

[41] La muestra fue elaborada por el INEGI con base en su marco muestral de propósitos múltiples, construido con la información cartográfica y demográfica del *Conteo de Población y Vivienda 1995*. En cada entidad, el instituto conformó cuatro zonas o estratos en los cuales se agruparon todas las localidades según sus características y número de habitantes, a partir de la cual se seleccionaron 54,500 viviendas, donde se entrevistaron a todos los habitantes que estuvieran en el rango de edad de 12 a 29 años y que vivieran habitualmente en viviendas particulares ubicadas dentro del territorio nacional. El cuestionario se integró de dos partes, la primera estuvo conformada por 32 preguntas sobre la composición y características de la vivienda y de la totalidad de los miembros del hogar. La segunda parte consistió en el cuestionario individual constituido por tres módulos; el primero se aplicó a todos los jóvenes e incluyó temas sobre vida familiar, educación, consumos, cultura y tiempo libre; el segundo se aplicó sólo a jóvenes de 15 a 29 años con los temas de hogar propio, noviazgo, sexualidad, unión de pareja, procreación, cultura y participación social, valores y representaciones simbólicas; el tercero abarcó a todos los jóvenes que tuvieran alguna experiencia laboral, estuvieran trabajando y/o buscaran trabajo. En total fueron 173 preguntas de estos tres módulos.

religioso. La mayoría de los jóvenes del Distrito Federal reportaron que lo hacen en agrupaciones de carácter deportivo. Las mujeres jóvenes, en cambio, su participación se encuentra distribuida entre agrupaciones deportivas, estudiantiles y religiosas.

El sacerdote Fernando Escobar ubicó a este grupo de jóvenes en los movimientos parroquiales de la iglesia católica y, a grandes rasgos, lo inscribió en "una línea de reflexión sobre la vida cristiana". La secretaria de la parroquia, Griselda Alanís, aseguró que se dio el caso de que uno o dos jóvenes del grupo se dedicaran al sacerdocio.

El párroco dijo que la mayoría de las y los jóvenes que participan en el grupo tienen "algún problema". Explicó que la población joven de esta zona (de los Pedregales) cuenta "con pocas oportunidades en cuanto su desarrollo cultural" y "tienen problemas de drogas, alcoholismo, violencia" y agregó que también de violencia intrafamiliar.[42]

Es importante volver a mencionar que aproximadamente 40% de la población de "los Pedregales" está conformada por jóvenes y que gran parte de las y los que asisten a este grupo parroquial viven en esta zona; esto es, en la colonia donde se ubica la parroquia y en las aledañas a ésta como Santo Domingo, Los Reyes, Santa Úrsula, San Pablo Tepetlapa, La Candelaria, Ajusco, entre otras.

El párroco aclaró que antes de integrarse al grupo, las y los jóvenes se inician con "un retiro". Este ritual de iniciación consiste en pláticas personales que se dan mediante distintas dinámicas. Se trata, dijo, de "reflexiones a nivel humano".

De acuerdo a la versión de las y los jóvenes entrevistados el ritual consiste en asistir un fin de semana a un lugar determinado para "conocer a Dios", quien les es presentado como "un amigo cariñoso y amoroso" y no como el Dios "vengativo", "castigador".[43] Así que las y los jóvenes que deciden participar en el grupo, se preparan para transmitir su experiencia a otras y otros en los siguientes "retiros" o "jornadas". Los retiros constan de tres días y regularmente son de viernes a domingo. A la transmisión de su experiencia, de carácter espiritual, la denominan "testimonio". La

[42] Según los balances de los indicadores socioeconómicos y culturales de las encuestas practicadas por INEGI, la población joven del Distrito Federal cuenta con mejores condiciones de vida en relación con la del resto de los estados. Esto, además, por el hecho de vivir en la capital del país en donde se cuenta con todos los servicios educativos, culturales, deportivos, así como centros de trabajo. Sin embargo, es necesario aclarar que en esta ciudad confluyen múltiples formas y condiciones de vida. Su configuración urbana (pueblos, barrios, pequeñas "ciudades perdidas", colonias y fraccionamientos populares y de lujo, entre otros) nos muestra un poco de ello.

[43] Estos atributos son concebidos en el "Dios" del antiguo testamento.

secretaria de la parroquia dijo que la labor de este grupo consiste en dar ejemplo o "testimonio de vida", que son "los hechos", para apoyar a otros jóvenes.

Esta informante aseguró que las y los jóvenes fueron quienes denominaron "Jornadas" al grupo, nombre que alude al "retiro espiritual", ya que a éste se le concibe como "una jornada"; esto es, "la jornada es un retiro espiritual".

De acuerdo la secretaria de la parroquia, el grupo cumple "una labor pastoral" o de "evangelización". Sus actividades van desde hacer rifas y vendimia para organizar los retiros y pagar los lugares donde se realizan, hasta organizar conferencias y pláticas sobre distintos temas. Alanís afirmó que el grupo es más activo durante la Semana Santa: "dan pláticas de una semana para la preparación de jóvenes para la cuaresma". Además de que participan en las liturgias, mediante la exposición y explicación de distintos temas; durante las misas convocan a la comunidad a participar en estas actividades.

La informante aclaró que para realizar todas estas actividades "tienen que estar preparados espiritualmente" lo cual, explicó, significa que "tienen que llevar una vida espiritual tranquila, que sepan qué son las Sagradas Escrituras y estar preparados para ofrecer y dar en acción y mente lo que se requiere". Agregó que además tienen que ser "jóvenes sanos" que, según ella, "no den malos ejemplos a otros jóvenes", "que tengan diversiones sanas", "no vagos, drogados o de influencias locas". Se le preguntó que cómo cuáles "influencias locas" y contestó: "drogas, abusos sexuales, hurtos". El párroco consideró que son "chicos con principios", y explicó que son "los principios inculcados por la familia"; es "la educación que te dan en la familia".

Este grupo se reúne una vez a la semana --los sábados por las tardes-- en uno de los salones de la parroquia. Y, en efecto, ahí organizan y preparan pláticas sobre distintos temáticas e instrumentan distintas dinámicas de animación, además de rezos y cantos, algunas ocasiones acompañados por una guitarra. Es pertinente mencionar que en ese espacio donde se reúnen detectamos dos elementos simbólicos o "presencias": un Cristo empotrado en un crucifijo y una pareja en matrimonio. El tamaño de la cruz, que se encuentra colocada dentro de una canastilla de mimbre adornada, es de alrededor de 40 centímetros. Este Cristo en la canastilla lo sitúan en el escritorio que se encuentra cerca del pizarrón del salón; esto es, al frente de las filas de sillas que se encuentran dispuestas para los/as asistentes. Por otro lado, la pareja en matrimonio –que era el padre y la madre de una de las jóvenes integrantes del grupo-- permanece en silencio, atenta a la dinámica del grupo y sentada en unas sillas colocadas en uno de los extremos

del salón a cierta distancia de las y los jóvenes. El grupo se dirige a ésta para pedirles algún comentario o recomendación del tema o asunto que ese día están tratando, la cual a manera de enseñanza moral les proporcionaban. El párroco nos aclaró que "este matrimonio" tiene como "función mostrar las figuras paterna y materna, para que los jóvenes encuentren confianza y compromiso".

Griselda Alanís, quien también es fundadora y directora del grupo de danza folclórica mexicana (bailes regionales) de la parroquia, nos informó que además de este grupo en el templo hay otros grupos integrados por jóvenes: tres grupos corales, conocidos como "jóvenes del coro"; dos grupos de teatro y el de danza folclórica mexicana denominado "San Pedro Teocalli", que es el que ella dirige. Según Alanís estos grupos comenzaron a funcionar antes que el de "Jornadas". Citó como ejemplo el caso del grupo de danza el cual ella formó en 1987.

Este grupo está organizado jerárquicamente, aunque el mismo grupo elige y nombra a sus coordinadores hay un coordinador o coordinadora del grupo y coordinadores de otras actividades como la organización de dinámicas de "animación" y la recolección de fondos para solventar distintas actividades, mediante distintos mecanismos como la vendimia de varios productos (sandwiches, refrescos, dulces).

La principal labor u objetivo de las y los integrantes que llevan más tiempo en el grupo y son los más asiduos, consiste en propagar su religión e integrar a más jóvenes. Ellos y ellas son los que regularmente ocupan los roles principales dentro del grupo. Este grupo se somete a la regla principal establecida dentro de la parroquia --y de la iglesia-- "llevar la palabra de Dios" con los requisitos que ello requiere: contar con los sacramentos que, a su edad, les correspondería: bautizo y confirmación, así como asistir con regularidad a las misas y confesarse. Ellos y ellas mismas se conciben como "elegidos" ya que han escuchado "la palabra de Dios".

Las dos entrevistas con cada uno de los dos grupos que se conformaron para participar se realizaron en sábado; esto es, en el mismo día en que ellos se reúnen. La primera entrevista con los jóvenes se llevo a cabo antes del inicio de la reunión del grupo y con las jóvenes se realizó al término de la reunión. La segunda entrevista con los jóvenes fue a mediodía y, posteriormente, el mismo día, con las jóvenes. Ambas entrevistas fueron antes de dicha reunión. Los y las jóvenes de los dos grupos se dirigieron a la entrevistadora en la segunda persona del singular ("tú), lo cual puede sugerir que la relación entre ellos/as y la entrevistadora tendió a ser horizontal o de mayor confianza.

Solamente participaron los y las integrantes que se interesaron en la entrevista; en total fueron cinco los jóvenes y diez las jóvenes que respondieron a la invitación que la investigadora formuló ante el grupo que estaba reunido el sábado anterior a la primera entrevista. Cabe mencionar que como es voluntaria la asistencia al grupo ésta varía, es por eso que en algunas ocasiones hay 40 participantes y en otras menos de diez.

Por el hecho de militar activamente en una agrupación religiosa, estos y estas jóvenes coincidieron en sentirse criticados y observados por distintos sectores sociales; entre éstos mencionaron a la familia, las amistades y, en general, "la gente" que no ha entendido "la palabra de Dios". Esta situación contrasta con las grandes manifestaciones de fervor religioso que suelen mostrar cotidianamente y en determinadas fechas del año cientos de personas durante diversas prácticas religiosas, rituales y actos de veneración a distintas imágenes del catolicismo mexicano como lo es la Virgen de Guadalupe. Posiblemente esto obedece, entre otras causas y motivos, a los efectos que la separación Estado-Iglesia ha dejado entre gran parte de la población en México.

Pese a esta situación, ambos grupos se mostraron con "convicción" de formar parte de un grupo católico y, en sus respectivos discursos, mostraron coincidencias, divergencias y contradicciones con algunas de las principales posturas políticas, morales y normativas de la iglesia católica relativas a las autoridades eclesiásticas, los sacerdotes, la militancia, las prácticas sexuales (la homosexualidad, el celibato, la virginidad).

El grupo de los jóvenes entrevistados, por un lado, dio muestras de la presión, el conflicto y el dilema que les causan los rasgos sociales atribuidos a la noción "ser hombre", así como con su militancia religiosa, las normas y los postulados establecidos por la propia institución religiosa. Por otro lado, el grupo de las jóvenes se mostró satisfecho y gratificado con los rasgos sociales atribuidos a la condición de "ser mujer", y sumamente crítico frente a la situación en la que concibieron a los hombres en una sociedad a la que calificaron como "machista". Al igual que los jóvenes, manifestaron algunos dilemas con su militancia y ciertas dudas con una de las principales normas establecidas por la iglesia católica: la prohibición de las mujeres para ejercer el sacerdocio.

En resumen: el "ser hombre católico" y el "ser mujer católica" activa (militante) en una organización católica se vive como una condición complicada y difícil y los dos grupos, de manera coincidente, están conscientes de ello. Esta situación incide en que los jóvenes vivan con dilemas y conflictos e, inclusive, con cierto malestar, no sólo su

condición social de "ser hombre" sino de "ser hombre católico". En contraste, las jóvenes consideraron que viven con más facilidad su condición de "ser mujeres" y "ser mujeres católicas" (tanto en el espacio de la iglesia como en el espacio exterior) aunque reconocieron ciertas restricciones.

Así, al tomar la palabra para hablar sobre su condición de "ser hombres" y "ser mujeres" dentro del contexto de la militancia de un grupo católico, estos dos grupos que se conformaron para las entrevistas mostraron muchas de las tensiones que surgen en sociedades como la nuestra que se debaten y entran en contradicción como consecuencia de los diversos discursos que emanan del pensamiento de la modernidad, de los grupos conservadores (como lo es la institución católica) y de los diversos movimientos sociales alternativos que navegan a contracorriente.

Como producto de esta mezcla de discursos que apuntan hacia distintas direcciones –unas en la misma dirección y otras en sentido contrario--, cada uno de estos dos grupos de hablantes construyeron, de manera separada, una figura masculina y una figura femenina que muestran muchas de esas tensiones y contradicciones sociales y culturales que se producen en sociedades como la nuestra. Aunque esas dos figuras, en oposición, fueron concebidas con base en creencias, mitos, valores y normas de la cultura católica, finalmente se trató de figuras construidas con pedazos o múltiples nociones procedentes de discursos sociales, culturales, políticos, científicos y mediáticos tan diversos y distintos –al grado de que algunos se contraponen entre sí--. Ello permitió entrever, en una situación de entrevista, algunos de esos dilemas, conflictos, vicisitudes y malestares latentes en determinados grupos u organizaciones sociales.

Capítulo V

Significaciones de "ser hombre" entre los jóvenes católicos

Entre el sacrificio y el sufrimiento

Características socio-económicas y culturales del grupo entrevistado

El grupo de jóvenes católicos que se conformó para las dos entrevistas estuvo constituido, en total, por cinco integrantes de 17 a 34 años de edad (ver cuadro 1). El de menos edad asistió solamente a la primera entrevista y una vez tomó la palabra. El de más edad se incorporó en la segunda entrevista y se presentó como "consejero" del grupo. Este hablante, a diferencia de los otros participantes, era casado y dijo tener un hijo. La edad de los otros tres jóvenes que participaron en las dos entrevistas fue de 24 --dos de ellos-- y 27 años; los tres dijeron ser solteros.

De acuerdo a los datos que proporcionaron en el cuestionario pudimos saber, además, que pertenecían a familias de clase media-baja del Distrito Federal y que se encuentran entre los sectores de jóvenes de la capital que han alcanzado mayores niveles de escolaridad. Tres de ellos reportaron contar con licenciatura (dos incompleta y uno completa) y uno, con una carrera técnica completa. En este sentido, es pertinente mencionar que en el Distrito Federal se registran los niveles más altos de escolaridad entre este sector de la población (incluidas las mujeres) en comparación con los estados del resto del país (Flores Dávila, 2004: 31).

Tres de ellos dijeron vivir en casa propia y uno en la de un familiar. La casa de dos de ellos se ubica en colonias de esa zona (Adolfo Ruiz Cortínes y Ajusco); uno en Tlalpan y el otro no proporcionó el dato. Ninguno registró poseer un automóvil propio. Dos de los cuatro jóvenes aún vivían con su familia de origen y sólo uno con familiares y el de mayor edad vivía con su actual familia. Dos de ellos informaron que estudiaban y trabajaban a la vez; uno reportó que sólo se dedicaba a estudiar y el otro a trabajar. De quienes trabajaban, dos los hacen como empleados en compañías privadas y uno en un negocio propio. El promedio de los ingresos mensuales de quienes reportaron trabajar fue de cinco mil pesos; esto es, arriba del salario mínimo estipulado en el año en que se aplicaron las entrevistas.

En cuanto su tiempo libre, tres de ellos mencionaron que lo dedican a alguna actividad relacionada con los deportes y sólo uno a leer. En lo general, reportaron tener

una escaso hábito de lectura, solamente uno de ellos registró leer distintas publicaciones durante la semana. Todos se encuentran expuestos a los discursos mediáticos y son consumidores de productos de la llamada cultura de masas (programas de la televisión, películas, música, publicaciones comerciales, entre muchos otros).

La incorporación de estos jóvenes al grupo al cual pertenecían (Grupo "Jornadas") fue por distintos conductos. Dos de ellos fue por invitación de amigos/as y otros dos directamente por integrantes del grupo. Tres recibieron la invitación en la escuela y uno en el trabajo. La mayoría registró tener casi dos años en el grupo. Solamente uno tenía alrededor de cinco años. Ninguno consideró que el grupo tuviera un objetivo "político"; cuatro consideraron que era "religioso" y sólo dos de ellos caracterizaron al grupo como de "autoayuda y ayuda a otros/as".

Cuadro 1
Características socioculturales del grupo entrevistado

Total de participantes	**Edad**	**Estado civil**	**Escolaridad**	**Con quien viven**	**Tiempo de pertenecer al grupo**	**Objetivos del grupo**
5	De 17 a 34 años 1-17 2-24 1-27 1-34	4 solteros 1 casado	2 licenciatura completa 2 licenciatura incompleta 1 carrera técnica completa	3 con familia de origen 1 con familiares 1 con familia actual	1 un año 3 dos años 1 cuatro años	"Religioso" "Autoayuda y/o ayuda a otros"

Particularidades de la entrevista grupal

La primera entrevista la iniciamos en el salón de la parroquia donde sesionan como grupo y la continuamos --a la mitad del tiempo acordado-- en otro lugar colindante a la parroquia.

Tuvimos que salir del salón asignado ya que el vigilante informó a los jóvenes que era la hora de cerrar las puertas de la parroquia, por lo que nos trasladamos en la búsqueda de un lugar y sólo encontramos un local de comida abierto (una lonchería). Debido a que ya estaba oscureciendo, requeríamos un lugar con luz y donde pudiéramos sentarnos para continuar con la entrevista. También a la investigadora le interesaba que no se alterara la dinámica.

La segunda entrevista la iniciamos en un salón contiguo al espacio donde se reúnen y la seguimos en el jardín colindante a la parroquia porque el mismo vigilante les indicó que iban a ocupar el salón donde nos encontrábamos; era más temprano y

había suficiente luz natural. Esta situación imprevista molestó al joven que se ocupó de negociar el lugar con el vigilante. En las dos ocasiones hizo explícita la relevancia que le estaban otorgando a las entrevistas pues expresó que el vigilante ignoraba "la importancia" de la actividad que estaban realizando.

Por otra parte, resultó interesante que al cambiar el espacio donde se inició la primera entrevista introdujeran temas y formas de expresión que posiblemente no habrían surgido en los salones de la parroquia (en la lonchería introdujeron el tema de la homosexualidad y "el hombre homosexual"; además, se dijeron intrigados por lo que jóvenes homosexuales puedan pensar de ellos por "estar metidos en la iglesia").

Al término de la primera entrevista, uno de ellos agradeció a la entrevistadora que los haya escuchado pues mencionó que regularmente se van "cuando empezamos a hablarles así de Dios, de amor, de nuestros ideales".

Tres de los hablantes trataron de definir la situación de la entrevista. El joven que valoró como "importante" la entrevista, manifestó inquietud en cuanto saber si habían tocado los temas que me interesaban y aclaró "a lo mejor nada más le quisimos dar una minijornada orita en la tarde todos". Otro de los jóvenes dijo que había sido "terapéutico", y reiteró que había sido una "terapia". Uno más afirmó que se sorprendieron "cuando nos pediste que definiéramos algo". Como lo mencionamos en el capítulo III, únicamente formulamos una pregunta; esto es, en ningún momento se les pidió que definieran algo; fue en la segunda entrevista cuando les solicitamos que aclararan algunos términos o palabras que habían introducido en sus enunciados ("ustedes mencionaron 'mochos', 'santurrones', me podrían explicar cómo es eso"). En esa entrevista, cuyo objetivo era captar las resonancias provocadas por lo dicho en la primera, la entrevistadora les pidió que hablaran sobre sus experiencias como católicos, que expusieran cómo es eso de ser hombre católico y que, incluso, se remontaran a su pasado; esto es, antes de integrarse al grupo. Esta pregunta la formulamos con el propósito de que ellos reflexionaran sobre la categoría "hombre" vinculada con la categoría "católico".

Reacciones frente a la pregunta

En este grupo, el enunciado "¿cómo es eso de ser hombre?" causó cierta sorpresa pues entre ellos comenzaron a mirarse con cierta extrañeza; uno expresó "híjole, 'ser hombre', es algo como decía ¿no?, falta ¿no?, para que..."; el hablante no concluyó y soltó una carcajada.. Resulto interesante que este grupo de jóvenes titubeara,

posiblemente porque relacionaron la noción con las responsabilidades y la calidad "ser padre" porque al reponerse de la sorpresa que les causó la pregunta formulada, el hablante que tomó primero la palabra –que fue el que respondió "falta"-- recurrió a la figura paterna para comenzar a hablar sobre dicha noción. Así, a partir de esa figura los demás participantes lo siguieron y, juntos, comenzaron a elaborar sus nociones sobre "ser hombre".

Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora

Las dos entrevistas se transformaron en una conversación entre ellos y se constituyeron en un espacio de reflexión e interacción en donde existían diferentes tipos de reglas que lo regían. Las reglas estaban configuradas por el marco institucional de la parroquia, por las reglas que la entrevistadora introdujo y otras reglas que se crearon en el momento de la interacción, relacionadas con la dinámica grupal de los jóvenes y la dinámica de la propia entrevistadora. En este grupo la expresión de las ideas se enmarcaron dentro de los límites establecidos por postulados o enunciados conocidos de la religión católica (sus normas, reglas, creencias y prácticas). La forma de abordar los temas lo hicieron tomando como referencia frecuente a "Dios", postulados de la religión, normas y valores de la cultura católica. El discurso grupal estuvo impregnado de esas referencias.

Los tonos usados de voz, risas y carcajadas, movimientos, posiciones corporales y palabras emitidas durante las entrevistas remitían constantemente a cierta solemnidad debido al control de todas estas expresiones verbales y no verbales que se reflejaba en sus rostros de alegría y de "pasión"; a manera de lo que en estos grupos suelen considerar "estar en comunión con Dios"; porque parten del principio de que "Dios está en todas partes", es un ser omnisciente y omnipresente que todo el tiempo los mira, los oye y los guía. Además cabría recordar que una de las indicaciones tanto de los sacerdotes como de otros adultos creyentes (entre ellos los progenitores) es que "es la casa de Dios" y que por ello se tiene que respetar. Por lo tanto, la situación de sus reuniones se caracteriza por una especie de estado de éxtasis o iluminación. Y ese "estado interior" predispuso a los hablantes a dar muestras de apasionamiento y alegría por ser transmisores de las enseñanzas y "la palabra de Dios", mediante lo que, uno de ellos, llegó a concebir parecido a un "testimonio de vida" o "una minijornada". En apariencia, había libertad de expresión y una participación activa pero en función de sus creencias y prácticas religiosas. Así, que podemos considerar que en las dos entrevistas estuvieron presentes la mayoría de las reglas establecidas en el grupo. Con las jóvenes

fue más constante y evidente, pese a que la segunda reunión la realizamos en el jardín colindante como expondremos en el siguiente capítulo. Con los jóvenes en algunos momentos, de acuerdo a los lugares y los temas, se alteraba la solemnidad; en cambio, ellas procuraban mantener su candor y su pudor o recato.

En la siguiente parte de este capítulo, continuaremos con el análisis de las entrevistas.

Nociones sobre "ser hombre católico"

La "conversión": de "rudos" a "técnicos"

En este grupo emergieron múltiples significaciones sociales sobre "ser hombre católico"; entre las representaciones y creencias más relevantes –ya que correspondieron a dos de los principales lugares desde donde hablaron como militantes católicos-- fueron las de concebir al "hombre católico" como un hombre *converso* y "técnico". La primera **creencia** alude al proceso de beatificación o santificación de una persona (a los santos); la segunda corresponde a **nna representación** en cuanto el "deber ser" pues alude a uno de los bandos de la lucha libre: los "técnicos".

Estas dos nociones –las cuales emergieron de las oposiciones "antes" de "ser hombre católico" militante *versus* "ahora" o "después" o "ahora" de serlo y "afuera" del grupo *versus* "adentro" de éste-- fueron incorporadas por uno de los dos hablantes que se erigieron como líderes del grupo para ilustrar el proceso de "cambio" a "una nueva vida como católico".

Dichas ideas o representaciones surgieron cuando el participante se refirió al proceso de "desprendimiento" –como él mismo lo concibió o denominó-- del uso de la violencia física para la resolución de conflictos y en juegos de competencia. En este sentido, fue interesante que el hablante, al introducir la representación de ser hombres *conversos* y "técnicos", tematizara sobre la violencia y la competencia ya que corresponden a dos de los principales rasgos tradicionales atribuidos al "hombre", asociados con su fuerza física natural y/o desarrollada.

Cuando el hablante --quien mencionó que practicaba judo y se concibió como "muy" o "bastante violento"—comenzó a explicar la idea de la "conversión", introdujo la noción de ser "técnicos" proveniente de una imagen de oposición de la cultura popular, específicamente, de la lucha libre:[44]

[44] Como se recordará, en este deporte-espectáculo o, siguiendo a Barthes, en este "deporte falseado" se enfrentan dos bandos: los "rudos" *versus* los "técnicos".

Roberto:* hay algo aquí en la religión católica y que lo manejan muchos [...] que es la conversión; soy rudo, era un cabrón, paso del lado de los técnicos, ahora ya soy técnico, ese cambiar de lados, cambiar de bando, es una conversión [...] es una nueva vida como católico como cristiano...

El participante describió la imagen del de "antes" (el "rudo" o "cabrón") como aquel que se enorgullece de golpear "a un tipo"; en tanto que a la imagen del "ahora" (del *converso* y "técnico") lo esbozó como aquel que se encuentra en un proceso de autoanálisis, que ha adquirido conciencia –característica o rasgo que retomaremos posteriormente-- y que, a partir de ello, se recrimina o muestra arrepentimiento de sus acciones, se conmueve y hace empatía con su víctima:

Roberto: ya empiezas a autoanalizarte (...) ahora es (da un fuerte palmazo) ya tienes una conciencia de que si antes agarrabas a llegar a golpear a un tipo y antes (exclama) ¡uuuh!, le dí en la torre, no, ahora es "¿cómo hice eso?, ¿por qué no me quede callado? [...] él está llorando, está triste y yo estoy también triste"...

Para el participante "el hombre católico" (el "técnico" y *converso*) es una figura que respeta las reglas, en oposición al "hombre católico" ("rudo" y *no converso*) que las transgrede o no las respeta; es aquel que saca ventaja del uso de la violencia para ganar.

El mismo hablante aclaró que si bien se "desprendieron" de la violencia, no así de la competencia. Considero que a este rasgo le añadieron --como hombres *conversos* y "técnicos"-- un "matiz"; ese "matiz" consiste en que ahora compiten con "conocimiento":

Roberto: es el matiz ¿no?, que hace la diferencia, o sea, tú compites [...] en otro campo, pues el chiste es a ganar ¿no? Yo me acuerdo que me decían "éntrale y cuando le entres pégales, para que ya lo puedas tirar", ahora ya sabes que no es así, ahora sabes que "o pégale y éntrale así para que se le tuerzan las rodillas, o éntrale así, y tu cuate, oye sí, lo haces por ganar", pero ahora ya que compites con ese conocimiento [de que] ya no es así, ya compites con tintes, que has aprendido...

---

* No son los nombres originales de los entrevistados.

Sobre la competencia fue interesante que, en otro momento de la entrevista, otro de los participantes concibiera la idea de "la superioridad" --de la fuerza física— como un **"deber ser"**:

> **Helio**: esa necesidad de demostrarlo, esa necesidad que impone, tal vez, desde una familia "sí sí, sé cabrón, cuídate de ser chingón"

Los dos hablantes más que cuestionar la fuerza física como una característica "natural" del "hombre", reconocieron que la competencia y otras prácticas sociales entre los hombres es un *deber ser* impuesto o inculcado socialmente, incluso por la familia, para *demostrar* que se es "hombre" o *más hombre* frente a otros hombres:

> **Helio**: fumando, tomando, este, peleándome, este, teniendo muchas viejas, teniendo mucho sexo, todo en exceso ¿no?, pues de esa manera a mí me enseñaron, este, me ha enseñado la sociedad y ¿por qué no decirlo?, desde una familia a que así debería de ser

De esta manera, dos de las primeras nociones o representaciones que emergieron sobre "ser hombre católico" militante *versus* no militante fueron *ser conversos* y "técnicos", asociados con dos rasgos sociales atribuidos al "hombre": la violencia y la competencia. Estos rasgos están relacionados, a su vez, con otro de los principales rasgos físicos con los que se suele caracterizar *la naturaleza* del "hombre": la fuerza física. Como se verá más adelante, este rasgo jugó un papel importante en los rasgos sociales atribuidos al "hombre".

Por otra parte, resultó interesante que el hablante que introdujo las ideas de que "el hombre católico" militante es *converso* y "técnico" reconociera que la respuesta común a un acto violento (el desquitarse) proviene de "un proceso cultural". Con esto, este participante sugirió que la acción de desquitarse es otra forma del **"deber ser"** del "hombre" esto es, una representación más de "ser hombre". Así, lo expuso: "como dice alguien, es un proceso totalmente cultural; yo tengo que desquitarme".

Cuadro 2
Representaciones sobre ser hombre católico
Antes/Después
Afuera/Adentro

"Rudo" o "cabrón"	**"Técnico" o "converso"**
- No respeta las reglas - Compite sin "conocimiento" - No tiene conciencia - Usa la violencia - No muestra arrepentimiento - No se conmueve - No hace empatía con su víctima - Se desquita - No se autoanaliza	- Respeta las reglas - Compite con "conocimiento" - Tiene conciencia - No usa la violencia - Muestra arrepentimiento - Se conmueve - Hace empatía con su víctima - No se desquita - Se autoanaliza

De "cabrón" a "santo": "el caso de San Agustín"

Por otra parte, fue relevante que el participante que introdujo las ideas del "hombre católico" como *hombre converso* y "técnico", poco después incorporara –entre frases entrecortadas-- una de las principales creencias del catolicismo: la **creencia** de la redención.

Esta creencia emergió de la oposición "antes" de la "conversión" *versus* "después" de la "conversión" y cuando puso como ejemplo "el caso" de uno de los santos que, según él, llevó una vida polémica antes de convertirse en santo; se trata del caso de San Agustín a quien, en su relato, identificó como "romano":

> **Roberto:** el caso de San Agustín, no sé si ustedes lo conocen, San Agustín era un romano, así que, imagínate los romanos, mujeres, niños y viejos, no no, San Agustín era otra cosa [...] San Agustín era así como (exclama) ¡iii!, pero llega su conversión, ay, San Agustín se vuelve [...] era un tipo de cabrón [...] aquella persona que creía que [...] que el celibato [deja la información inconclusa] San Agustín fue uno de los hombres más queridos, claro, después de que probó de todo ¿no? (ríe: ja ja ja), es más fácil, o quién sabe (ríe: ja ja ja)

Así, surgió surgieron las **creencias** del "hombre católico" como *converso* y, además, *redimido* que de "cabrón" pasó a ser un "santo" o de "rudo" a "técnico". De acuerdo a una versión oficial de la iglesia católica,[45] dicho santo tuvo "problemas" para

[45] Esta información fue tomada de la página "Las siervas de los corazones traspasados de Jesús y María";

inclinarse por "la castidad" impuesta por la institución confesional para ordenarse como sacerdote. La vida de San Agustín es caracterizada por haber llevado "una vida licenciosa" ("disoluta", sin "decencia" y "sin pudor"), hasta los 32 años de edad; incluso, se registra que procreó un hijo producto de una relación amorosa "ilegal".[46]

Tenemos "conciencia"

Uno de los **rasgos** más destacados que estos hablantes le atribuyeron al "hombre católico" militante del Grupo "Jornadas" fue la idea –como mencionamos-- de que es "consciente" no sólo de sus acciones, sino de lo que ocurre en el exterior, del tipo de sociedad que los "envuelve".

> **Manuel**: estamos conscientes ¿no?, de lo que estás pasando fuera ¿no?, desde nuestro punto de vista católico o cristiano [...] podemos hablar de muchos temas ¿no?, o sea, hablamos de temas de drogadicción, de sexo, de todos los temas que pudiera haber, tenemos esa conciencia de la sociedad que nos envuelve ¿no?, y tratamos tal vez de transformarla a la medida de nuestra posibilidad

El participante sostiene que la "conversión" o militancia en un grupo católico no implica aislarse del mundo exterior y estar ajenos a problemáticas relacionadas con el sector de jóvenes, porque uno de los objetivos del grupo consiste en *transformar a la sociedad*. Con esta idea el hablante aludió a la doctrina social de la iglesia católica y, por tanto, a su militancia. Así, este participante dibujó al joven de "Jornadas" como un actor social que no sólo se ocupa de labores de evangelización y de las problemáticas comunes de sus pares, sino de *transformar* a la sociedad "en la medida" de sus posibilidades. En este sentido aclaró que "siempre hay un respaldo de lo que vamos a hacer allá afuera".

Por otro lado, en alusión a la filosofía que siguen los sacerdotes de la iglesia donde opera el grupo, el mismo hablante explicó que su labor de evangelización o de reclutamiento no se basa en lo que dice "la Biblia" (como lo hacen otros grupos religiosos de jóvenes como los "Testigos de Jehová" o los evangelistas),[47] sino en sus

---

www.corazones.org

[46] En la fuente consultada se aclara que la principal obra del santo, *Confesiones*, "hace las delicias de 'las gentes ansiosas de conocer las vidas ajenas, pero poco solícitas de enmendar la propia', no fue escrita para satisfacer la curiosidad malsana, sino para mostrar la misericordia de que Dios había usado con un pecador y para que los contemporáneos del autor no le estimasen en más de lo que valía".

[47] Los y las jóvenes que militan en grupos como "Los testigos de Jehová" y los evangelistas salen a las

"vivencias"; esto es, no se concibieron comos *pregoneros* de las Escrituras sino como copartícipes de sus "vivencias":

> **Manuel**: si nos preguntan un tema específico, pues no llegamos "ah, mira, la Biblia dice, versículo", no no no, o sea, yo te digo que si platicaras con muchos chavos que estamos aquí en el grupo te dirían vivencias, esas vivencias que tuvieron reforzada en Dios

Esta forma de practicar su labor de evangelización alude a la filosofía instrumentada por Felipe Neri, a cuya orden --*los oratorianos*-- pertenecen los sacerdotes de la parroquia en donde opera este grupo, como mencionamos en el capítulo anterior.

En este mismo sentido, acorde con la filosofía católica relativa a sus concepciones sobre la humanidad, se concibieron --en otro momento de la entrevista— como "hombres" *imperfectos*, *débiles* y "con problemas" ("por eso estamos aquí").

"No somos mochos"

Por otro lado, rechazaron pertenecer a grupos concebidos como de "santurrones" o "mochos", idea o imagen –expresó uno de ellos-- que suele tener "la gente" de ellos al verlos "pasar a misa". El hablante que introdujo este tema, consideró que son señalados, rechazados y juzgados al atribuirles comportamientos con los que ellos, dijeron, no concordar o no practicar:

> **Manuel**: la idea que tienen de nosotros cuando nos ven pasar a misa "ahí va el santurrón, ahí va el mocho y ahí [...] ¡vete!" ¡jijo!, "si lo vieran cómo es su comportamiento con su familia, si lo vieran que le pega a Perenganito"

En realidad, la imagen de "mochos" o "santurrones" que comúnmente se suele tener sobre este tipo de grupos fue ambigua entre estos jóvenes al mostrar cierta inquietud cuando la entrevistadora les pidió que describieran a este tipo de personajes; entre risas y bromas lo personificaron como aquel que "no le entra al desmadre", "no chupa", "no se droga", "no hace cosas malas", "deja el reventón por el grupo" y "siempre está hablando de Dios".

---

calles y van tocando puertas con la finalidad de reclutar a más personas; llevan consigo folletos ilustrados y una de las frases usuales con la que suelen interpelar a las personas es "¿lee usted la Biblia?"

Posiblemente la risa --y las miradas entre ellos-- se debía a que se reconocieron en esa representación, incluso, uno de ellos refiriéndose a otros de sus compañeros en tono de broma dijo: "el Ismael". De esta manera, frente a su rechazo inicial esta imagen quedó ambigua pues su respuesta verbal y gestual a la pregunta sugirió la idea "así somos".

Cuadro 3
Representaciones y creencias del hombre católico militante

El "mocho o "santurrón"	**El hombre católico del Grupo "Jornadas"**
"No le entra al desmadre" "No chupa" "No se droga" " No hace cosas malas" "Deja el reventón por el grupo" "Siempre está hablando de Dios"	Se sabe: Imperfecto, débil y "con problemas"

Seguimos "un estándar"

Comúnmente se cree que los y las católicas siguen proyectos de vida convencionales de la edad adulta (casarse, formar una familia y procrear hijos); esta idea fue introducida por uno de sus integrantes quien los concibió como proyectos que corresponden al "hombre estándar":

> **Manuel**: cuando tomé mi jornada, yo tenía 20 años, ya entrado en los 21 [...] me cuesta trabajo recordar cosas exactamente [...] de cuál era la línea que seguía a lo mejor como hombre ¿no?, a lo mejor como hombre [...] tenía en la cabeza o tenía en mi corazón [...] el hombre estándar ¿no? [...] de decir "bueno, el hombre [...] debe de empezar [...] una carrera universitaria [...] y entrar a esa carrera universitaria, este, pues, no sé, practicaras deportes, y la novia, tendrás este, tu familia, terminarás [...] tendrás una compañía, te casaras, tendrás hijos" (da un palmazo), o sea, como que es un estándar

Para este joven esos proyectos de vida "estándar", por sí mismos, no tienen la capacidad de hacer sentir "completo" y "feliz" al "hombre" católico. De esta forma, para el joven, "la jornada" es la que les da "sentido" a esos proyectos; ese sentido son la "pasión" y "el testimonio", dos nociones asociadas, nuevamente con la cultura católica.

Manuel: a lo mejor, sigo en el mismo estándar, pero [...] lo que sí modifica la jornada es que, en mi caso, te ayuda a vivir, a lo mejor con un poco más de pasión lo que estás haciendo ¿no?, que le das ese sentido [...] si pusiera un ejemplo diría "bueno, en una carrera universitaria, sin jornada, si nunca he tomado jornada y ya pues terminó la primaria y la secundaria, y después ¿qué?, la prepa, y después qué, pues este, la universidad, después qué, la maestría, y después el diplomado o el doctorado y bla-bla-bla-bla" [...] seguiría así la cadena [...] de mi vida y nunca encontraría el testimonio [...] entonces, a través de la jornada y con el mismo ejemplo, yo te diría "bueno, terminé mi universidad y me sentí feliz ¿por qué?, porque a lo mejor ya no era objetivo, ya nada más era seguir en la vida ahí rodando y rodando hacia delante" [...] si no [que ahora] es terminar, sentirte completo, sentirte feliz, yo creo que eso es parte de lo que me ha proporcionado la jornada, encontrarle sentido a eso que he seguido

Así, este participante sugiere que esas dos imágenes son las que dan "sentido" al "hombre católico estándar".

Juzgadores, críticos y... desobedientes

Otras **imágenes** que emergieron sobre su personificación como jóvenes católicos –producto posiblemente del autoanálisis y de la "conciencia" que dijeron practicar y tener sobre sí mismos y en su actuación frente a los otros-- fue la de juzgadores, críticos y desobedientes o rebeldes, al mostrar su desacuerdo cuando la jerarquía y los sacerdotes católicos transgreden normas impuestas por la propia iglesia y controvertidas como lo es el celibato.

Estas imágenes surgieron cuando manifestaron, nuevamente, su preocupación sobre la "idea" que de ellos pudieran tener otros grupos de jóvenes –como los grupos de gays—y quienes vieron la película mexicana *El crimen del Padre Amaro*.

Estos aspectos los introdujeron cuando expresaron su interés por una supuesta posibilidad de que los jóvenes gays pudieran pensar que su grupo, por estar "metidos en la iglesia", están "en contra" de ellos (debido a que esta institución "no aprueba" la homosexualidad: "tu homosexualismo", aclaró uno de ellos). Asunto que, luego, se derivó a la película mencionada ya que afirmó que con la proyección pública de la cinta estaba "de moda tirarla a la religión".

De manera sorpresiva, el hablante que introdujo el tema de la película defendió la temática central del *film* al sostener que en ésta no se criticaba "a la religión" sino "a las autoridades clericales" y –dijo-- "por eso se ponen tan 'chuchas' porque saben que la

han regado".

Este hablante incorporó el tema central de la película (el celibato), recurriendo a la escena en donde el personaje principal de la película ("el padre Amaro") inquiere al personaje que precisamente transgredía esa norma sobre la posibilidad de que el celibato fuera "opcional":[48]

> **Roberto**: hay un comentario asi como que del padre Amaro que dice "oiga padre Benito ¿y no seria todo más sencillo si el celibato fuera opcional?", y contesta el padre Benito, dice, "son pendejadas" (ríe: ja ja ja) el padre Benito era un canijo

Por la expresión que se encuentra al final de este fragmento se podría interpretar que el hablante comparte la postura de quienes se oponen a que los sacerdotes transgredan el voto de castidad, norma impuesta por la jerarquía católica como requisito para los hombres que desean obtener u ocupar ese cargo o nombramiento.

Resultó interesante, por otra parte, que este hablante no sólo haya introducido esta cinta para criticar las inconsistencias o contradicciones de los clérigos en cuanto transgredir normas establecidas por la iglesia como el celibato (y que se haya erigido como un juzgador de las propias autoridades eclesiásticas), sino que pese a la advertencia lanzada por la jerarquía católica de excomulgar a las y los feligreses que acudieran a verla haya revelado abiertamente y frente a sus compañeros, que él la vio y que además haya invitado a todo "buen católico" a verla para, de esta manera, tener un argumento para recriminar determinados actos de los clérigos:

> **Roberto**: y yo como les dije, ahí no hay como tú, como tú buen católico, tienes que ir a verla para ¿por qué?, para que te des cuenta y para que no te platiquen y para que en un momento digas "oyes, sabes qué clero, pues está pasando esto en la iglesia ¿pues qué pasó?, algo tienes que corregir, algo tienes que hacer para que no se cierre tu tienda"

[48] En esta cinta, dirigida por Carlos Carrera, el párroco del pueblo (el padre Benito) sostiene relaciones sexuales con la dueña de una fonda, quien es la madre de la joven que posteriormente sostendrá esa mismo tipo de relación con el protagonista principal de este melodrama. En esta escena, Amaro le pregunta al padre Benito su opinión sobre el celibato, frente a otros dos sacerdotes que se encontraban en ese momento. El párroco le responde, de una manera ambigua, que es "una pendejada". Por la manera en que el personaje responde podría interpretarse que estaba descalificando esta norma y quizás, por la expresión que utilizó, su intención fue, también, la de desactivar rápidamente una posible pérdida de autoridad que podría haber provocado la pregunta que Amaro le hizo en la escena donde él (el padre Benito), estaba recriminando a otro de los curas presentes sobre el rumor de que estaba apoyando a grupos guerrilleros de la región.

Esta muestra de desobediencia o rebeldía, expuesta por el hablante, sugiere que la militancia no sólo los mantiene constreñidos a las normas y los valores morales promovidos por esa cultura, sino los habilita o les otorga el poder para erigirse como jueces y críticos de la misma frente a quienes las transgreden, incluidas las autoridades eclesiásticas y los clérigos.

"Lo bueno" y "lo malo"

Cabe mencionar que el título de esta cinta ya había sido mencionado por el mismo participante luego de que otro de sus compañeros había concluido el relato sobre el joven y la joven que se habían quedado dormidos en la misma cama –aspecto que trataremos a continuación. En esa ocasión, el participante habló sobre la existencia de "lo bueno" y "lo malo"; "es decir --aclaró— de las buenas obras (y) de las malas obras". Relativo a esto, dijo que en este grupo, "cuando tú haces algo malo aquí, existe algo que se llama remordimiento".

Con esta expresión el joven aludió, con base en la dicotomía bueno/malo, a una de las formas de control psicológico promovido por la cultura católica e inculcada e interiorizada por las y los sujetos expuestos a esa cultura: la culpa. Este fenómeno o fantasma psicológico (que alude a lo moral) es una de las estrategias que esa institución confesional suele utilizar para controlar el comportamiento de la población que mantiene cautiva.

El modelo ideal de "ser hombre"

En este grupo, la figura paterna se configuró como **el modelo ideal** de "ser hombre", lo cual coincide con el origen patriarcal de esta confesión. De manera específica, uno de los hablantes se refirió al "padre católico"; otro al "hombre de carácter".

El hablante que introdujo el primer modelo, lo idealizó a tal extremo que introdujo las imágenes del "padre hebreo" y de "San José" (a quien, por cierto, confundió con Cristo). Así, entre las principales significaciones sobre "ser hombre" comenzaron a emerger algunas de sus **creencias** articuladas con la noción "ser padre": el *sufrimiento* y el *sacrificio*. En cambio, el joven que introdujo al "hombre de carácter" fue para hablar del "hombre que existe" y para recriminar a las mujeres que no cumplen con el papel secundario que, según el mito dominante de la creación, le corresponde (este tema se aborda después). De esta manera, para una clara exposición de este tema, comenzaremos con los rasgos atribuidos al primer modelo debido a que el segundo

modelo surgió de una discrepancia motivada por la idealización de la figura paterna.

El joven que introdujo al "padre", específicamente al "padre católico", como el modelo ideal de "ser hombre" partió –para describirlo-- de uno de los rasgos físicos más típicos atribuidos al "hombre": *la fuerza física.*[49] Esta diferencia física del "hombre" con respecto a "la mujer", surgió cuando dicho participante introdujo sus nociones sobre las diferencias entre "un niño" y "una niña". En este ejemplo, en lugar de considerar sus características corporales tomó como referentes determinados movimientos o acciones corporales (correr y brincar) y, a manera de epílogo, la demostración de su fuerza física:

> **Roberto**: en tu posición de niño, tú ves una niña y como niño no la ves diferente, pero te empiezas a dar cuenta que eres diferente cuando corres más rápido que ella, cuando saltas más rápido que ella, cuando eres más fuerte que ella

El hablante, colocándose en el lugar social como "niño", aclaró que no veía ninguna diferencia física o corporal entre "una niña" y "un niño", por lo que –dijo-- las diferencias emergen a partir de que "el niño" comienza --supuestamente por sí mismo-- a *comparar*, *medir* y *calificar* determinados movimientos corporales asociados con la fuerza. Esto es, "el niño" frente a "la niña" no se define por las características corporales sino en las habilidades de los cuerpos. En este fragmento, el hablante recurrió a la experiencia visual como una forma de argumentar o suponer que las diferencias entre los sexos --al igual que la mirada-- son ajenas a las mediaciones culturales o sociales.

Así, asociado con la fuerza física, el hablante mencionó como atributos sociales del "padre católico": la responsabilidad, el *sacrificio* y el *aguante*. Colocándose en el lugar social como "hombre católico", expuso:

> **Roberto**: el hombre por ser el más fuerte, por ser el más apto físicamente [...] tú como hombre ya sientes esa responsabilidad de decir: yo, como hombre católico, en verdad, yo siento una responsabilidad de decir: yo, sobre mis hombros llevo una familia, llevo una esposa, llevo, es más, a lo mejor estoy mal ¿no?, sobre mis hombros llevo la comisión de otros, de los católicos [...] yo sé que como más fuerte, como hombre que se puede sacrificar, como hombre que pueda aguantar las desveladas

[49] Cabe mencionar que de este rasgo provienen los estereotipos que propagan que "el hombre es fuerte" y "la mujer es débil" o "el sexo débil". Este estereotipo fue mencionado, en tono de burla, entre el grupo de jóvenes católicas.

En este fragmento del discurso emergieron, nuevamente, expresiones prototípicas del discurso católico: "en verdad", "sobre mis hombros" y "sacrificar". Estas frases nos remitieron a una de las figuras emblemáticas más importantes de la cultura católica o cristiana: Jesucristo, cuyos enunciados y acciones trascendieron y se convirtieron en uno de los principales elementos del discurso y el simbolismo cristiano o católico. Habría que recordar que su crucifixión representa, en la cultura católica, el máximo símbolo del sacrificio por la humanidad. Al introducir estos atributos, el hablante constata la familiaridad que tienen con este discurso recordado, sobre todo, durante la semana santa.[50]

El padre que enseña, trabaja, provee y ama

En otro momento de la entrevista, el mismo hablante introdujo varios de los **estereotipos** y papeles tradicionales que "el hombre", en el rol de "padre", suele desempeñar al interior de la familia porque, según el participante, *sabe* "que es el más fuerte":

> **Roberto**: tu papá como hombre... se pone a desarmar el carro, y pues ahí le echas la mano, "voy a desarmar el carro o cualquier otro carro"... el papá agarra y le dice "oye gordita vente" el que le ayuda a cargar las muñecas, "oye gordita ¿tienes frío?, te bañas con agua caliente"... que va y que cuida al hijo y cuida a la hija, y siempre es el que saca esa parte... porque sabes que es el más fuerte

En este fragmento el participante sugiere que el "hombre" o el padre posee una extraordinaria habilidad (pues *desarma* no sólo su carro sino "cualquiera"). Este rasgo alude a una de las condiciones socioeconómicas de los integrantes de este grupo (media baja), pues son hombres que habitan en colonias populares de la ciudad de México quienes suelen reparar sus vehículos.[51] Además de esa habilidad, se desvive por la hija (más que por el hijo) a quien colma de cuidados y atención pues, inclusive, le ayuda a

[50] Una de las informantes reveló que este grupo se prepara y es más activo durante la Semana Santa, por lo que el discurso sobre el proceso del sacrificio de Jesús lo conocen y lo utilizan con facilidad.

[51] Mediante un recorrido que se realizó entre las colonias donde se ubica la parroquia y donde la mayoría de ellos habita, es común ver a hombres reparando sus propios automóviles e, incluso, desarmar algunas partes de la unidad (el motor, la caja de velocidades, etc.). Esta práctica la realizan porque carecen de una solvencia económica suficiente o porque sus vehículos corresponden a modelos no muy recientes. Sin embargo, como esta práctica comúnmente es realizada por hombres y no por mujeres, bien podría corresponder a uno de tantos rituales típicos de los hombres que pertenecen a determinadas clases sociales y que surgen en las acciones y la convivencia cotidiana.

cargar las "muñecas". Con esta imagen, es posible que el hablante aludiera a la idea de que a "la mujer" se le debe brindar mayor cuidado y protección.

Esta idealización de la figura paterna fue reiterada por el hablante con una **imagen** del "padre hebreo", imagen que –según su versión-- era admirada por "los romanos", los "conquistadores" del pueblo hebreo:

> **Roberto**: el papá, desde chiquito tomaba al niño y se lo llevaba al campo, le enseñaba a trabajar, y el chamaco ya andaba trabajando, y cómo debía ser con sus hermanitas, que tenía que cuidarlas [...] el papá cómo llegaba con la mamá y era amoroso, cómo las cuidaba, cómo él iba y se partía el alma en el sol... para llevarle el alimento, y a los romanos les llamaba la atención mucho eso

Con esta viñeta –que tiene ciertas evocaciones con el relato anterior-- el hablante ilustró no sólo el ideal de "ser hombre" (la figura paterna), sino también el modelo ideal de familia de la cultura occidental (la nuclear) así como los **papeles convencionales** asignados a cada uno de los integrantes de la familia y la organización familiar. En esta imagen el participante muestra al "hombre" --en los roles de padre y esposo-- como el que inicia y enseña al "niño" a trabajar, a "cuidar" y ser "amoroso" con las mujeres ("las hermanitas" y "la mamá"); en suma, a ser el protector y proveedor de la familia.

Y no sólo introdujo un relato o una imagen del "padre hebreo" para ilustrar la idealización del "padre", sino recurrió a una versión iconográfica de *La sagrada familia*. De esta versión,[52] el hablante destacó la imagen de San José (al que identificó como "Cristo") cargando al "niño" (Jesús) y abrazado con "la mamá" (la virgen María) y, con base en esas acciones, interpretó: "ves un cuadro de felicidad, de la mujer es delicada, bonita; el hombre es fuerte".

---

[52] Exactamente no sabemos a qué pintura se refería el hablante ya que hay una gran variedad de versiones de *La Sagrada Familia*. Uno de los cuadros más conocidos es el de Murillo, titulado *La Sagrada Familia del pajarito*, elaborado por dicho pintor alrededor de 1650. En esa representación iconográfica se ve a la Virgen María con San José y el niño Jesús en una escena íntima. El niño sonríe mientras juega con un pajarito, y la madre y el padre lo miran con ternura y orgullo. En este cuadro no todo evoca la felicidad. El pajarito que juega en la mano del niño Jesús es un jilguero que come plantas espinosas y que hace alusión a la corona de espinas y el futuro sufrimiento de Cristo. En el siglo XVII, la devoción a San José había aumentado y, por ello, Murillo le da una posición central en el cuadro. Lo representa como una figura admirable, modelo del padre ideal. Las cabezas del perrito, del niño Jesús y de San José forman una diagonal. Esta información fue tomada de la página web: http://www.laits.utexas.edu/spn328/pintu/muril/lasaga.html (14 de julio del 2006). Hasta este momento, encontramos una que se podría asemejar a la descrita por el hablante. Esta representación se muestra en la página web de *Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María* (http://www.corazones.org./santos/jose_san/jose_ysagrada_familia.htm (14 de julio del 2006).

Así, dotando de más autoridad a su palabra al tomar como recurso retórico una de las representaciones iconográficas más importantes del modelo de familia propagado por la cultura católica (*La sagrada familia*), el hablante sustentó la capacidad física del "hombre" en contraste con las características sociales que le atribuyó a "la mujer": "delicada" y "bonita".

> **Roberto**: el Cristo va cargando al niño [...] el hombre es fuerte, el hombre es fuerte y quiere a su familia [...] que él está cuidando [...] y que el hombre cumple cargando, cosa que se considera que es labor de la mujer

En este fragmento, el participante destaca la acción "cargar" como uno de los rasgos más comunes de "ser hombre": *ser cumplidor* o *cumplido*. Esta noción regularmente se refiere la relación hombre-mujer. Así, en la descripción e interpretación de dicha representación iconográfica, el término "cargando" representa tanto el símbolo de *la fuerza* del "hombre" como el de que éste *cumple queriendo* y *cuidando* a "su familia". Según el participante, esta "labor" corresponde a "la mujer" como madre.[53] Esto alude al discurso tradicional que establece que el papel de "la mujer", en el rol de madre, consiste en el cuidado de la familia (de los hijos y del marido); en tanto que al "hombre" corresponde el de proveedor, papeles a los que ya había aludido con el ejemplo del "padre hebreo".

Cuadro 4
El padre
Los modelos ideales de "ser hombre"

San José en una representación de La Sagrada Familia	**El padre hebreo**	**El padre católico**
Valor: la fuerza física El padre *versus* la madre "fuerte/"delicada" y "bonita" - "Carga al niño" ("labor de la mujer") - "Cumple cargando" **Destrezas: querer y cuidar** - "Quiere" y "cuida" a la familia	**Valores: el trabajo y el amor** - "Se partía el alma en el sol para llevar el alimento" - Se muestra amoroso con la esposa **Destreza: enseñar** - "Toma al niño", lo lleva al campo y lo enseña a trabajar - Enseña al niño a cuidar a las hermanitas	**Valores: responsabilidad, sacrificio, aguante** - "Siente" la responsabilidad de llevar sobre sus hombros": -una familia -una esposa -"la comisión de otros católicos" - "Se puede sacrificar" - "Aguanta" las desveladas **Destrezas: proteger y desarmar** - Colma de cuidados y de atención a la hija (más que al hijo); la ayuda a "cargar las muñecas" - "Se pone a desarmar el carro (o cualquier otro carro)"

[53] Al añadir esta frase, el hablante considera que la figura masculina, inclusive, en ocasiones rebasa sus labores como *padre* dentro de la familia.

"El hombre sin carácter"

Por su parte, el hablante que discrepó con el participante que había idealizado la figura paterna opuso otro modelo paterno. Al advertir que estaban hablando del "hombre que queremos ser" y no "del hombre que existe", planteó (con expresiones menos elaboradas y más ambiguas):

> **Ismael**: una de las cualidades principales en los hombres, yo creo que tiene que ver pues un hombre de carácter ¿no?, o sea [...] que sí tiene

El hablante interpelado –en un intento por apoyar o desacreditar la idea de su compañero-- asoció el "carácter" con la violencia al hacer un efecto de bofetada sonando las palmas de sus manos. El joven que tenía la palabra interpretó que éste se refería al "machismo", por lo que le aclaró, de una manera ambigua, que al hablar de "carácter" se refería al "hombre" que se hace "respetar... aquí y en todo el mundo".

De esta forma, para este hablante "el carácter" asociado con el "respeto" y no con la violencia como había sugerido su compañero, es una de las principales cualidades de "los hombres". El hablante le dio tal importancia al "carácter" (pues mencionó "ante todo") que consideró que se suele *abusar* del "hombre" que carece de este rasgo. Advirtió que este "tipo" de "hombre" corre el riesgo de perder "su integridad" y convertirse en una figura degradada, frente a la familia y la sociedad:

> **Ismael**: yo creo que va perdiendo su integridad como hombre ¿no?, o sea, como que pasa de ser hombre [...] a pues nada más un, pues, un hombre entre comillas, o sea, lo que mucha gente dice, "ese es un bueno para nada"

Esta idea bien se podría estar asociada con la **imagen tradicional** de autoridad adjudicada a la figura masculina y paterna. En este fragmento se advierten, además, ideas provenientes del discurso de la modernidad que establece un valor instrumental de la persona, ya que el hablante sugirió la idea de *no servir* "para nada".

Poco después, el participante consideró que el que haya hombres sin "carácter" se debe a "muchas cosas". Y nuevamente de una manera ambigua, ejemplificó este caso cuando "la mujer no satisface sus necesidades más básicas":

Ismael: la falta de carácter del hombre pues se da por muchas cosas ¿no?, por ejemplo, la mujer que no satisface sus necesidades más básicas lo lleva a entrar a un conflicto emocional

En este fragmento existe una clara ambigüedad pues no se precisa si es "la mujer" la que no tiene satisfecha "sus necesidades" o si es ella la "que no satisface" las "necesidades" del "hombre". Sin embargo, pese a esa imprecisión, la importancia de estas expresiones consiste en que esta situación –ya sea de ella o de él—le provoca "un conflicto emocional" al "hombre" y no a "la mujer". Además, según el participante, esta situación convierte al "hombre" en un "hombre sumiso" y *sometido* por "la mujer".

Poco después, al introducir el mito de la creación de "la mujer" como "complemento", sugirió que dicho "conflicto" se debe a que "la mujer", por la falta de "carácter" del "hombre", no cumple ese papel secundario que, conforme al mito, le fue asignado desde su *creación*.

El mito de la creación

"La mujer", el "complemento" del "hombre"

Así, del "conflicto" emocional en que se encuentra "el hombre" sin "carácter", surgió el **mito** dominante católico del papel complementario y, por tanto, secundario de "la mujer".[54] Y, tomando como voz de autoridad a "nuestra religión", así lo planteó el participante:

Ismael: nuestra religión desde que [...] existe, desde la creación del hombre, nos dice que el hombre fue primero ¿no?, y que después vino la mujer pero para complementar ¿no?

Al introducir este mito, enfatizando el supuesto *orden de la creación* --primero fue "el hombre" y luego "la mujer"--, el hablante sugirió, pidiendo confirmación al grupo mediante el uso del pronombre "nuestra" y el conativo "¿no?", la jerarquía entre

[54] De acuerdo con algunos autores, en la interpretación del *Génesis* existen dos tradiciones en la teoría de la creación sobrenatural: la *yahvista* y la *elohista*. La primera, más antigua que la segunda, no hace distinciones ni plantea jerarquías ya que las acciones atribuidas al Creador de la especie humana --de la cultura católica-- fueron: "Y creó Dios al hombre a su imagen" y "a imagen suya lo creó: hombre y mujer lo creó". En cambio la segunda, la *elohista*, impone las diferencias y jerarquías, cuando sostiene que el Creador dijo: "No es hueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle alguien como él para que lo ayude". Y además, el hombre dirá respecto a la mujer: "Ésta si es hueso de mis huesos y earne de mi carne". Estas versiones son expuestas por José Ramón Enríquez, en el prólogo del libro de Xavier Lizarraga Cruchaga, ob., cit., p. 13.

"el hombre" y "la mujer" y el papel secundario de ésta, pues ella fue creada "para complementar" y no para que se estableciera una relación recíproca o de igualdad.

Así, de acuerdo con esta versión del mito, "el hombre" representa la figura principal o primigenia (la idea del *uno* y *el otro*).

El mito de la creación de los sexos

Pese a que en este grupo se defendió la idea de que sólo existen dos categorías sexuales "naturales" y "normales" (y, sobre todo, creadas por "Dios"), introdujeron dos categorías más: el "hombre homosexual" y "el hermafrodita". Sin embargo, de la primera categoría dijeron que ésta se origina en "los problemas o preferencias sexuales", en tanto que la segunda --"el hermafrodita"—la concibieron como una condición temporal, porque "con el tiempo" adquiere un "sexo".

El **mito** de la creación divina de los dos sexos, surgió cuando dos de los hablantes que ya se habían erigido como los líderes del grupo, introdujeron el tema del "hombre homosexual" y en el momento en que uno de ellos, de forma categórica, sostuvo: "Dios no te hace homosexual... te crea como hombre (o) como mujer".

Esta forma de concebir la existencia natural del "hombre" y "la mujer" llevó a que los jóvenes divinizaran no sólo las categorías sociales "hombre" y "mujer" sino la heterosexualidad. Estos hablantes sugirieron que "el hombre homosexual" es una categoría sexual que se ubica en lo humano o en lo social (en "los problemas o preferencias sexuales") y no en su origen divino y, por eso, justificaron que "la iglesia" lo rechaza:

> **Roberto**: la iglesia... no acepta al homosexual como homosexual, lo acepta como hombre, como mujer; Él te dice 'tú eres hombre, tú eres mujer, y yo te acepto como tal', los problemas o las preferencias sexuales, eso ya es otro punto y aparte

Para sustentar su idea de que se nace "hombre" o "mujer" y no "homosexual", uno de estos hablantes introdujo una imagen popularizada en la que se muestra una persona entregando a la criatura recién nacida al progenitor; imagen que expuso con un tono irónico:

> **Roberto**: ¿cuándo naces qué te dicen? "Señor, su niña; señor, su niño", ahora falta que señor: "su homosexualito, tenga"

Con ésta y otras imágenes, este grupo insistió en la creación de los dos sexos (masculino y femenino) y, con ello, de la heterosexualidad; con lo cual concibió tanto al sexo como a esa normatividad como una condición "natural", "normal" y divina.

Según ellos, la atracción sexual por el del sexo opuesto se encuentra vinculada con el sexo biológico; esto es, sugirieron que las características sexuales humanas están programadas al igual que la heterosexualidad.

Esta idea fue nuevamente defendida por uno de los hablantes cuando concibió otra categoría sexual, el caso de las personas que nacen con su sexo combinado (que, según él, luego se *corrige* de manera natural): "definitivamente también existen (...) los hermafroditas (pero) con el tiempo se desarrollan y adquieren un sexo".

Al incluir a la heterosexualidad como un elemento característico de los sexos biológicos el grupo aludía, sin duda, a la procreación a la cual, se dice, hace referencia el mito que narra la expulsión del paraíso de Adán y Eva.[55]

Por el tiempo que le dedicaron al tema del "hombre homosexual", supusimos que, en el trasfondo del discurso emitido por el grupo, la reproducción de la especie humana fue el elemento más relevante para definir la división de los sexos. Para abordar este aspecto, se posicionaron --implícita y explícitamente-- de los lugares sociales como "hombre heterosexual" y "hombre católico" e, inclusive, tomaron el lugar o la voz de la propia institución religiosa (uno de ellos dijo "para mí, iglesia...").

Resultó interesante que para definir la división sexual no sólo recurrieran a la imagen de la creación sobrenatural y la dicotomía hombre-mujer sino, sobre todo, a la relación homosexual-heterosexual. Por tal motivo, inferimos que, entre estos hablantes, el "ser hombre" se define, sobre todo, frente a sus prácticas sexuales, concretamente, heterosexuales.

La homosexualidad, contra la naturaleza

Cuando introdujeron el tema del "hombre homosexual", detectamos que estos hablantes coincidían con uno de los **estereotipos** más comunes sobre la homosexualidad en cuanto que ésta "va contra la naturaleza" y no es "normal". Es sabido que la iglesia católica rechaza las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, ya que esta institución se sustenta en que uno de los principales objetivos de las relaciones sexuales es la procreación – y dentro del matrimonio-- y no la satisfacción del deseo o el placer

[55] De acuerdo al mito, cuando Eva y Adán fueron expulsados del paraíso Dios les ordenó reproducirse.

sexual.

Como se expuso anteriormente, este grupo concibió las prácticas sexuales homosexuales como algo *anormal* o *antinatural* debido a que, según ellos, se nace, al igual que "hombre" o "mujer", heterosexual. Incluso, uno de los dos hablantes que introdujeron el tema consideró que ni siquiera "los mejores" especialistas en sociología podrían avalar esta orientación sexual como "la solución":

> **Roberto**: es algo que no es normal por la naturaleza ¿no?, que va en contra de la naturaleza... ni los mejores sociólogos podrían decir que el homosexualismo sería la solución a nosotros

De esta manera, según estos hablantes, las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo no sólo contradicen a la *naturaleza* sino a misma la sociedad, pues, a decir del participante, ni siquiera los especialistas ("los mejores sociólogos") podrían recomendarlas como "la solución" ni mucho menos, como lo expuso en otra parte del discurso, la iglesia católica. Además, esta institución concibe que "el matrimonio" es posible, solamente, entre "un hombre" y "una mujer" y, según el hablante, "esto está como dogma"; es decir, es una regla irrefutable.

Llamó la atención que ellos introdujeran este tema y sostuvieron, mediante distintas argumentaciones, su rechazo a las prácticas homosexuales. En los cerca de 50 minutos que le dedicaron a este tópico durante la primera entrevista mostraron su apoyo a la postura e hicieron eco a la consabida obsesión de la institución católica sobre las relaciones homosexuales, al grado de que uno de ellos varias ocasiones se colocó en la voz de la institución:

> **Roberto**: "yo te voy a ayudar a ti... quiero que me ayudes en el hecho de no seguir propagando eso ¿por qué?, porque nosotros creemos que eso te va a traer problemas ¿no?"... para mí, iglesia, lo óptimo es que seas, este, heterosexual ¿no?, entonces, eso te va a traer mejores cosas, pero si eres homosexual te voy a aceptar y nunca quieres cambiarte a heterosexual, está bien, pero pero no practiques"

En este fragmento, el participante asoció a la homosexualidad con la enfermedad, como algo que se contagia pues consideró que, al realizarla, el sujeto la puede *propagar*. Con esta postura manifestó una obsesión en cuanto se extienda.

También la consideró, de manera ambigua, como una causante de "problemas". Según él, para la iglesia, la homosexualidad es un conflicto irresoluble.

El "macho"... de película

En este grupo emergieron las imágenes del machismo y del "macho" uno de los **estereotipos** más arraigados en el imaginario social. Estas imágenes las introdujeron para mostrar lo que ellos consideraron los comportamientos indeseables en "el hombre" y en "la mujer".

La primera mención se registró cuando uno de los hablantes estaba exponiendo los "excesos" de sus comportamientos inculcados por la "familia" para demostrar que se *es hombre* y –agregó— demostrar "ser el mejor macho". Volvió a surgir esta imagen cuando uno de los hablantes estaba describiendo al "hombre con earácter" y rechazó la sugerencia que le formuló uno de sus compañeros en cuanto si se refería a aquélla figura masculina que, propinando una bofetada, detiene los gritos de "la mujer".

De esta manera, los comportamientos "exeesivos" para demostrar que se es hombre y la violencia física fueron los primeros rasgos asociados con "el macho". En otro momento, uno de los hablantes sostuvo que esa noción es usada por las mujeres para, según él, "ponerle psicológicamente en la torre al hombre", cuando éste no se muestra como ellas quisieran ("románticos", "detallistas" y "alegres"). Para ilustrar este conflicto, en su reclamo introdujo la figura del "charro":

> **Roberto**: cuando hablan de machismo... que a las mujeres no les gusta el machismo, no es cierto son unas mentirosas... el charro ¿qué es?, es un macho, es un macho con pistola y con botella y tan macho y mujeriego y todo, pero cuando ese macho se para y le empieza a cantar a la mujer en la ventana canciones bonitas, ¡ay, qué lindo!, cuando agarra y se la roba y se la lleva en su caballo ¡ay, qué lindo!, y esto que le llama machismo [es] para ponerle psicológicamente en la torre al hombre y decir "estás mal" ¿cuál está mal?, está mal enfocado porque "eres un macho, no quiero saber eso porque eres un macho", ¡ah! pero qué tal quiere un macho cuando le va y le canta y le dice (trata de entonar la canción) 'canto al pie de tu ventana, pa'que sepas que te quiero...', ¡ese macho sí le gusta!

Sin duda con esta imagen evocó a uno de los personajes populares creados por el cine mexicano de la llamada "época de oro": *el charro cantor*. Esta descripción coincide

con las imágenes o escenas de varias de las películas de "charros" en las que participaban grandes figuras o iconos del cine mexicano como Pedro Infante y Jorge Negrete (a este actor, incluso, se le conocía con el sobrenombre de "el charro cantor").

Experiencias o vivencias sobre "ser hombre católico"

Somos sensibles

En este grupo surgieron varios conflictos, dilemas e, inclusive, un malestar sobre "ser hombre católico" con respecto a varias de rasgos de su caracterización. Una de las representaciones sociales sobre el "ser hombre católico" del Grupo "Jornadas" fue la *sensibilidad*, un rasgo comúnmente vinculado con lo femenino; quizás, por ello, el hablante que introdujo este rasgo aclaró que "no todos los hombres" son sensibles. Este participante afirmó que, en este grupo, se convierten en "hombres diferentes a lo que fueron"; esto es, en *hombres sensibles*.

Esa sensibilidad (que ellos "despiertan") consiste en "procurar" darle "protección" y "respeto" a "la mujer". Sin embargo, dijo que este cambio les provoca un conflicto emocional: "nos provoca alegría y también tristeza".

En este mismo sentido, otro de los participantes aclaró que, pese a que ya que son "una persona sensible", siguen siendo tratados "mal" o "igual", lo cual les crea un dilema:

> **Roberto**: yo lo he experimentado; cuando tú te vuelves una persona sensible, te crees una persona mejor [...] ya no mereces ser tratado mal y cuando te tratan mal dices "pss si soy mejor ¿por qué me siguen tratando igual?"

De esta manera, al mencionar que han *despertado* su "sensibilidad", mediante "la protección" y "el respeto" a "la mujer", se pudo detectar un cierto reproche hacia las mujeres.

"Ahora sufres más"

Llamó la atención que estos jóvenes católicos expresaran sentirse en una situación no sólo de vulnerabilidad, sino de sufrimiento debido a su "conversión" a "una nueva vida" como católicos, a su "cambio" al bando de los "técnicos". El hablante que introdujo la idea de que ahora compiten con "conocimiento", en ese mismo turno planteo este estado emocional

Roberto: ahora ya que compites con ese conocimiento [de que] ya no es así, ya compites con tintes, que has aprendido, y como te decía, a veces es más difícil llevar esto a cabo; para mí es más fácil antes, a mí me mandaba una chava al cuerno y (exclama) ¡aaah chinga!, no, ahora ya es un desmadre, antes era más fácil alzarle la voz a alguien o agredir a alguien

El hablante que durante las dos entrevistas intervino un mayor número de veces con ideas más elaboradas o acabadas, concibió la contención de la violencia y su desuso e inacción (para "ser distinto"), como un *desprendimiento*:

Roberto: aquí cuando llegas ya es (da un palmazo), no no tengo nada, no te preocupes, pero no te preocupes es que, no quiere decir que no te ocupes, o sea, borrón y cuenta nueva, ahora ocúpate por ser distinto, ahora ocúpate de tí mismo [...] es un proceso bien difícil, bien difícil, y es una prueba de todos los días, de todos los días, por ejemplo, orita puede llegar alguien y, no sé, llegar y pegarme ¿no?, lo más lógico es que me pare y responda ¿no?, pero entonces ahí, hasta dónde pudiste hacer, o sea, tampoco ay (exclama) "¡pégame, no hay nada güey!," no no no, o sea, o te echas a correr, no, es un proceso bien difícil, es un proceso duro [...] tú estas sufriendo, sufres porque te tienes que desprender de cosas que para ti valían

Para este hablante, abandonar o dejar "cosas" que para ellos "valían" los ha provocado sufrimiento y un malestar consigo mismos pues no sólo abandonan o se desprenden de "cosas" que para ellos "valían", sino se apartan de la "lógica" impuesta por "el género": el uso de la violencia y responder a alguien que los golpea.

La inacción (no lógica) de no responder a los golpes propinados por el otro, bien podría estar asociada con una de las enseñanzas más difundidas de Jesús en cuanto poner la otra mejilla en lugar de responder, de igual manera, a una bofetada. La imagen de *desprendimiento*, como **creencia**, podría vincularse con el fenómeno que se le atribuyó al cuerpo del fundador del cristianismo luego de perecer en la cruz ("el desprendimiento del cuerpo de Jesucristo"), así como a la renuncia a los bienes materiales y otro tipo de posesiones, práctica que se dice realizan las personas que deciden dedicarse de lleno a practicar o profesar la religión, sobre todo, las que obtienen la calidad de santos y santas.

Las interpretaciones que sugerimos en el párrafo anterior podrían sustentarse cuando el mismo hablante --al comentar las características del proyecto de vida "estándar" que mencionó otro de los participantes-- introdujo la idea de "no depender de cosas externas". Idea promovida por practicantes de la religión y que se dedican a cultivar el espíritu (el ascetismo).

> **Roberto**: fíjate, Miguel hablaba ¿no? [...] de que tenía su proyecto de vida ¿no?, la carrera, los retos [...] y luego llegar a la prepa y en la prepa felicidades, no es que ahora me valga ¿no?, ya no me importa tanto eso, no es lo mismo, y si no lo logro, si no lo consigo (da un palmazo), se acabo, es tremendo, es tremendo eso [...] yo lo que he aprendido es [...] a no depender de cosas externas

Poco después, dos participantes más se sumaron a la **creencia** de sufrimiento. Con un tono irónico, reiteraron la idea que "antes" se encontraban "mejor":

> **Roberto**: ahora sufres más
> **Manuel**: ahora sufres más
> **Roberto**: ahora sufres más y es ahí donde '¿qué crees?', que estaba mejor cabrón, antes antes, pero mentira, crees sufrir porque no obtienes las cosas tan fácilmente [...] porque en ese camino de llegar a ser un poco más humilde, llegar a vencer tu soberbia pues estás como ardiendo en tu animal que traías muy arraigado, caramba, algo que sentías que por eso valías, pero ahora lo vas dejando así como con la conciencia que igual íbamos, te vas desprendiendo poco a poco de ello y dices (exclama) ¡puta!
> **Helio**: vivir en la inconsciencia es lo más padre...
> **Roberto** (ríe): ja ja ja
> **Helio**: bueno (todos ríen)
> **Manuel**: sí sí sí, sí es cierto

En estos fragmentos surge uno de los valores sociales que como "hombres católicos" tienen y que se asocia con la filosofía instaurada por el cristianismo: la humildad. La humildad *versus* la soberbia. Así mismo, la imagen del "hombre" como un "animal".

"Nos sentimos bien de llevar esa mala vida a veces"

Por lo expresado, se podría decir que estos jóvenes tienen claridad en cuanto que sienten

"sufrimiento", estado emocional que para ellos es comprensible porque de manera "consciente" --como se podría inferir-- siguen "el camino" de Jesús y los santos: "vencer la soberbia". Sin embargo, en un momento de la entrevista, uno de ellos expresó cierto malestar con esa situación.

Este malestar surgió cuando uno de los hablantes concibió "natural" que "el hombre" proteja a "la mujer" ("el hombre siempre tiende a proteger"). Y, en este sentido, mencionó las atenciones o acciones que dijo suelen tener con sus compañeras cuando salen a una "jornada" o viajan a otros lugares (cargar las maletas, dejar que ellas ocupen "las mejores camas", desayunen "más temprano"...). A esta escena, el hablante dijo, categórico:

> **Manuel**: es un detalle con ellas, nosotros nos sentimos bien de llevar esa mala vida a veces ¿no?"

Aunque el hablante no hizo mayores referencias a esa paradoja (la cual concluyó con una leve risa), si este enunciado la asociamos con el estado de sufrimiento que dicen sentir, podríamos sugerir que está latente un cierto malestar en cuanto esa "vida" de *aguante* o *sacrificio* que "llevan". Ese malestar lo concibieron hacia sí mismos, concretamente, hacia su proceso de "conversión" como "católicos".

Todas esas nociones aluden a una cultura caracterizada por el sufrimiento y el sacrificio por *los otros*; emulando la vida de Jesucristo y los santos, relativo a su condición terrenal como "hombres". De esta manera, su identidad social como jóvenes católicos la asociaron con la vida de esas figuras masculinas emblemáticas de la cultura católica; esto es, con el sufrimiento y el *desprendimiento* (de las "cosas" que para ellos "valían"); esto es, a dejar de "depender de cosas externas".

Estos rasgos –y otros más-- se los atribuyen al modelo que erigieron como el ideal de "ser hombre" (el padre), tópico que exponemos en el siguiente inciso.

"Evitar ese libertinaje"

Respecto al tema de las prácticas sexuales, se mostraron como jóvenes que comparten las normas convencionales. Así, en coincidencia con la postura de la iglesia católica de controlar y reprimir el placer y el deseo sexual, mediante la abstinencia sexual, mostraron su rechazo al inicio del ejercicio de la sexualidad durante el noviazgo; esto es, antes del matrimonio.

De esta norma emergieron algunos de sus prejuicios morales. Este aspecto se introdujo cuando uno de los participantes habló sobre la forma en que se organizan y distribuyen para dormir cuando el grupo sale a "una jornada" o sale de viaje a otros lugares. El hablante, mediante el relato de una experiencia, contó el sobresaltó que le provocó la posibilidad de que un familiar de él (un primo) habría sostenido relaciones sexuales con una joven del grupo, luego de que éste le confió que habían "dormido juntos"; dándole un tono e inicio de un cuento de suspenso narró:

> **Manuel**: todo empezó [...] esa casa donde nosotros estuvimos, tenía habitaciones separadas, siempre tratando de [...] evitar ese libertinaje que se pudiera dar ¿no?, ante todo el respeto [...] todos nos quedamos bien dormidos [...] y una pareja de chavos se fueron a dormir [...] se fueron a dormir juntos y nadie se dio cuenta

En este fragmento del discurso llamó la atención que este participante haya asociado las prácticas sexuales al "libertinaje", **estereotipo** discursivo usado comúnmente como estrategia de control por grupos o personas adultas conservadoras para enjuiciar o descalificar a las personas jóvenes que inician o ejercen su sexualidad. En este caso el "libertinaje" surgió en oposición al "respeto"; esto es, el hablante sugirió que practicar el sexo es faltar al "respeto" a la norma del no ejercicio.

De este relato, además, resultó significativo que la expresión "dormir juntos" fue el detonante del término "libertinaje", expresión que el hablante utilizó para mostrar su desacuerdo en cuanto la posibilidad de que las y los jóvenes, por esta práctica, puedan tener encuentros sexuales. Así, el integrante de este grupo se mostró como *un guardián de la moral* ("ante todo el respeto") y celoso de que se respeta la regla del grupo de dormir en "habitaciones separadas". De estas ideas, emergió otra imagen del joven católico que ya había sido mencionada por otro de los hablantes: el joven preocupado por *el qué dirán*:

> **Manuel**: empieza la gente ¿no? "híjole está embarazada" [...] no le quise decir, demostrar mi nerviosismo, pues para que me siguiera platicando qué realmente pasó y ellos comienzan a hablar [...] mi primo tenía como 16 años, la chica como 15 años, o sea, era obvio que a esa edad se les fueran las cabras

Posterior a este fragmento del discurso, el hablante contó que se tranquilizó cuando esta pareja de jóvenes le aclaró que se dedicaron a platicar y que, tomados de la mano, se habían quedado dormidos y que "no habían hecho nada".

Con este relato, el participante evocó los prejuicios morales de grupos conservadores (como lo es la iglesia católica) frente a las prácticas sexuales. Resultó interesante, que el hablante al asociar las relaciones sexuales con la edad, las concibiera como un impulso irrefrenable ("era obvio que a esa edad se les fueran las cabras"). Esta noción coincide con una de las imágenes que, comúnmente, son asociadas con las personas jóvenes: son impulsivos.

El "hombre homosexual", "el conflicto"

Como expusimos anteriormente, con respecto a la homosexualidad coincidieron con la postura de la jerarquía católica. Así lo expresaron los dos participantes que introdujeron el tema al manifestar sus impresiones frente la imagen del "hombre homosexual"; uno habló del "temor" que le produce esta figura masculina; el otro, del "conflicto" que le causa.

Colocándose en el lugar social como "hombre" (con el uso de la segunda persona del singular ("tú"), uno de ellos narró las sensaciones que tuvo cuando un joven homosexual se integró en un ritual lúdico característico entre adolescentes y jóvenes; jugar en "bolita":

> **Roberto**: en la prepa había un muchachito así, y era difícil jugar con él porque, tú como hombre ¿cómo juegas?, estás en la bolita y te peleas, y que haces manita de puerco y, cuando este hombre entró a jugar con nosotros todos dijo ¡uy!, y lo sentías así como que tendencioso tendencioso así como que (Miguel ríe), no era natural (ríe: ja ja ja), no era natural, entonces, cuando empezaba el despapaye todos, "ah, ya estuvo ya ¿no?, ya, jugamos luego" (ríe: ja ja ja), era él muy raro, o sea, es difícil... con el temor de cuáles van a ser sus reacciones

Con el uso de expresiones despectivas ("un muchachito así" y "este hombre") y la risa el participante habló del "temor" que le provoca la cercanía de una persona que, desde su punto de vista, no es "natural". Así, un joven homosexual fue asociado con **estereotipos** atribuidos a las personas homosexuales: *lo raro*, *lo no natural*. Para este hablante una persona con esos rasgos no puede participar en un juego *entre hombres*.

Por otra parte, el otro hablante manifestó --ante la mirada expectante, las risas e ironías de los demás participantes-- "el conflicto" que le causó un "hombre homosexual" que según él conoció:

> **Manuel**: a mí me causaba el conflicto, de decir, bueno, ¿cómo lo trato, no?, hasta le pueda decir, cabrón ¿ya le viste las piernas a esa muchacha?

"El conflicto" del hablante ante esta figura la sustentó mediante una presunta imposibilidad o impotencia de poder compartir la atracción o el deseo sexual hacia las mujeres. Con esto, el participante sugirió que uno de los temas recurrentes o que unifica a los hombres para iniciar una conversación es el cuerpo de las mujeres. Así, surgió el estereotipo que cosifica a la imagen femenina como un objeto sexual o del deseo. Resultó sorprendente, además, que en este mismo fragmento el hablante dijera que esa figura masculina le causaba no sólo "incertidumbre" --relativo a cómo tratarlo y platicar con él-- sino incluso "asfixia".

> **Manuel**: a mí me me causan, me causa este ¿cómo te diré?, incertidumbre ¿no?, y me me me asfixia el hecho de cómo lo voy a tratar o qué le voy a platicar a a un tipo así ¿no?

El mismo hablante sugirió que, el ser concebidos como pertenecientes a un grupo "santurrón" o "mocho", les provoca conflictos y, pese a ello, muestran resistencia cuando en su grupo acuerdan y reiteran la necesidad de practicar hacia el exterior lo que practican hacia el interior de su grupo, como lo es uno de los principios fundamentales de la iglesia católica: "el amor al prójimo".

> **Manuel**: siempre venimos aquí a actuar de una manera, a decir muchas cosas que "ama a tu prójimo, ama a Perengano y a Sutano y a todos los que encuentres, saluda al vecino y al que no te saluda dale amor, dale amor a todos

La masculinidad, una "armadura"

Pese a que rechazaron los comportamientos violentos y "excesivos" en "el hombre", uno de ellos consideró que la misma presión social los obliga a seguir demostrando ("ahí afuera") que son "el mejor macho":

Helio: no te voy a decir que no tengo que hacerlo ahí afuera, a lo mejor aquí me siento normal y tranquilo, pero a lo mejor saliendo de esas rejas, híjole, ya tenga que ponerme la armadura ¿sí?, para salir a enfrentarme a la sociedad; tal vez haya disminuido, pues sí, en cierto grado, pero que tengo que estar a la defensiva, demostrando mi masculinidad; sí lo tengo que hacer, porque si no la sociedad me come, siento que me come ¿sí?, si no demuestro ser el mejor macho

En este fragmento emergió la **imagen** de la "masculinidad" como una "armadura" del "hombre", una "armadura" que se colocan para mantenerse en alerta o "estar a la defensiva" y con ella enfrentar a la "sociedad".

En esta intervención, la "sociedad" fue caracterizada como un espacio donde "el hombre" se siente anormal, intranquilo y alerta; es un espacio amenazante que lo obliga a colocarse esa "armadura" para demostrar que se es "el mejor macho". En contraste, el grupo es dibujado como un lugar de resguardo o de protección ("las rejas") frente a ese espacio amenazante que los mantiene en un estado anormal e intranquilo, con la zozobra y el temor frente a las críticas a las que alude mediante el modismo "me come".

A manera de recapitulación

"Ser hombre católico", *una mala vida*

Para este grupo de jóvenes adoptar "una nueva vida" como católicos significó una forma de "ser" asociado con "la pasión" y con darle "sentido" a sus acciones, a su vida y a sus proyectos de vida convencionales o "estándar" (cursar una carrera, practicar deportes, el noviazgo, casarse, formar una familia y tener hijos). El proceso de "cambio" consistió en ir abandonando o *desprenderse* de "cosas" que "antes" para ellos "valían" (por ejemplo, el uso de la violencia y otros rasgos de "la masculinidad"). Desde su posición como "hombres católicos", la "masculinidad" es una "armadura" que se colocan para enfrentar a "la sociedad".

En lo general, su militancia o su representación social como jóvenes católicos la vincularon con formas de comportamiento atribuidos a figuras masculinas emblemáticas de la cultura católica (Jesús y los santos), así como con creencias, normas y valores promovidos por esa misma cultura. Así, en este grupo surgieron múltiples significaciones de "ser hombre", específicamente, de "ser hombre católico".

Como jóvenes estrechamente vinculados con la iglesia católica mediante su

"labor pastoral" o de evangelización, las significaciones que emergieron entre los hablantes católicos sobre la noción "ser hombre católico" fueron elaboradas y negociadas con un conjunto de mitos, principios, creencias, valores y normas de la cultura católica.

Durante el discurso se introdujeron varias de las ideas convencionales sobre "ser hombre" (el papel de padre como proveedor y protector de la familia, la idea de la fuerza física), articuladas o asociadas con ideas, imágenes o símbolos relativos a la cultura católica; esto es, con el *sacrificio* y el *sufrimiento*.

Específicamente, la noción "ser hombre católico" la concibieron como "una nueva vida" como católicos; esto es, como una "conversión", en referencia a los santos. Pese a que el grupo procuró dotar a la figura del "hombre católico" con rasgos y valores sociales positivos, esta figura entró en conflicto con varios de sus prácticas socioculturales cuando introdujeron situaciones y experiencias procedentes de distintas relaciones sociales (y de poder) entre "el hombre" y "la mujer", "el hombre heterosexual y "el hombre homosexual", "el hombre" y "la familia" y "el hombre" y "la gente" o "la sociedad".

En este sentido, resultó relevante que aunque se personificaron como jóvenes "modelo", surgieran conflictos, dilemas y un cierto malestar relativo a su proceso de *conversión* como "hombres católicos" y que, en particular, replicaran algunas nociones tradicionales de "ser hombre" como "la masculinidad" asociada con la violencia y, ésta, con la "hombría" y el machismo.

En esa construcción de "ser hombre católico", afirmaron que se desprenden de prácticas sociales que para ellos antes "valían"; por ejemplo, las demostraciones de su fuerza física y el uso de la violencia para la resolución de conflicto. En este sentido, resultó interesante que tomaron distancia respecto a uno de los estereotipos que asocia el "ser hombre", sobre todo el "ser joven", con el desenfreno, los problemas, la delincuencia y anomia y que, en cambio, se remitieran –bromeando—al estereotipo del "mocho" o el "santurrón"; esto es, a una imagen opuesta, a una imagen totalmente convencional. Con este estereotipo, este grupo se mostró como un grupo de jóvenes redimidos o conversos.

Como se mencionó anteriormente, en ese grupo emergió la figura del padre como el modelo ideal de "ser hombre" (ellos se personificaron como hombres "modelo") y, además, de la oposición "el hombre que existe" y el "hombre que queremos ser" surgieron "el hombre con carácter" *versus* "el hombre sumiso", así como

el "hombre homosexual" *versus* el "hombre heterosexual" y el "hombre sensible" *versus* el "macho". La primera dicotomía fue en referencia a la relación conflictiva entre "el hombre" y "la mujer", en tanto que los dos siguientes, a la relación igualmente conflictiva entre "el hombre" y "el hombre".

Fue relevante que este grupo introdujera la figura del "hombre homosexual" y que frente a esa figura definieran --dándole mayor énfasis-- el "ser hombre". Con ello se muestra que, en ciertos grupos o sectores de la sociedad, continúa la idea de asociar la heterosexualidad con el "ser hombre". Por otro lado, la figura de "la mujer" emergió como una figura que se rebela, que no se deja doblegar o someter por la figura masculina; es una figura que muestra resistencias frente a un papel tradicional que –según los hablantes-- le fue asignado desde su creación, de acuerdo al mito de la cultura católica; esto es, desempeñando el papel complementario o secundario de "la mujer" frente al "hombre". En fin, la condición de "ser hombre católico" en este grupo fue sintetizada –por uno de los hablantes-- mediante una paradoja o una ambivalencia existencial: *sentirse bien de llevar esa mala vida.*

La cultura del "sacrificio" y el sufrimiento

En lo general, resultó interesante que entre los jóvenes católicos se esbozara una cultura masculina con base en las creencias del sacrificio y el sufrimiento, cultura que --sin duda-- evocó a dos de las imágenes emblemáticas del catolicismo: Jesucristo y los santos Esta idea es significativa porque pese a que concibieron al "hombre" ocupando el lugar jerárquico tradicional frente a "la mujer", detectaron una situación emocional de malestar respecto a sus creencias, valores y normas en contraste con sus prácticas culturales y sus experiencias. En este sentido, uno de los hablantes, en un momento de la entrevista, mencionó un conflicto o dilema porque consideró que pese a que ahora son "hombres sensibles" siguen siendo tratados "igual"; uno más, en otro momento, expresó que se sienten "bien de llevar esa mala vida". En correspondencia con esa cultura, los modelos ideales de "ser hombre" fueron Jesucristo, San José y los santos; estos modelos ideales se vinculan con el proyecto puritano que ve "al santo como el pilar de un nuevo orden social" (Taylor, 2004/2006: 57). Esa cultura fue caracterizada, además, como la *consagración* y *abnegación* del "hombre" a favor de "la mujer" y de "otros católicos", así como con la idea de *velar por los otros, antes que por sí mismos.* Aunque estas significaciones provienen de *la misión* o *el apostolado* del grupo, bien podrían aludir a las imágenes tradicionales asociadas con el "ser mujer" o lo femenino.

Capítulo VI

Significaciones de la noción "ser mujer" entre las jóvenes católicas

Entre la fe y el servicio

Características socio-económicas y culturales del grupo entrevistado

El total de integrantes que conformaron este grupo fue de diez jóvenes de 18 a 28 años de edad (ver cuadro 1). En la primera entrevista participaron seis y, en la segunda, ya no se presentó una de ellas pero se incorporaron cuatro jóvenes más; en total, ese día acudieron nueve. Seis de ellas tenían entre 18 y 21 años de edad; tres, 22 y 24, respectivamente; y, una, 28. Todas las participantes reportaron ser solteras.

Al igual que el grupo anterior, estas jóvenes pertenecían a familias de clase media-baja. Nueve de ellas dijeron habitar en casa (siete en propia y dos, propiedad de un familiar). La casa de la mayoría de ellas, estaba ubicada en las colonias de la zona de los Pedregales. Tres vivían en la colonia donde se ubica la parroquia (Ruiz Cortínes); cuatro en una de las colonias aledaña a ésta (Santa Úrsula); una, en otra menos cercana (Copilco el Alto). Solamente una de las participantes reportó vivir en una colonia fuera de esta demarcación (en Ampliación Miguel Hidalgo, de la delegación Tlalpan). Este grupo de ocho jóvenes reportó vivir con su familia y 2 con familiares. Solamente cinco especificaron el tipo de familia en la que viven (tres extensa y dos nuclear).

En cuanto sus actividades, seis de ellas reportaron estudiar y trabajar a la vez; una mencionó que únicamente estudiaba y, dos de ellas, no contestaron. Seis de ellas reportaron contar con una carrera técnica completa; tres con licenciatura (dos, completa y una, incompleta) y una más, con bachillerato completo. Cuatro especificaron que trabajaban como empleadas en compañías privadas (una, en mando medio); otra como empleada de gobierno y una más en ejercicio libre de profesional. Tres no respondieron esta pregunta.

Dos reportaron ganar ocho mil y diez mil pesos, mensualmente; dos, entre tres mil y cuatro mil; una de dos mil 500; otra, dos mil; y, una más, mil. Dos no proporcionaron este dato. Solamente una de las jóvenes reportó tener personas que dependían económicamente de ella (dos). Se trató de la joven que indicó tener ingresos mensuales de ocho mil pesos y vivir en una familia extensa (madre, padre, dos hermanos divorciados y sobrinos).

En cuanto las actividades en su tiempo libre –además del grupo, la mayoría reportó realizar otras actividades (deportivas, asistir a museos y exposiciones, bailar y la lectura). Dos informaron que sólo realizan dos; una acude a fiestas y bailes y, la otra, se dedica al "trabajo" y a "la iglesia" (se trataba de la coordinadora del grupo).

Al igual que el grupo anterior, estas jóvenes están expuestas a los discursos mediáticos y son consumidores de productos de la cultura de masas. También reportaron tener un escaso hábito de lectura.

Su incorporación al grupo fue, al igual que los jóvenes, por distintos conductos; mediante amigos/as e integrantes del grupo. Seis de ellas reportaron tener más de cinco años en el grupo; cuatro, más de dos años; y, una, un año. Todas coincidieron en que el objetivo del grupo era "religioso"; cinco reportaron que era el único, mientras que el resto (cuatro) marcaron, además de éste, otros objetivos: "convivencia", "reflexión", "autoayuda y ayuda a otros/as" e "intercambio de ideas". A la pregunta abierta "¿consideras que tiene algunas ventajas pertenecer al grupo?, cuatro mencionaron "conocer a Dios" y una "expresar tu amor por Dios, hacer que alguien más lo conozca y seguirlo conociendo más". Dos mencionaron "ayuda" (una agregó "convivencia" y "fe" y la otra "valores"). En cuanto las dos restantes, una respondió "de tipo social y espiritual" y la otra "calidad de vida".

Cuadro 1
Características socioculturales del grupo entrevistado

Total de participantes	Edad	Estado civil	Escolaridad	Con quien viven	Tiempo de pertenecer al grupo	Objetivos del grupo
10	De 18 a 28 años - 6 entre 18 y 21 años - 2 entre 22 y 24 años - 1 28 años	solteras	- 3 licenciatura 2 completa 1 incompleta - 6 carrera técnica completa - 1 bachillerato completo	8 con familia de origen 2 con familiares	6, más de 5 años 4, más de 2 años 1, un año	"Religioso" "Convivencia" "Reflexión" "Autoayuda y ayuda a otros"

Particularidades de la entrevista grupal

La primera entrevista con las jóvenes católicas se llevó a cabo en su totalidad en el salón donde se reúnen y, la segunda, en el jardín colindante a la parroquia ya que la cita fue acordada una hora antes del inicio de la reunión del grupo.

En la parte final de la primera entrevista, las jóvenes coincidieron en que se habían sentido "liberadas" pues afirmaron que no se habían escuchado de la forma en

que lo hicieron durante la entrevista y que, además, habían hablado "de todo". En broma, una de ellas dijo que se habían dedicado a "echarle la culpa a los hombres". Posiblemente, ese comentario obedeció a que constantemente se habían referido a ellos para dar sentido a la noción "ser mujer". Solamente una de ellas dijo que se había sentido "observada". Se trato de la joven que se erigió como líder del grupo --por su mayor número de intervenciones y que había hablado sobre sus experiencias relativas al noviazgo. Otra de las jóvenes, tratando de apoyar el comentario de su compañera, le dijo en broma si consideraba que la habían "analizado"; ella contestó de manera afirmativa y justificó que era "parte de su personalidad", que "siempre" se preocupaba "demasiado". Esta joven fue la que propuso el tema a desarrollar en la segunda entrevista: "el rol de la mujer en la iglesia". La entrevistadora decidió introducir ese y otros aspectos que ya tenía planeados en su guía de entrevistas.

Reacciones frente a la pregunta

Las jóvenes, a diferencia de sus compañeros, mostraron menor sorpresa ante la pregunta planeada para iniciar la entrevista. Sin titubear se colocaron en ese lugar social y desde ahí comenzaron a hablar de las ventajas de "ser mujer" en distintos espacios sociales, sobre todo, en la iglesia. La primera joven que tomó la palabra comenzó a relatar una experiencia de noviazgo; las siguientes, comenzaron a hablar sobre las ventajas de ser jóvenes católicas. En general, ellas idealizaron el "ser mujer" y comenzaron a exaltar la figura femenina. De esta manera, emergió una idealización de la figura femenina construida con múltiples cualidades en relación a los hombres (a quienes le fueron atribuyendo las nociones opuestas), así como al "resto de las mujeres". Por otra parte, expresaron tener algunos dilemas y conflictos al manifestar que suelen ser concebidas como las "metidas en la iglesia". Entre las nociones que introdujeron en la segunda entrevista, resultó interesante que hayan equiparado a "Dios" con "la mujer".

Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora

Al igual que el grupo anterior, las dos entrevistas se transformaron en una conversación entre ellas. Fue un espacio de reflexión e interacción cuyas reglas se configuraron por el marco institucional de la parroquia y las que introdujo las entrevistadora. El discurso grupal estuvo impregnado de referencias a "Dios", la religión católica, creencias, normas y valores de la iglesia católica.

Frente a la entrevistadora se proyectaron como jóvenes alegres –constantemente

sonreían-- y apasionadas por autoconcebirse como transmisoras de "la palabra de Dios". De manera continúa hablaron de sus creencias religiosas, asociándolas con sus nociones sobre "ser mujer", y rechazaron pertenecer a un grupo religioso fanático.

Nociones sobre ser "mujer católica"

La "convicción": "vivir" con intensidad la religión

A diferencia del grupo anterior, en el discurso emitido por este grupo no hubo un "antes" ni un "después" para hablar sobre sus significaciones sociales sobre la noción "ser mujer católica"; más bien, las hablantes sugirieron una continuidad en cuanto esa noción pues, antes de integrarse al grupo, ya se concebían católicas. Así, en este grupo se introdujeron las **imágenes** de la "convicción" y de vivir de manera *intensa* "su religión". Estas dos ideas fueron las más relevantes ya que desde éstas hablaron. De esta manera, su militancia fue concebida como una vivencia y no como una práctica:

> **Clara**: me siento muy orgullosa de poder estar aquí, de ser a lo mejor diferente al resto de las mujeres, que no, que a lo mejor no se han dado la oportunidad de de vivir su religión intensamente ¿no? [...] yo creo que la gente que no hace esto es porque no conoce su religión, no la vive, no la siente, y en el momento en que no la sientes, pues sí, te dejas llevar por posiciones, por convicciones ¿no?, y en el momento pues cualquier cosa te puede hacer cambiar y cualquier cosa puede hacer que caigas en en otra religión

En este fragmento la imagen de "ser mujeres católicas" la hablante la construyó en relación con otras mujeres –"el "resto de las mujeres"—y con "la gente que no hace esto" (militar) y no en relación con ellas mismas o con un "antes" y un "después" (aunque sí con alusión al adentro/afuera del grupo) como ocurrió con el grupo anterior.

Esta participante –quien se erigió como la líder del grupo al intervenir un mayor número de veces con participaciones más acabadas— consideró que el "vivir de manera intensa su "religión" es lo que las hace diferentes "al resto de las mujeres" y a "la gente" que no la "conoce", la "vive" y la "siente" (la religión), situación que –en su opinión— a estos sectores sociales los hace proclives a que adopten o *caigan* "en otra religión".

Esa caracterización fue reiterada por la misma hablante cuando dijo que el "ser mujer católica" con convicción se distingue de "otras" mujeres por tener "valores" y por ocupar su tiempo libre en "ir" al grupo en lugar de realizar actividades de diversión "o

irse a otro lado" (idea que coincidió con la expuesta por el grupo de jóvenes católicos). Esas imágenes las expuso introduciendo como voz de autoridad algunos jóvenes que la han adulado su militancia:

> **Clara**: el común denominador es que "no, es que nunca había conocido a una mujer como tú, que tienes esos valores, que hoy en día pues que prefiere irse a un grupo de Jornadas que irse al cine o irse a otro lado, qué padre que seas así, porque pues yo que he conocido a muchas mujeres, este, la verdad es muy difícil encontrar una mujer que todavía viva... su religión de esa manera"

Así, en este grupo el "ser mujer católica" fue construido en relación con "el resto de las mujeres" y "la gente" que no pertenecen o militan en un grupo.

Cuadro 2
Representaciones sobre "ser mujer católica"
Aquí/Allá

Con "convicción"	**Sin "convicción"**
- Orgullosa - Vive intensamente su religión - Tiene valores - Prefiere ir al grupo que al cine u otro lugar	- No conoce, ni vive ni siente su religión - Se deja llevar por otras posiciones o convicciones - Proclive a cambiar o "caer" en otra religión

No somos "buenos" ni "perfectos"

En otro momento de la entrevista, otra de las jóvenes rechazó las **imágenes** ("la falsa idea" o el "error") en cuanto que quienes pertenecen o militan en el Grupo "Jornadas" se caractericen por ser "muy buenos", "querer a Dios", ser "perfectos" y por "todo" hacerlo "bien". En coincidencia con los jóvenes católicos entrevistados concibió su militancia como "un proceso muy largo" cuyo objetivo consiste en --si no lograr ser "buenos"-- ser *mejores* personas:

> **Dulce**: la mayoría de los que venían a mi jornada [...] no venían por ser buenos o por querer a Dios o algo así, venían por problemas y por estar mal con ellos o porque los obligaban realmente; y la gente tiene la falsa idea de que cuando viene vienes a un grupo de la iglesia es porque eres muy bueno o eres perfecto o todo lo haces bien, y no es cierto, o sea, vienes aquí y es un proceso muy largo que que tienes que hacer para para volverte pues si no bueno, mejor ¿no?, y ese es el error que mucha gente tiene que somos perfectos

En concordancia con los jóvenes católicos entrevistados dijo que quienes suelen integrarse al grupo –de manera voluntaria u obligados-- lo hacen por tener "problemas". Así, emergió la imagen del Grupo "Jornadas" como un grupo en donde buscan solucionar sus propios "problemas" o su estar "mal con ellos" mismos.

"Tampoco fanáticas"

Al compararse con "los cristianos", rechazaron pertenecer al **estereotipo** de los grupos "fanáticos", ya que aquellos saben lo "teórico" y desconocen como aplicar sus conocimientos "a la vida real":

> **Clara**: los cristianos son son muuuy fanáticos pero desde el punto de vista teórico ¿no?, "me sé capítulo, versículo, página, línea, todo", pero ya a la hora de traducirlos a la vida real, pues no, y a lo mejor yo era al contrario, a lo mejor no sé versículo, todo todo ta ta ta, pero puedo de alguna manera referenciar la Biblia

En este fragmento, la participante evocó –al igual que los jóvenes entrevistados-- la técnica instaurada por Felipe Neri cuyo propósito es motivar y exaltar la experiencia religiosa.

Como una muestra de su conciencia sobre reconocer el fanatismo, manifestaron su rechazo a la joven que identificó a "Dios" como "mujer" (aspecto que luego tratamos). Esta imagen de "Dios" provocó la protesta de la mayoría de las participantes quienes, entre risas, burlas e ironías, comenzaron a descalificarla y le pidieron a la entrevistadora que no le hiciera caso:

> **Clara**: es el fanatismo
> **Karla**: a ella no le hagas caso
> **Clara**: es el fanatismo en su máxima

Entre estas descalificaciones, una de ellas introdujo el nombre de uno de los principales personajes femeninos de la película *El crimen del padre Amaro* ("Amelia"),[56] con la finalidad de evidenciar "el fanatismo" de su compañera:

[56] "Amelia" es el personaje que, en secreto, comienza a sostener relaciones amorosas y sexuales con el personaje principal, el padre Amaro. La madre de este personaje hacía lo mismo con el párroco del pueblo, el padre Benito. Pero en el caso de "Amelia" ésta intentó que "Amaro" renunciara a sus votos

Karla: ella es Amelia

(todas siguen riendo)

Ana: en ella se basaron para la pelicula

Clara: ¡ay, perdón! ¿la del padre Amaro?

(todas siguen riendo)

Clara: ¿la del padre Amaro?

Llamó la atención que estas hablantes --al igual que el otro grupo-- revelaran que habían visto la cinta pese a la prohibición hecha pública por la jerarquía católica de México y que, además, concibieran al personaje femenino como un ejemplo del "fanatismo" y no como un personaje femenino cuya intención fue la de mostrar la doble moral tanto de las autoridades eclesiástica como de los clérigos, con la complicidad de algunas feligreses. Posiblemente, consideraron que el fanatismo de este personaje consistía en que se haya enamorada de uno de los personajes consagrados por esa institución: el cura.

En otra parte de la entrevista, revelaron que "un retiro" se habló sobre este tema en referencia a "los ritos". Una de ellas sugirió que rechazar el fanatismo consiste en darle un "giro" distinto a la religión a partir del inicio de sus "hijos" al catolicismo:

> **Laura**: eee y hace poco incluso un retiro en donde se hablaba mucho del de los ritos, de todo lo que es el fanatismo, yo creo que nosotras como mujeres, en nuestra casa podemos empezar a a dar ese cambio a a la religión ¿no?, hacer que nuestros hijos lo vean de una manera diferente, que aprendan desde pequeñitos a amar a Dios, sin sin tal vez darle ese ese giro fanático al al asunto ¿no?

La "muy estricta": el caso de "la mujer de antes"

Siguiendo la línea de construir las imágenes de "ser mujer católica" con respecto a otras mujeres, en el discurso emergió otra **representación** al introducir la oposición "la mujer de antes" *versus* la "mujer de ahora".

Para construir esa imagen, la participante que se erigió como líder del grupo entrevistado asoció las prácticas religiosas con las prácticas sexuales al abordar --con ciertos rodeos, titubeos y frases entrecortadas-- uno de los temas más controvertidos en

---

para que se casaran y se responsabilizara del hijo, peticiones que él rechazó, por lo que le sugirió practicarse un aborto.

esta institución: el que las mujeres sostengan relaciones sexuales antes del matrimonio o durante el noviazgo; esto es, **la virginidad**:

> **Clara**: la mujer de antes vivía la religión y a lo mejor era muy estricta es decir "no, este, la Biblia dice que está mal y no lo puedo hacer", y a lo mejor aún cuando estuviera totalmente enamorada pues no se iban con el novio porque, este, en menor grado como los que ahora ¿no?, porque "¿qué va a decir el padre, qué va a decir el señor cura", y todo eso, y las mujeres de ahora, o sea, vivimos la religión con a lo mejor, yo no sé si en una mayor re irresponsabilidad o con más madurez ¿no?, decir "bueno, esto es lo que me dice la Biblia, y esto es lo que yo estoy diciendo, okey, esto lo voy a tomar pero lo voy a adaptar a mi época, lo voy a adaptar a mi vida, a mi sociedad, a mi círculo", ¿no?

En este fragmento, la hablante rechazó que "la mujer católica de ahora" –en relación con "la mujer católica de antes"-- sea más transgresora respecto a dicha norma establecida por la iglesia católica hacia las mujeres; más bien, concibió a "las mujeres de ahora" como personas seculares que adaptan a su tiempo ("época") y su contexto social las restricciones de esa institución. En este sentido, cabría aclarar que una de las normas establecidas por la iglesia católica para que sus fieles –sobre todo las de sexo femenino-- puedan contraer matrimonio (frente al altar) es la virginidad,[57] ya que supone que no poseer esa característica implica el cambio del estatuto de la joven --en estricto sentido-- de "virgen" a "pecadora" o, en caso de embarazo, a "madre".

Así, de la oposición "muy estricta" *versus* "menos estricta", emerge la imagen de "ser mujer católica de ahora" como aquella mujer actualizada y "más madura". Otro aspecto interesante en este fragmento fue su alusión a la confesión[58] ya que incorpora la figura del "cura". Esto podría sugerir que en la confesión las feligreses ya no mencionan el tema o existe cierta flexibilidad por parte de los sacerdotes.

---

[57] De esta norma o requisito, proviene el significado atribuido al color blanco del vestido que portan las novias durante la ceremonia o el ritual religioso, como una muestra de *pureza* o *castidad* relativa al no inicio de la vida sexual. Aunque no lo han asumido abiertamente, es sabido que en ese sentido las autoridades católicas se han mostrado más laxas; sin embargo, para mostrar su respeto a esa norma, algunas creyentes –sobre todo las que ya tienen hijos—ya no se presentan, por propia iniciativa o por la presión social, con un vestido de color blanco sino de otro color claro para indicar que ya no poseen esa calidad. Los hombres, por su parte, suelen portar un traje negro; sin embargo, algunos para distinguirse de otros hombres u otras parejas lo han hecho con traje blanco; sin embargo, este color en ellos no adquiere el mismo significado que cuando es exhibido por las mujeres.

[58] En este sentido, cabe mencionar que durante el pontificado de Inocencio III (en el siglo XI), se instauran varios de los dogmas y las prácticas actuales de la iglesia católica; entre ellas la confesión así como el matrimonio indisoluble y la transustanciación en la comunión (la idea de que el cuerpo de Cristo estaba simbolizado en la hostia). Este Papa es considerado como el más poderoso y cruel de la historia de la iglesia católica ya que enviaba a la hoguera a quienes disentían de sus ideas.

Con esta postura esta joven evoca, además, a una de las principales demandas del movimiento feminista que consiste en la libertad de las mujeres para el goce y placer sexual no asociado con la procreación.

Recurriendo a las imágenes de las mujeres "cristianas" y "las abuelitas", la misma hablante insistió en las representaciones del "ser mujer católica" militante como secular y moderna ahora asociándola con prácticas rituales y sus **creencias** sobre la imagen de "Dios". Tomando como recurso discursivo la voz de autoridad de un joven cristiano, aclaró:

> **Clara**: me decía "es que la mayor parte de las mujeres que conozco, son cristianas, y [...] en mi templo ¿no?, de del rezar el rosario en la noche eee ver a Dios como un Dios castigador, como un Dios demasiado enérgico", y cuando yo le platicaba del grupo Jornadas, pues yo le decía de todas las actividades que hacíamos, le platicaba la técnica de los barcos, de la técnica de la mamá muerta, entons me decía "oye qué padre, qué padre que todavía hay pues mujeres de tu edad que pueden sentirse eee identificadas con con todo esto ¿no?, y darle un giro a la religión, que por generaciones ha sido ha sido distinto ¿no?... de las abuelitas en donde, pues sin el rebozo no puedes entrar a la iglesia"

De esta manera, de las oposiciones "la mujer de antes"/"la mujer de ahora", la muy "estricta"/la menos "estricta", las mujeres católicas/las mujeres cristianas y las jóvenes/las abuelitas, emergió la imagen de "la mujer católica" –en cuanto sus prácticas sexuales y religiosas-- como secular y moderna, ya que deciden por sí mismas sobre su propio cuerpo en lugar de guiarse por los sacerdotes y "la Biblia". Así mismo, sugiere que, a diferencia de las "cristianas" y "las abuelitas", no rezan el rosario toda la noche ni usan rebozo para entrar a la iglesia. Además, mencionó que en su grupo introducen dinámicas no religiosas (sociodramas).

En otro fragmento de la entrevista, otra de las jóvenes incorporó la imagen de "la mujer católica" cuando muestra ciertas resistencias para sostener relaciones sexuales durante el noviazgo. Para esta participante, la abstinencia sexual o la virginidad es una de las formas como se valora a sí misma "la mujer". Mediante el uso de eufemismo "para que yo dé la pierna", la joven expuso:

> **Jimena**: empiezas a valorarte más tú, como mujer, por todo lo que vales, por todo lo que tienes, no importa que estés gordita... te empieces a valorar más... entonces ahora

como que ya le pienso más a las cosas, digo, para que yo dé la pierna ¿no?

Así, estas jóvenes concibieron la noción de "ser mujer católica" asociada con el ejercicio de la sexualidad, la forma de practicar sus ritos y reuniones de grupo y de concebir a "Dios".

Cuadro 3
Representaciones sociales sobre "la mujer"

"La mujer de antes"	**La mujer de ahora (secular y moderna)**	**Las "cristianas"**	**Las "abuelitas"**
En cuanto sus prácticas sexuales: -Muy estricta -En menor medida se iba con el novio, porque la Biblia dice que está mal o se preocupa por lo que dirá el cura	**En cuanto sus prácticas sexuales**: -Con más responsabilidad -Con más madurez -Adapta lo que dice la Biblia a su época, su vida, su sociedad y a su círculo -Se valora más **En cuanto sus práeticas religiosas**: -Introduce actividades no religiosas (sociodramas)	**En cuanto sus prácticas religiosas**: -Rezan el rosario toda la noche **En cuanto su imagen de Dios**: -Lo ven castigador, demasiado enérgico	**En cuanto sus prácticas religiosas**: -Entran a la iglesia con rebozo

El "Dios-padre"

En este grupo, la imagen de "Dios" jugó un papel importa en sus múltiples concepciones sobre las nociones "ser mujer" *versus* "ser hombre"; imagen a la que, por cierto, la iglesia católica identifica como "hombre" al concebirlo como "Dios padre". En distintos momentos del discurso, se comenzaron a perfilar sus **creencias** religiosas o de militantes articuladas con las nociones "ser madre" y "ser padre".

En las primeras intervenciones surgieron sus creencias sobre la imagen de "Dios" asociada con "el padre" (posteriormente se expondrá cuando esas creencias se articularon, abiertamente, con "la mujer" y "la madre). Al distinguir "esta religión" de "otras" religiones, una de las participantes opuso un "Dios" (el "nuestro") con el "Dios-padre":

> **Laura**: en esta religión, o sea, nuestro, bueno a, nuestro Dios ¿no?, pues Dios es así, Dios es amor, Dios es ternura, Dios es cariñoso, comprensión ¿no?; en cambio, en otras es así como que le tienen miedo ¿no?, y es esa estructura paternal ¿no?, el papá siempre es "te voy a acusar con tu papá" y tú "ay no, mejor no", ¿no?, o sea, que es eso ¿no?

Este fragmento del discurso, de la oposición "esta religión"/la otra religión

emergieron las caracterizaciones de dos dioses: uno, asociado con el "amor", el cariño y la "comprensión"; el otro, asociado con la "estructura paternal" y con el padre. Con base en esas creencias evocaron algunas de las nociones tradicionales o convencionales atribuidos al "padre": inspira miedo y reprende o castiga; así como algunas de las atribuidas a "la madre": ella "es amor", es "ternura", es "cariñosa" y comprensiva, creencias que refrendaron en otras partes del discurso como se expondrá más adelante.

De esta manera, la hablante otorgó una valoración negativa a la "estructura paternal", estructura de poder que, histórica y socialmente, ha caracterizado a la institución católica: una estructura encabezada por la figura paterna; esto es, por *el padre*.

"Dios-mujer" y "Dios-madre"

En otro momento del discurso, la imagen de su "Dios" fue equiparada con "la mujer". Esto se registró cuando una de las hablantes, en su primera intervención, introdujo la **creencia** de que "Dios habla como mujer". Colocándose en el lugar de *oyente* de "la palabra de Dios", como si ella lo hubiera escuchado directamente, expuso:

> **Dora**: yo en mi caso, oyendo la palabra de Dios, Dios habla como mujer, o sea, y se expresa, y la forma en la que expresa sus sentimientos

Esta creencia surgió cuando el grupo estaba hablando sobre "el rol de la mujer en la iglesia", tema propuesto por la participante que se erigió como la líder del grupo. Poco después, otra apoyó la idea de que "Dios habla como mujer" pues, en su opinión, éste no se reprime:

> **Laura**: Dios deja salir todos sus sentimientos y por eso siento que habla como mujer, porque Él no no se reprime nada

Pese a que algunas de las participantes fueron coincidiendo en dibujar la imagen de "nuestro Dios" con características atribuidas a "la mujer" y/o a "la madre", cuando una de ellas expuso su creencia de que esa imagen era "mujer" provocó las protestas en la mayoría de las participantes. Para esta joven, "Dios" es "mujer" y "madre" porque *siente* y brinda protección:

Dora: yo digo que es mujer ¿no?, o sea Dios tiene esa capacidad de sentirnos... jamás va a permitir que a uno de nosotros nos pase algo malo ¿no?, o sea, no sé, es muy maternal

Llamó la atención que pese a que la mayoría protestó por esa creencia, a lo largo del discurso haya coincidido con esa creencia al atribuir a su "Dios" rasgos asignados comúnmente a "la mujer" y "la madre". En cambio, de las imágenes femeninas más importantes de esta religión como la Virgen María, las santas y las monjas, sólo hayan retomaron "la fe" y el servicio.

Cuadro 4
Creencias sobre el "Dios"

En esta religión	En otras religiones
"Nuestro Dios maternal" es: -"amor", "ternura", "cariñoso", da "comprensión" -"habla como mujer por la forma en que expresa sus sentimientos, deja salir todos sus sentimientos y no se reprime nada" "Es mujer porque tiene esa capacidad de sentirnos y nunca va a permitir que nos pase algo malo"	El "Dios-padre" es: -"una estructura paternal" -inspira miedo, reprende y castiga

El "rol" de "la mujer" en la iglesia

El llanto

En cuanto a su militancia en un grupo católico, estas jóvenes lo concibieron con base en la idea de *asumir* el supuesto "papel" que "la mujer" tiene en la iglesia. Esta idea fue introducida por la joven que se erigió como líder, quien consideró que su participación "en la iglesia" le dio "la oportunidad" de manifestar plenamente sus emociones:

Clara: en mi caso, la la oportunidad de poder participar en en la iglesia activamente asumiendo mi papel de mujer, o sea, me ha dado la oportunidad de llorar como nunca; a lo mejor había antes llorado

En este grupo la idea o la **imagen** del llanto jugó un papel importante a lo largo de la entrevista. La acción de llorar está asociada con los comportamientos comúnmente atribuidos a las mujeres y, dado el contexto, esta acción remite a una de las imágenes emblemáticas de esta religión: el llanto de "María" ante la crucifixión de su hijo. Así, en esa imagen del llanto se convirtió en una **creencia**. Por cierto, la figura de "María" –como ellas la nombraron--emergió en otro momento de la entrevista, como lo expondremos posteriormente.

En otro momento de la entrevista, otra de las jóvenes introdujo la imagen del llanto. Tomando como voz de autoridad los comentarios de un joven quien le describió la supuesta diferencia entre un "hombre homosexual" y "un hombre íntegro" (tema que retomaremos) expuso:

> **Ana**: era el que me decía que las mujeres no existe esa distinción, porque "ustedes son más íntegras, pero todas todas porque todas lloran, a cómo dé lugar y si ven una flor y les nació llorar por esa flor, lloran y se pueden pasar llorando una hora si quieren ¿no?

Así, el llanto fue concebido como una idea o un elemento para mostrar la integridad de la figura femenina.

Con "poder de influencia"

Resultó interesante que --en un espacio vedado para el ejercicio de poder de las mujeres y caracterizado por una rígida estructura jerárquica donde los puestos de autoridad y de toma de decisiones son ejercidos únicamente por hombres-- emergiera otra "parte del rol" de "la mujer" en la iglesia: la **representación** del "poder de influencia" que tiene hacia los hombres.

Según la misma participante, de ese supuesto poder y del *desarrollo* de su "sensibilidad" se vale la iglesia para atraer al "hombre" ya que, aclaró, "el rol de la mujer" asignado por esta institución consiste en incitar y convencer al "hombre" para que éste expresa "sus sentimientos" y se los *entregue* a "Dios":

> **Clara**: como parte del rol asumido en la iglesia, es el poder de influencia que tenemos con el hombre, con nuestra pareja, a lo mejor ¿no?, el hombre por naturaleza, por naturaleza y por sociedad, no pueden expresar tan fácilmente sus sentimientos, entonces a lo mejor nosotras como mujer al estar cercano a esto, y al desarrollar tanto esa sensibilidad de que de la que hemos hablado, el que tú puedas hablar con tu pareja como hombre decirle "oye, expresa lo que sientes, o sea, sácalo, sácalo ¿no?, entrégaselo a Él y ábrete"

En este fragmento, la hablante sugiere que esa otra "parte del rol" que asume "la mujer" en la iglesia consiste en las **creencias** de ser *intermediaria* entre un ser superior ("Dios") y los hombres, pues es la que tiene *el poder*, dada su "sensibilidad", de

entender y trasmitir "la palabra de Dios" y de convencer a los hombres para que éstos *expresen* y *entreguen* sus sentimientos a ese ser. En esta intervención, emergió una **representación social** del "hombre" como una figura incapacitada --natural y socialmente-- para expresar sus emociones y sentimientos.

"La mano derecha"

Otra **representación** en cuanto el supuesto papel que "la mujer" desempeña en la Iglesia fue la del papel de servicio a los otros. Para referirse a este papel, usaron una expresión con la que se suele valorar o alabar, retóricamente, a personas que en una relación laboral se encuentran subordinadas o directamente bajo el servicio de otra: "la mano derecha". Entre frases entrecortadas, otra de las participantes explicó ese papel tomando como ejemplo el caso de la mujer que --sin ser monja-- se encuentra al servicio del sacerdote de la parroquia donde el grupo opera:

> **Karla**: ella le lleva por decir hasta, sabe todo sobre su vida, en las pláticas que tiene fuera de la iglesia, que tiene en otros estados... en reuniones con los demás sacerdotes, este, cuando se ha ido a ver al Papa, o sea, todo eso, hasta a ella misma se la llevan ¿por qué?, porque es la mano derecha

Este otro papel de ser "la mano derecha" consiste en que no solamente "ella le lleva" su agenda y lo *asiste* en sus reuniones (en otros estados y en el mismo Vaticano frente al máximo jerarca de la iglesia católica), sino en que, debido a esa cercanía con el clérigo, la convierte en ser con mayor poder pues posee información privilegiada sobre él: "sabe todo sobre su vida".

"Inculcar los sentimientos de la religión"

Otro de los papeles atribuidos a "la mujer" como madre fue el de dar "otro rol" a la iglesia –como se mencionó anteriormente— bajo la **creencia** de que es quien inculca "los sentimientos de la religión" en su futura familia y entre sus hijos. En distintos momentos de la entrevista, al concebirse en un futuro como "madres", dos hablantes dijeron:

> **Laura**: en un futuro vamos a ser mamás y nosotros podemos empezar desde nuestra casa, empezar a darle un un rol diferente a la iglesia ¿no?

Jimena: a futuro que llegue a tener un hijo quizá aprenda eso, cómo inculcar los sentimientos de la religión ¿no?, cómo se debe llevar ¿no?, este, ¿no?, o sea, no porque sea por obligación, sino que a él le encante, que siente amor por lo que está, por lo que vio en su casa

En estos fragmentos se advierte que su "papel" en la iglesia abarca el papel tradicional como madres, encargadas del cuidado y la educación de la familia y los hijos. Esto alude al papel que sus madres desempeñaron con ellas, esto es, como continuadoras para que profesaran la misma religión; sin embargo, se detecta cierta recriminación hacia sus progenitoras pues sugieren que a diferencia de éstas, esta afiliación no será forzosa ("por obligación") sino por convicción.

Cuadro 5
El "papel" de "la mujer en la Iglesia"

Como "mujer"	-Expresar sus emociones (llorar) -Usar su "poder de influencia" sobre los hombres -Ser *intermediaria* entre los hombres y "Dios" -Estar al servicio a los otros
Como "madre"	-Dar "un rol diferente a la iglesia", al inculcar la religión en los hijos -Inculcar "los sentimientos de la religión" en los hijos (que no sea por obligación, sino por "amor)

"La iglesia está formada por puras monjas"

Relacionado con lo anterior, resultó interesante que en este grupo emergiera la **creencia** de que "la iglesia está formada por puras monjas". Mediante el uso de la sinécdoque "la delicadeza de la mujer", surgió la imagen de la iglesia como una institución de mujeres:

Jimena: la iglesia está formada por puras monjas por la misma delicadeza de la mujer ¿no?, para hacer las cosas tan bien hechas ¿no?, todo lo que te uace para hacerlo, para hacer las cosas tan bien hechas ¿no?

Así, esa cualidad sobre el "ser mujer" ("la delicadeza") es lo que determina, según la hablante, que "la iglesia esté formada por puras monjas"; esto es, por mujeres. Al hacer esa valoración, la participante no mencionó la discriminación que prevalece en esta institución hacia "la mujer" (en otra parte sí se introdujo, aspecto que abordaremos más adelante), sino que aludió y alabó ese papel de *servicio* (que regularmente consiste en labores domésticas o de arreglo ornamental) que se le asigna o les "nace" hacer a las

religiosas como "mujeres".

En ese mismo fragmento, la participante incorporó la idea de que el "hacer las cosas tan bien hechas" es *el sello* que imprime en sus labores, incluso, en labores de ornamentación de un gran simbolismo religioso: el arreglo de "un altar".

En esta actividad, según otra de las hablantes, deja impreso no sólo *lo bien hecho* sino "lo bonito", lo cual surge de la **creencia** de que es espontáneo y no premeditado:

> **Clara**: el hecho de de arreglar el altar muy bonito, con flores, pues ¡bueno!, a mí como mujer se me da... espontáneamente ¿no?

Vinculado con esos *sellos* que imprime en lo que hace emergió otra idea o **representación**: el de ser detallista. La hablante que adjudicó ese atributo a "la mujer" sostuvo que la presencia femenina "siempre" implica "detalles", no sólo concerniente al arreglo de un sitio sino a las "palabras":

> **Jimena**: la mujer pues casi siempre está ahí, la mujer siempre con detalles, palabras... es la que siempre está ¿no?... a que todo esté bonito

Con el término "palabras", la hablante aludió a la **idea** de proporcionar ánimo o aliento a las personas que necesitan un apoyo moral o psicológico (labor que, en ese contexto, suelen realizar los sacerdotes y las monjas, acompañándose de la oración). Así, "la mujer" no sólo se encuentra al pendiente de lo doméstico y la ornamentación, sino del bienestar de los otros, práctica o comportamiento que suele estar relacionado con los atributos tradicionales o convencionales de "la mujer".

Todas esas características aluden, principalmente, a las monjas quienes aunque pueden encontrarse a cargo o al frente de algunas establecimientos de la iglesia católica (conventos, escuelas u hospitales) cumpliendo labores de evangelización, de apoyo espiritual o de ayuda social (según a la orden a la que pertenezcan), regularmente ocupan un papel subordinado, específicamente, están al "servicio" para de los clérigos.[59]

[59] Habría que recordar que una gran parte de las monjas regularmente se encuentran enclaustradas en los conventos dedicadas, supuestamente, a la oración pues se encuentran consagradas, "en cuerpo y alma", al "servicio de Dios y su iglesia". Se sabe que en algunas órdenes las asignan a dar servicio en escuelas y hospitales; algunas se han opuesto a sólo desempeñar estas labores y, pese a la oposición de la jerarquía católica, deciden participar activamente en causas a favor de "los pobres". Uno de los casos más conocidos es el de la madre Teresa de Calcula, fundadora de las *Misioneras de la caridad*, quien

En otro momento de la entrevista, otra de las participantes introdujo la **creencia** de que "la mujer" está "más necesitada" de "Dios" que los hombres, creencia con la que justificó el vínculo de "la mujer" con la iglesia:

> **Laura**: a veces noto que la mujer tiene más necesidad de acercarse a Dios, de estar con Él, más necesidad de saber de Él que que lo que manifiestan los hombres ¿no?

El control de la iglesia: "Dios mandó a Jesús"

Más adelante introdujeron el tema de la poca presencia de hombres en la iglesia y, base en esta idea, dos de ellas justificaron que sean éstos quienes la encabecen o dirijan. Entre bromas negociaron con otras **creencias** que el control de la iglesia sea ejercido por hombres. Esas creencias fueron que "Dios", de una manera premeditada, "mandó a Jesús" (a un hombre) y éste, de la misma forma, escogió a hombres como apóstoles:

> **Karla:** fíjate, yo creo que también por eso mando a Jesús, Dios, para que vea el hombre que realmente él puede también ¿no?, puede ser capaz; entonces imagínate si hubiera mandado una mujer, que hubiera sido María, imagínate ¿no?, o sea, que hubiera sido una mujer aquí en la iglesia no hubiera un solo hombre aquí en la iglesia ahorita ¿no?; entonces yo creo que por eso mandó a Jesús porque igual podría saber el e e e lo que iba a venir ¿no?, en estos tiempos
> **Clara**: digo, los apóstoles
> **Karla**: qué iba a sentir ¿no?, bueno, o sea
> **Clara**: los apóstoles fueron mujeres
> **Karla**: no, fueron hombres
> **Clara**: no escogió a una sola mujer

Así, con base en esas creencias, las jóvenes negociaron que el control de la iglesia católica sea ejercida por hombres y no por mujeres.

"La mujer", la figura sobrevalorada

"Las mujeres somos de amor"

A lo largo del discurso se pudo detectar que la figura de "la mujer" fue idealizada con

---

abandonó el sitio donde estaba asignada para dedicarse a las labores de protección y atención de personas que mendigaban en las calles de Calcuta, por lo cual estuvo en riesgo de que se le despojara de su calidad de monja. En reconocimiento a su labor, algunas agrupaciones la postularon al Premio Nóbel de la Paz el cual le fue otorgado en 1979. Posterior a su fallecimiento, la iglesia católica la beatificó en 2003.

respecto a la figura del "hombre". En alusión al mito de la creación de la especie humana, las participantes expresaron la **creencia** de que "el ser que Dios creó para el amor, para dar amor y para recibirlo pues fue la mujer".

Para ellas, "el amor" es la sustancia de la que están hechas las mujeres ("las mujeres somos de amor", enfatizó una de ellas), característica que evocó uno de los lemas más propagados en las religiones católica y cristiana sobre una de las identidades de "Dios"; "Dios es amor". De esta manera, "la mujer" fue asociada nuevamente con "Dios".

La idea de que "la mujer" cumple el papel de *ser intermediaria* entre los hombres y "Dios" volvió a emerger cuando introdujeron las creencias de que –debido a su "mentalidad sensible, de paciencia o de ternura"—es, además, la *transmisora* y la *intérprete* de "la palabra de Dios":

> **Dora**: una mujer, este, tiene esa mentalidad sensible o de paciencia o de ternura o todo lo que han dicho, yyy es así como ella puede transmitirle a los hombres la palabra de Dios, por así decirlo, para que ellos lo entiendan

Entre las múltiples significaciones que le fueron atribuidos a "la mujer", la imagen de la **sensibilidad** fue uno de los más destacados por las hablantes:

> **Karla**: la mujer es la que pues la sensibilidad porque, o sea, el sentir todo, es más fácil que la mujer que el jalar a la gente, el platicar con ella, el poder saber escuchar, el poder saber escuchar el el todo

Así, ese poder de "sentir todo" y "saber escuchar el todo", sumado con los anteriores atributos y con otra cualidad que surgió en otra parte del discurso ("la mujer es muy buena"), elevó a la figura femenina a la altura o al mismo nivel de una deidad, de un ser sumamente poderoso, de un ser omnipotente.

"El hombre", la figura subvaluado

"No son tan sensibles"

En contraste con la idealización o sobrevaloración de la figura de "la mujer", la figura del "hombre" fue subvaluado. Así, una de las participantes concibió al "hombre" como menos sensible:

Ana: no son tan tan sensibles como deberían de ser porque tanto el hombre como la mujer siempre debe tener ese lugar dentro del alma, y es todo lo contrario ¿no?, al menos aquí es es muy difícil que tú veas a un a un chavo que llegue y que platicando contigo se ponga a llorar o a que realmente diga lo que siente, es muy muy difícil

En coincidencia con esta idea, otra de las participantes consideró que no es "tan" fácil que los hombres expresen sus emociones y sentimientos, debido a su **creencia** de que "el hombre" tiene un impedimento *natural* y *social* que lo obstaculiza para manifestarlos:

Clara: el hombre por naturaleza, por naturaleza y por sociedad, no puede expresar tan fácilmente sus sentimientos

La homosexualidad, el "temor"

Como una especie de sombra que persigue a los hombres comenzó a emerger la **figura** del "hombre homosexual" asociada con las **imágenes** del "temor" y el "miedo". Estas ideas comenzaron a surgir cuando la anterior hablante sostuvo que "el hombre" tiene "temor" de "sentir" y demostrar su sentimientos debido, sobre todo, a la sociedad que lo rodea, por lo que éste prefiere manifestarlos hacia "adentro" y no hacia "afuera":

Clara: Luisa dijo algo muy importante ¿no?, dijo "por la sociedad en que vivimos, el hombre tiene mucho mucho temor a expresar, expresar lo que siente" [...] el hombre le cuesta mucho trabajo manifestar eso afuera, es por eso cuando dice Karla ¿no?, lo manifiesta hacia adentro, y a lo mejor, así "es que siento muy bonito acá adentro"

En otro momento de la entrevista, la misma participante aclaró que este comportamiento del "hombre" de no "expresar lo que siente" se debe a que puede ser considerado "gay". Retomando la idea del llanto, específicamente, de soltarse a llorar expuso: "a lo mejor dicen 'aaay, Clara es demasiado sensible' pero no van a decir 'Clara es gay'" ¿no?". En coincidencia con esta imagen del "hombre sensible" como "gay", otra de las jóvenes incorporó las ideas de ser concebido como "maricón", "del otro lado" o "del otro bando" si expresa sus emociones:

Laura: cuando un muchacho acá y aquí en el defe aquí, conoce a Dios, y lo quiere

platicar, desgraciadamente para él es muy difícil decir "fíjate que yo sentí tan bonito, sentí que el corazón, no sé, se me estrujaba y y y yo sentí que quería llorar"¿Por qué?, porque en ese momento nuestra sociedad lo tacha "aaay ¿vas a llorar?, eres un maricón, eres", como decía Luisa ¿no?, "eres del otro lado", o sea, del otro bando ¿no?

En otro fragmento emergió la idea del "miedo" cuando una de las participantes consideró que "el hombre" tampoco puede realizar una actividad doméstica --por ejemplo de arreglo ornamental-- porque tendría que negar "su masculinidad" y poner en duda su orientación sexual:

Clara: al hombre le da mucho miedo el ser criticado, el ser creído ser vil por el hecho de sentir [...] la mujer que es delicada para poner [...] unas florecitas en la iglesia, como decía Jimena, arreglar el altar [...] es una mujer femenina ¿no?, entonces como que no estamos negando nuestra femineidad para poder demostrar eso, el hombre niega su masculinidad para poder demostrar eso, o así lo concibe la sociedad ¿no?, el que "eres un esto, un del otro lado"

Con base en lo expuesto por las participantes se infiere que, con base en las imágenes del "temor" y el "miedo" de ser concebidos homosexuales, negociaron que los hombres antepongan su "masculinidad" no demostrando su sensibilidad y delicadez ni expresando sus emociones. Como se recordará, en el grupo anterior el trato de los hombres heterosexuales con hombres homosexuales fue concebido como un "conflicto".

El homosexual, el "muy machote"

En otra parte del discurso, emergió el **estereotipo** del macho concebido como homosexual. Tomando como voz de autoridad a un joven, una de las participantes mencionó con frases entrecortadas:

Ana: a mí algo muy chistoso que me pasó has de cuenta ¿no?, platicando con un amigo, precisamente de esto, se me hizo muy curioso porque a mí me decía "¿sabes qué?, para mí como hombre, hay dos, sí porque habemos así de hombres", este ¿qué onda no? (ríe: ja ja ja) que que me dice que para él un hombre íntegro era aquel que sí ¿no?, que realmente pensaba lo que sentía ¿no?, de nacer ir a la iglesia, solo iba ¿no?, y no le importaba que; y un homo es aquel que si no es, si no llora, es todo un hombre, muy

machote ¿verdad? [...] eso se me hizo así como [...] cuánto ha progresado el hombre en ese aspecto ¿no?, en su pensamiento, entonces que qué padre que un chavo a a los 16 años piense de esa forma ¿no? (ríe: ja ja ja)

Esta idea de que "el hombre" es homosexual cuando se muestra "muy machote" es muy popular en sociedades como la nuestra.

"A los hombres les pasa algo"

Según las hablantes, los hombres defienden "las etiquetas" que "la sociedad" les coloca y éstos, además, asumen el machismo (tema que posteriormente abordamos) creyendo que defienden su identificación social como "hombres". Otra de las hablantes afirmó que cuando éstos se atreven a hablar de lo que les ocurre o sienten, casi de inmediato se arrepienten y se retractan por el *qué dirán*:

Sandra: siento como que son mucho más recatados, a a los hombres les pasa algo y dicen "oye, fíjate que me pasa algo ¿no?" y ¿qué pasa? "ay no, qué barbaridad ¿qué van a decir de mí ¿no?, eso apenas se ha hecho a un lado, y eso porque desde... la edad de piedra, digo, se usa mucho de que "yo soy hombre y y y voy a seguir siendo hombre y hasta que me muera voy a hacer hombre ¿no?, pero hombre o mamacho, macho con gallo sí

A decir de esta joven, aunque son "un peso enorme" las "etiquetas" que le coloca "la sociedad", los hombres se muestran conformes con portarlas pues significan una especie de resguardo de su "ser hombre". Una de ellas, colocándose en el lugar social de "hombre" sostuvo: "si yo me quito una, híjole, ya no son varonil".

Para este grupo, "la educación" que "el hombre" recibe en la familia contribuye a que éste reprima sus emociones y sentimientos, al extremo de que, en ese sentido, otra de las hablantes concibió al "hombre" como "inhumano":

Ana: eso que "yo soy hombre ¿qué onda?, ¿qué onda?", y así venir, y eso viene desde el cartel que recibes, el de tu casa, tú andas con él a cualquier lado, eso viene desde la educación ¿no?... ves a muchos niños* que luego dicen "oye ¿por qué no me hablaste?, porque no"... "es que eso es para mi mamá, es que eso lo hacen las nenas, los nenes no

* El "niños" no se refiere a la edad social sino a una expresión de moda entre ciertos grupos de jóvenes concebidos comúnmente como "fresas".

lo hacen ¿no?", y dices "es que no nomás que tiene que tú hagas inhumano a a un hombre ¿no?, a una persona, eso es así como un parche enorme

Aunque una de ellas había manifestado que esa represión para "sentir" y mostrar sus emociones y sentimientos es una cuestión "natural", la mayoría coincidió en que pesa más lo social.

Con base en lo expresado por el grupo se deduce, a grandes rasgos, que la figura del "hombre" fue asociada con las imágenes del "temor" y el "miedo" y de lo no humano; en tanto que la figura de "la mujer" emergió bajo la creencia de pertenecer a lo divino.

"La mujer siente, el hombre piensa"

En concordancia con las características atribuidas a "la mujer", en otro momento de la entrevista, este grupo recurrió a una de las concepciones más representativas de la modernidad sobre las diferencias sexuales (lo emocional *versus* lo racional) y, sorpresivamente, la adaptaron a como una **creencia**. De esta manera, el primer rasgo –lo emocional-- se lo atribuyeron tanto a "la mujer" y al "hombre" y el segundo --lo racional-- únicamente al "hombre".

Esta idea --que concibe al "hombre" como un ser racional y a "la mujer" como un ser emocional-- surgió cuando una de las jóvenes introdujo las **creencias** de que "la mujer" fue creada para *sentir* y "el hombre" para *pensar*. Y esta distinción la introdujo como un supuesto mandato de "Dios":

Laura: Dios a todas las mujeres les dice que la mujer siente, el hombre piensa

Con esta elaboración de una concepción acuñada por el pensamiento racional, la hablante introdujo una versión o una forma de apropiación sobre una visión que se caracteriza por enaltecer la razón sobre la emoción y la ciencia sobre la religión o las creencias religiosas. La misma hablante detalló su elaboración de esta tesis:

Laura: tal vez no sentimos esa necesidad de preguntar más allá de entender o de buscarle un significado más científico al asunto; y en el hombre da muchísimo más de eso ¿no?, estarle buscando e, como dicen, los los pies al gato, anda buscando una explicación a todo

Así, para este hablante mientras que "la mujer" mediante su capacidad de "sentir" no se complica la vida –simplemente cree--, "el hombre", mediante su capacidad de *pensar*, se complica al buscar una explicación a ese "todo". De la oposición científico-no científico, emergieron las imágenes del "hombre" como pensante y complicado.

Cuadro 6
Creencias y representaciones sobre la dicotomía sexual

"La mujer"	**"El hombre"**
-Creada por "Dios" para "el amor", para darlo y recibirlo -Con "mentalidad sensible, de paciencia o de ternura" -"Transmite a los hombre la palabra de Dios para que ellos la entiendan" "Es la sensibilidad" -"Siente "el todo" -"Jala a la gente" -Platica y sabe escuchar a la gente -"Sabe escuchar el todo" -"Íntegras, porque todas lloran" - No busca un significado más científico	- No es tan sensible - Muy difícil verlo llorar -Muy difícil que diga lo que siente -"No puede expresar tan fácilmente sus sentimientos" -"Tiene mucho temor a expresar, hacia "afuera", lo que siente; lo manifiesta hacia "adentro" -"Mucho más recatado" -"Tiene mucho miedo el ser criticado por sentir" -Cuida o resguarda su "ser hombre" y su heterosexualidad -"Piensa", busca un significado más científico

El modelo ideal de "ser mujer"

"Todo al instinto"

En este grupo, "la madre" fue el *modelo ideal* a seguir. Siguiendo con la sobrevaloración de la figura de "la mujer", la figura materna también fue exaltada. Así, surgieron la **imagen** y **creencia** de "la madre" como instintiva y con el "don" de tener poderes especiales pues no sólo se da cuenta de "muchas cosas", sino que *resuelve* y *ve* "el todo". Una de las hablantes, asumiéndose como "mujer" y tomando el papel de "hija", expuso dichos atributos de la figura materna:

> **Jimena**: tenemos esa esa sensibilidad ¿no?, que nos permite darnos cuenta de mucho más cosas... hay un lema que, o una frase que mamá dice, que dice "cuando tú vas, yo ya vengo" ¿no? (ríe: ja ja ja); precisamente la mujer tiene ese ese don, esa sensibilidad de todo, de darse cuenta que cuando las cosas están mal, cuando algo está pasando... ahí va la mujer la que (ríe: ja ja ja), la que todo al instinto y la que todo, este, todo resuelve y todo ve

En este fragmento, erige a "la madre" como un ser superdotado. La risa de la

joven es una muestra, posiblemente, de cierta satisfacción o admiración frente a esas supuestas capacidades o cualidades. En cambio –como expusimos anteriormente, al "padre" lo concibieron como castigador o represor, como una figura que inspira miedo. Así, las ideas sobre "el hombre" y "el padre" fueron reiteradas por otra de las participantes cuando lo concibió al "padre" como "serio", "regañón", "sin chiste" y reprimido:

> **Clara**: lo vemos en la historia de siempre, el hombre hace la parte fuerte, la parte del hogar, la parte que que aunque esté muy triste siempre salir adelante porque es la cabeza… de la familia

En este caso, la hablante negoció que "el hombre", debido al papel que desempeña como padre ("la parte fuerte" de la familia), reprime sus emociones (como la tristeza) porque ocupa la posición jerárquica en una familia. Llama la atención que, aunque ellas comparten la imagen de la familia tradicional, no concuerdan con la actuación o el desempeño que, según ellas, suele tener el padre en la familia.

"María", "el ejemplo"

En otro momento de la entrevista, emergió la figura de "María" como ejemplo del "papel" que tiene "la mujer" en la iglesia; ese papel o **representación** es "la fe". Utilizando como voz de autoridad la de un cura, una de las participantes expuso:

> **Laura**: yo escuchaba de de palabras de un padre nos decía "el el el mejor ejemplo que podemos tener del papel tan importante que juega la mujer en la iglesia, decía, es María" ¿no?, porque es el ejemplo de de toda la fe, de toda la confianza, de todo lo que esa palabra ¿no?, de con dos letras, puede simbolizar para una mujer

Con esta idea, la hablante sintetizó una de los rasgos convencionales o tradicionales atribuidos a "la mujer" y "la madre católica": "la fe" o "la confianza" ciega. Así, "María", según un cura, es el modelo o la imagen ideal a seguir para las mujeres católicas.

Cuadro 7
La madre
Imágenes sobre el modelo ideal de "ser mujer"

"María"	**"La madre"**
"El ejemplo de toda la fe, de toda la confianza"	Tiene ese sensibilidad de darse "cuenta de mucho más cosas "Tiene ese don de darse cuenta cuando las cosas están mal,

	cuando algo está pasando" "Todo al instinto" "Todo resuelve" "Todo ve"

El machismo

Para este grupo, el machismo no sólo es una representación social asociada con "el hombre", sino un fenómeno social que atraviesa las relaciones familiares y las clases sociales y que, además, está vinculado con "la mujer" e, incluso, a la iglesia. Esta concepción sobre el machismo la elaboraron con base en la idea de que los hombres son criticados cuando se acercan o participan activamente en la iglesia.

Para ellas el machismo es un fenómeno que atraviesa las relaciones familiares y de clase, pues permea a familias de clases sociales privilegiadas como la burguesía:

> **Luisa**: hay muchas amigas eee burguesitas y y y y que son familias machistas, y la liberación es ser así, machistas; entonces mientras no se acabe eso, mientras no se quiera [...] no vamos a terminar con eso [...] por ejemplo e el ver a aquí en el grupo a chavos que aman su religión, que no les importa, que sienten y aún así ya es u u u como que se defienden al decir, pues para mí es muy realmente respetable, el trabajo que les cuesta estar aquí

Como mencionamos anteriormente, la iglesia fue incluida dentro del machismo cuando una de las hablantes introdujo las imágenes del machismo y el feminismo. Otra de las hablantes consideró que gran parte de los comportamientos que atribuyeron al "hombre" se debe a que también las mujeres son machistas: "sí, que es culpa de de que nosotras... de ser tan machistas".

De acuerdo con una de las jóvenes, "la sociedad machista" es uno de los principales elementos que intervienen para que los hombres sientan "miedo" no sólo para expresar sus emociones, sino para acercarse o entrar "de lleno" a la iglesia; "no acepta que el hombre... venga a la iglesia porque lo consideran cosas de mujeres". En este fragmento emergió el **estereotipo** que asocia a la iglesia con "cosas de mujeres" Además reconoció que, por otro lado, al "hombre" no le gusta que lo señalen o lo nombren "puritano":

> **Luisa**: si un hombre está aquí, digamos, en el grupo, y tus amigos todavía no comprenden a Dios o todavía no lo sienten, y como lo tachan luego luego ¿no?, este,

"ay mirá, ahí viene el puritano o equis" ¿no?, entonces, ya los hombres porque no desean eso se alejan

Experiencias o vivencias sobre "ser mujer católica"

En contraste con esa **idea** de ser *mejores* personas, en otro momento emergió el conflicto "deber ser", las creencias, las concepciones y los valores sobre "ser mujer católica" y la dificultad de llevarlo a la práctica frente a quienes los y las instigan:

Luisa: eso es lo difícil, porque tú debes de de ser bondadoso, de ser bueno, de ser amor, este, debes perdonar, debes de, o sea, de ser tolerante y todo eso, que llegue en el momento y tú dices "bueno es que, este, me está fregando ¿por qué tengo que seguir siendo tolerante, por qué tengo que seguir siendo toda amor?" Entonces, este, es ahí cuando, yo yo digo que lo difícil es prevalecer ¿no?, decir, "está bien, calma", y tener calma y seguir ¿no?, porque en un momento pues va, puedes regresar, este, como fuiste, o puedes tener errores ¿no?

Esta hablante impugnó que la militancia de "la mujer" en este grupo sea "fácil" pues, desde su punto de vista, tienen que "luchar" –además-- contra una de las **imágenes** que existe sobre la juventud actual: como "una generación carente de valores", "principios" e "imaginación (la "generación X"). Y, además, "luchar" contra la **imagen** de "la mujer católica" que se la pasa metida "en la iglesia". Esa lucha, precisó, no sólo es "contra sus amigas" y "contra sus amigos" y "el qué dirán" sino, incluso, contra su propia "familia":

Laura: decían [que] es más fácil para la mujer estar aquí, pero no es cierto, o sea, nuestra sociedad ahorita vivimos lo que lo que tal vez no han impuesto como con el nombre de generación equis [...] esa generación la han designado generación equis porque es una generación tan carente de de valores, tan carente de de no de nuevos principios sino de un motivo, de una eee, sí de un motivo para luchar para reunirse, para actuar en pro de la humanidad, que se le ha denominado así ¿no?, una generación carente de chiste eee carente de imaginación [...] una juventud que tal vez prefiere estar estar en la calle a estar haciendo algo constructivo ¿no?; entonces, ahorita, en esta época es muy difícil que también una mujer ¡chas!, se acerque aquí a la iglesia, porque tiene que luchar contra su familia primero, contra sus amigas, contra sus amigos, contra el qué dirán; ahorita en en un momento nos de, pues estar en la iglesia es bien censurado

¿no?, por los amigos, al menos a mí me ha tocado vivirlo, la censura

Las ideas expuestas por esa joven, podrían resultar una contradicción en un país en donde más del 80% de la población que declara profesar la religión católica, lo cual haría suponer que existe un ambiente propicio para quienes se incorporan activamente en la iglesia católica. Es muy posible que esta contradicción se deba al pensamiento anticlerical que, junto con el pensamiento religioso, coexiste en gran parte de la población respecto a las personas que militan en grupos religiosos, quienes son consideras como personas puritanas, demasiado estrictas, devotas, fanáticas y conservadoras.

Según la misma hablante ese rechazo o "censura" –como ella lo concibió-- también lo experimenta con sus compañeros de la escuela, a lo que se suma el conflicto que vive por estudiar "una carrera científica":

> **Laura**: el hecho de que yo estudio una carrera científica, el hecho de presentarte y decir "yo sí creo en Dios" ¿no?, yo sí le voy a hablar a un enfermo de que Dios existe, de que no tenga miedo, tal vez a dar un paso más ¿no?, de que Dios va a estar con él [...] los mismos compañeros te censuran [...] apuesto que cualquiera de nosotras, de la escuela, ya nos tratan de sores, que sor María o del sor Laura y demás, que a mí sí me lo han dicho; que sea en broma pero yo creo que sí es una manera de de censura

Para esta hablante, en un contexto de estudio científico, manifestar abiertamente su **creencia** en la existencia de "Dios" lo experimenta como una "censura". Con ello, sugiere que no existe una real libertad de religión; sin embargo, no considera que esa libertad implica respetar las creencias de los otros.

Ni "santurronas" ni "fanáticas"

La "labor" que, abiertamente, realizan como evangelizadoras o *transmisoras* de la "palabra de Dios" ha provocado que las rechacen al ser concebidas como personas "santurronas". La misma hablante expresó que sí le afecta ser llamada "santurrona":

> **Laura**: pues como persona así, como ser humano, sí te afecta mucho que te digan "ay, este, ahí viene la santurrona, la que no hace nada" que no sé qué

Estas jóvenes afirman que pese a los señalamientos y a ser confundidas con otros grupos religiosos, su la labor consiste en "insistir". En este sentido otra de las jóvenes, quien dijo que en la escuela "una muchacha" le había gritado "testigo de Jehová", expuso:

> **Dora**: porque la había invitado a Jornadas, yo la veía de perdida, dije "yo voy a insistir ¿no?, esa es mi labor, insistir para que tú vayas, para que si tiene algún problema lo puedas lo puedas solucionar ahí"

De esta forma, en relación con otros grupos religiosos, otra de las hablantes explicitó el rechazó que la joven católica del grupo "Jornadas" sea confundida con grupos "fanáticos"[60] como "los cristianos".

La contradicción: "nuestra religión, a la vez machista, a la vez feminista"

En contraste con el ámbito laboral, donde hay "más espacios para los hombres" que para las mujeres, una de las participantes alabó que la iglesia les abra un espacio o les da "la oportunidad" de involucrarse por ser mujeres:

> **Luisa**: como que ya hay más espacios para los hombres en todo los ámbitos del trabajo y todo, pues este, por lo mismo ¿no?, yo pienso que, este, que si que si se se nos da la oportunidad aquí, involucrarnos, de sentir a Dios así en toda su plenitud, pues lo hacemos y, que nos importa nada ¿no? [...] bueno, yo creo que ese es, este, pues también uno de los motivos ¿no?, es parte de lo que también estamos aquí [...] ya lo decía la otra vez, si fuera hombre quien sabe si estuviera aquí también en en este rollo

Aunque esta hablante reconoció esta apertura de la iglesia hacia las mujeres, junto con otras de las participantes criticó una de las principales restricciones o normas que prevalece en la iglesia católica para que las mujeres se puedan involucrar más a fondo en esta institución: la posibilidad de oficiar una misa. Bromeando y entre frases ambigüedades e inconclusas, las jóvenes negociaron esa restricción como una posibilidad cercana para "las monjitas":

> **Jimena**: cuándo veías a una mujer en el, bueno, en el altar [...] tengo entendido que a las mujeres no se les permite, por ejemplo, dar misa; ahora la mujer en algunas ocasiones tiene, pueden llamar ministra (ríe: ja ja ja)

[60] Esa característica suele ser asociada con personas que militan o muestran una extrema emoción.

Clara: ministra

Jimena: son las que dan la comunión también, como digo, ya están, ya a estas alturas

Karla: al rato va a ver

Jimena: involucradas en este tiempo

Karla: este, las monjitas van a dar, este, sermón

Ana (riendo): la misa

Karla: la misa

Jimena: ¿por qué no?

En otra parte del discurso, una de ellas planteó de manera abierta que no entendía la razón de que la iglesia mantuviera esa restricción, menos aún, si es mayor el número de mujeres que acuden y participan en la iglesia y de que además, de acuerdo a su **creencia**, "Dios habla como mujer":

> **Laura**: [si] Dios habla como mujer [...] ¿por qué a las mujeres no se les permite oficiar una misa, no?, o sea, esa censura ¿no?, del hombre, del mismo hombre hacia la mujer ¿no? [...] es algo muy extraño en nuestra nuestra religión a la vez machista, a la vez feminista

Aunque la misma hablante reconoció que es una restricción o "censura" impuesta por "el hombre" a "la mujer", ésta considero que es una contradicción de "nuestra religión": "a la vez machista, a la vez feminista". Así, emergió una **imagen** de la religión como "machista y feminista". Esta participante renegoció esa contradicción al decir que no sólo existe en la iglesia sino en "la sociedad":

> **Laura**: La sociedad machista no acepta que el hombre no, que el hombre venga a la iglesia porque lo consideran cosas de mujeres; y sin embargo, la iglesia no permite que las mujeres oficien mismas porque son cosas de hombre ¿no? Es algo muy este, no me voy a meter en eso, pero se me hace muy chistoso ¿no?, que no no hay un, pues sí, o sea, el hombre no viene aquí porque la sociedad se lo se lo impide prácticamente ¿no?

Aquí, la hablante uso el término machismo para referirse a dicha prohibición o "censura" por parte del "hombre", y utilizó la noción feminismo no como un movimiento político sino para hablar sobre la cantidad de mujeres que participan.

En contraste con esa situación --que es la muestra más fehaciente sobre la

restricción que prevalece en la iglesia católica de que las mujeres puedan acceder al sacerdocio-- una de las hablantes, como mencionamos anteriormente, valoró a la iglesia con base en la presencia de las monjas.

"Ellos sienten un poco de envidia"

Aunque rechazaron formar parte de un grupo de "fanáticos", en algunas partes del discurso se registraron algunas configuraciones que indicaban lo contrario. Las hablantes no sólo personificaron a la joven católica del grupo "Jornadas" como una figura transmisora y traductora de "la palabra de Dios", sino una de ellas consideró que "Dios" *habla* por ella. Al mencionar la supuesta "envidia" que, desde su punto de vista, le demuestran quienes las conciben como integrante de un grupo de "santurrones", dijo:

> **Laura**: ellos sienten un poco de envidia, de que ellos no conocen a Dios, porque yo muchas veces he hablado con con gente así de de Dios y de eso les he explicado más o menos qué es lo que hacemos aquí, y y yo les he dicho "mirá a mí a mí, este, te puedo decir que mi grupo me da muchas satisfacciones ¿no?"; entonces [...] el oírme hablar del grupo me dicen "es que cuando hablas del de tu grupo hasta los ojitos se te iluminan ¿no?"; entonces yo les decía "pues es que es Dios hablando por mí"

Quizás esta idea se asoció a la forma en que conciben la imagen de "Dios" y que consideramos importante mencionar, ya que los rasgos que le atribuyeron también se vincula con la idealización que, a lo largo de la entrevista, hicieron de "la mujer" y de "la madre" con respecto "al hombre" y "el padre".

A manera de recapitulación

"Ser mujer católica", difícil ser "toda amor"

Este grupo concibió su militancia como una continuación de su afiliación al catolicismo realizada por sus progenitores y no como el inicio de "una nueva vida" como católicas como se registró en el grupo anterior. Así mismo, concibieron su activismo como una forma de *asumir* su "papel de mujer" en la iglesia (como el papel de "fe" que asumió "María") con "convicción" y *viviendo intensamente* su "religión".

Se dijeron sentir "afortunadas" de haber sido "llamadas a temprana edad" por "Dios" y tener la ventaja de "ser mujer" ("ser mujer, es una virtud", dijo una de ellas) ya que, según ellas, enfrentan menos dificultades para acudir y participar en espacios

sociales como la iglesia con respecto a los hombres.

Consideraron que los dilemas y conflictos que tienen sobre su activismo es frente a su familia, amistades y con "la gente" que les dice que son "cursilerías" o "tonterías"; con "todo mundo" que las concibe como mujeres que están "en la iglesia mil horas". Manifestaron que una de las situaciones que las mantiene en tensión es que se sienten observadas para verlas en que momento "fallan". Pese a que reconocieron algunas de las restricciones y contradicciones existentes en iglesia católica en cuanto la participación de las mujeres, las fueron negociando.

De manera similar con el grupo anterior, su representación social como mujeres católicas la asociaron con formas de comportamiento atribuidas a figuras femeninas emblemáticas de la cultura católica ("María" y las monjas) e introdujeron y compartieron mitos, creencias, normas y valores de esa misma institución confesional.

En este discurso fue relevante que la condición "ser mujer" fuera altamente valorada frente a la de "ser hombre". En correspondencia con esa exaltación, la figura materna –el modelo ideal de "ser mujer"-- fue idealizada a tal extremo que la asemejaron o igualaron con un ser divino (amorosa, buena, "todo resuelve y todo ve", sabe "escuchar el todo" y "el sentir todo"). Con estos atributos, las hablantes elaboraron y negociaron la condición de subordinación o el papel secundario que, según el mito imperante de la cultura católica, ocupa "la mujer" frente al "hombre".

Sin duda, dichas características atribuidas a la figura materna aluden a los principales sentidos o marcas que en la cultura católica --y en otras religiones-- se le atribuyen a determinadas deidades: omnipotencia y omnipresencia, así como "infinitamente amoroso y bueno" (Royston Pike, 2001: 153). Así, en este grupo emergió, sobre todo, un discurso plagado de creencias, fue un discurso mítico al concebir a "la mujer" como una deidad.

En oposición a la figura de "la mujer" altamente valorada, emergió una figura del "hombre" subvaluada, no sólo *sometida* y reprimida por la familia y la sociedad, sino autocontrolada para mostrar sus estados emocionales o sentimentales. Para este grupo, la figura del "hombre" es una figura celosa –sobre todo-- de salvaguardar su "ser hombre" o su masculinidad para no poner en duda su heterosexualidad.

A diferencia del discurso de los jóvenes que, principalmente, definió el "ser hombre" en la relación heterosexual *versus* homosexual, en este discurso "la mujer" fue definida constantemente en relación con "el hombre", aspecto que por cierto difirió en el caso de los jóvenes gays como expondremos posteriormente.

Aunque se mostraron como un grupo acorde con las creencias, los valores y las normas de la iglesia católica, surgieron algunas posturas contrarias relativas a uno de los temas más controvertidos: las prácticas sexuales (la virginidad). Fue inesperado que para elaborar y negociar la norma de la abstinencia sexual, impuesta por la cultura católica, introdujeron una de las demandas del movimiento feminista, que reclama el derecho de las mujeres a gozar del deseo y el placer sexual no asociado con la procreación. Y que, en otro momento, también se introdujera la idea de valer, como "mujer", al conservar su virginidad o abstinencia sexual.

Por otra parte, surgió un dilema o conflicto respecto a la cantidad de mujeres que asisten y participan en la iglesia (con respecto a la cantidad de hombres que realizan estas prácticas) y la idea de que "Dios habla como mujer". Al confrontar esas creencias con la prohibición de la iglesia católica de que las mujeres puedan acceder al sacerdocio u oficiar una misa, una de las hablantes sintetizó esa contradicción mediante la frase: "nuestra religión (es) a la vez machista, a la vez feminista".

Fue interesante que para elaborar y negociar esa contradicción o dilema, posteriormente, debatieran sobre el sexo de los apóstoles, debate en el que justificaran mediante las creencias de que "Dios" haya enviado a "Jesús" y que éste, a su vez, haya convocado a hombres y no a mujeres para desempeñar ese papel ya que de no haber sido así –argumentaron—la iglesia estaría conformada solamente por mujeres.

A lo largo de las entrevistas también negociaron la condición de subordinación de "la mujer", mediante la creencia del supuesto papel que –sostuvieron-- tiene "la mujer" en la iglesia: las creencias de ser intérprete y traductora de la "palabra de Dios" para que "los hombres lo entiendan".

De esta manera, podríamos decir que la condición de "ser mujer católica" en este grupo derivó, al igual que el grupo anterior, hacia una condición ambivalente: como una deidad a la que se le rinde tributo y como una *sierva* que está al servicio de los otros.

La cultura de la "fe" y el servicio

Así, en el discurso de las jóvenes católicas se esbozó una cultura tradicionalmente asociada con rasgos atribuidos a "la mujer" y con lo femenino, la cultura de la "fe" y el servicio. Esta cultura alude –según las propias hablantes-- al papel asignado por la institución católica a "la mujer" y, a su vez, evocó a dos de las figuras femeninas emblemáticas de esta religión: "María" y "las monjas". Consideraron que "la mujer", a semejanza de dichas figuras, está marcada por una creencia ciega ("la fe") que --en

contraste con "el hombre"-- no le busca explicaciones a "las cosas" sino que simplemente cree y todo se lo deja a su "sensibilidad" y su "instinto".

En este sentido, llamó la atención que introdujeron una de las principales premisas del pensamiento de la modernidad que concibe al "hombre" como un ser racional y "la mujer" como un ser emocional, y que esta premisa la concibieron como procedente de un mandato divino (de "Dios") y no del pensamiento de la modernidad. Con esta elaboración el grupo legitimó una premisa que ha sido ampliamente debatida por el discurso feminista y en los estudios con enfoque de género: la asociación del "hombre" con la razón y de "la mujer" con la emoción. Esta versión es uno de los elementos más recurrentes o popularizados para sustentar la diferencia entre los sexos.

Respecto a la idea del papel de "la mujer" dedicada al servicio ésta emergió cuando introdujeron la creencia de que la iglesia está constituida por "puras monjas". Con esta imagen, estas jóvenes afianzaron uno de los rasgos más tradicionales de "ser mujer": estar al servicio de los otros asociado con otro rasgo: la delicadeza. Estas imágenes, por cierto suelen ser utilizadas, de manera recurrente, para la asignación o contratación de las mujeres en determinadas actividades laborales.

Capítulo VII

Contexto sociocultural de los grupos "Nueva generación de jóvenes lesbianas" y "Jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias"

Los grupos "Nueva generación de jóvenes lesbianas" y "Jóvenes gay, lesbianas, bisexuales y familias" –éste impulsado, a su vez, por la asociación civil *Letra S*-- forman parte de las organizaciones culturales y políticas de jóvenes que se comenzaron a configurar en México en la década de los noventa, durante un periodo en que gran parte del movimiento de lesbianas y homosexuales[61] se encontraba desarticulado o disperso. Surgen luego de que algunas personas organizadas y no organizadas dentro de ese movimiento comenzaron a reaccionar frente a la situación de desconcierto y pánico ocasionado por el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (sida) entre los homosexuales masculinos así como por el incremento de decesos a causa de ese padecimiento. En la actualidad, la mayoría de estos grupos ya no se conciben sólo como parte del movimiento de lésbico-homosexual, sino también como parte del "movimiento de la diversidad sexual" como una forma de reconocimiento a la pluralidad de "las sexualidades excluidas" y para descentrar a la heterosexualidad como el eje de las definiciones de la sexualidad.

De acuerdo con algunas versiones, la paralización de una importante parte del movimiento de lesbianas y homosexuales en México se debió al desgaste provocado por los conflictos entre los grupos y la desintegración de algunos de ellos. Pese a sus diferencias, en esta dispersión no se conciben algunas organizaciones lésbico y lésbico feminista debido --entre otras causas-- a que algunas mantuvieron su autonomía frente a las demás, y a que otras experimentaron nuevas vinculaciones con el movimiento de

---

[61] Para relatar la historia de las primeras organizaciones de homosexuales y lesbianas y de grupos mixtos, algunos autores utilizan "movimiento homosexual" posiblemente porque recurren a la sexología, disciplina que concibe la categoría "homosexual" para concebir la atracción sexual entre personas del mismo sexo tanto entre hombres como entre mujeres. En cambio, algunas autoras usan "movimiento de lesbianas y homosexuales", debido a que lo conciben como un movimiento político y no solamente como un asunto relativo a la sexualidad humana. Es importante resaltar, además, que algunas activistas que se inclinan por la segunda denominación ("movimiento de lesbianas y homosexuales") coinciden en que el movimiento se paralizó a mediados de los ochenta y principios de los noventa; otras, difieren de esa versión como se expondrá más adelante. Por tanto, decidimos utilizar la segunda denominación porque esta parte del trabajo no trata sobre la sexualidad sino sobre el contexto sociocultural y político de este movimiento, particularmente de los grupos entrevistados. Sumado a lo anterior, es importante considerar la emergencia de un sujeto social hasta entonces oculto (la lesbiana); por ello, esta concepción nos parece más adecuada e incluyente.

mujeres[62] que surgió como consecuencia de la crisis económica del país. A estas dos causas, otras versiones le añaden el hecho de que los grupos de homosexuales[63] masculinos abandonaron la lucha política para dedicarse a la lucha contra el sida; "algunos de los gays, en efecto, se llenaron de nuevos miedos paralizantes; empezó a ser preocupación prioritaria el sida; preocupó más la enfermedad que la dignidad. Ya no era cuestión de dar la batalla para acabar con la discriminación, lo vital –en el más estricto sentido biológico– era defenderse del virus de la inmunodeficiencia humana: el VIH" (Lizarraga Cruchaga, ob., cit: 171).

Así, los y las jóvenes integrantes de los dos grupos entrevistados se encuentran inscritos en este contexto; esto es, en una desarticulación del movimiento lésbico-homosexual caracterizado por la desintegración de gran parte de sus organizaciones, el auge de los movimientos feminista y de mujeres y por distintas acciones para enfrentar una epidemia que hacia estragos entre hombres homosexuales.[64] Así mismo, están insertos en la emergencia de otras identidades sexuales y una nueva configuración de las formas de organización de lesbianas y homosexuales en México con algunos resabios del *movimiento contracultural* internacional de la década de los sesenta (sobre todo el de Estados Unidos) que tuvo una importante resonancia, con sus propias particularidades, en nuestro país como expondremos a continuación.

---

[62] En la década de los ochenta, en la ciudad de México se registró un importante movimiento formado y encabezado por mujeres de los sectores urbano-populares, quienes demandaban vivienda y servicios públicos para sus colonias, así como su participación en los procesos político-electorales como candidatas.

[63] Poco después se comienzan a registrar casos entre mujeres heterosexuales, casadas y dedicadas al trabajo doméstico; esto es, entre amas de casa. Por tal motivo, parte de las organizaciones feministas, de lesbianas y de mujeres se involucran en este problema.

[64] Es importante destacar esta situación ya que uno de los dos grupos entrevistados (el de "Jóvenes gay, lesbianas y familias") surge a iniciativa de otro grupo que se constituyó respuesta, sobre todo, a dicho síndrome; nos referimos a la asociación civil *Letra S*. El otro grupo ("Nueva generación de jóvenes lesbianas") se funda muy cercano a las organizaciones que integrantes del movimiento lésbico-feminista conciben como de homosexuales femeninas u homosexuales gay. Incluso cuando acudimos la primera vez para solicitarles la entrevista, el grupo realizaba sus reuniones en el local del grupo "Claustro de Sor Juana" identificado con este tipo de lesbianas. Pocas semanas después tuvieron que desocuparlo debido a que ese grupo les pidió que lo desalojaran ya que tuvieron diferencias en cuanto la organización de la marcha anual "del orgullo gay" ahora denominada de "la diversidad sexual". Una de las integrantes del grupo nos confió que las diferencias se debieron a que su grupo no estaba de acuerdo con la idea de "sacar a los trasvestis" de la marcha, pues desde su punto de vista ellos eran los iniciadores de este tipo de manifestación. De esta manera, se cambiaron temporalmente a las oficinas de Enoé Uranga, la segunda diputada lesbiana del país.

El movimiento lésbico-homosexual en México, sus organizaciones y líneas de acción

Desde un punto de vista histórico, se podría decir que las organizaciones y grupos de lesbianas y homosexuales[65] que en la actualidad operan en México son el resultado del movimiento o los diversos movimientos *contraculturales* de los años sesenta que emergieron en Europa y Estados Unidos:[66] estudiantil, hippie, antirracial, feminista, lesbiano y homosexual. Todos estos movimientos constituyeron "un fenómeno contracultural que enfrentó a la tradición, abriendo paso a nuevas prácticas sociales adoptadas poco a poco en los centros urbanos" (Montesinos, 2002: 15). Así, en México "la explosión de procesos contraculturales y de jóvenes no sólo exploran una visión distinta a la versión tradicional del país, sino que la sexualidad se convierte en terreno de confrontación" (Hinojosa, 2003: s/n).

De esta manera, se considera que específicamente para el movimiento lésbico-homosexual internacional, "los disturbios de Stonewall" de 1969 en Estados Unidos,[67]

---

[65] Para una exposición más clara del desarrollo histórico, social y político de este movimiento, al que también se le concibe como un movimiento sexopolítico, en esta parte distinguiremos todavía a los grupos que lo iniciaron con estas dos identidades sociales, posteriormente incluiremos otras categorías o identidades sexuales que comenzaron a surgir y que ahora están aglutinadas con el término "diversidad sexual" y el concepto "queer". Este término, por cierto, significa como adjetivo "lo raro", "lo extraño", "lo excéntrico", "lo misterioso". Como sustantivo se emplea como "homosexual" y, peyorativamente, como "maricón". Se dice que este concepto se comenzó a usar como una estrategia de teatralidad del movimiento alrededor del sida. Judith Butler considera que esa teatralidad tiene un potencial político. En cambio, las lesbianas feministas contrariamente lo conciben como las despolitización del movimiento.

[66] En esa década, en México se registró el movimiento estudiantil más importante del siglo XX el cual fue brutalmente sometido por el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz luego de la matanza que se registró el 2 de octubre de 1968 en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, y el encarcelamiento de algunos de sus principales líderes. Este sangriento hecho fue una muestra del autoritarismo y la falta de democracia que en esos momentos imperaba en el país gobernado por un sólo partido (el PRI). Este movimiento que se confrontó --parafraseando al escritor peruano Mario Vargas Llosa-- con esa "dictadura perfecta" de estado, también tuvo una importante repercusión en la salida pública del movimiento lésbico-gay en nuestro país.

[67] Stonewall proviene del nombre completo de un bar gay (Stonewall Inn) situado en el centro de Greenwich Village, de la ciudad de Nueva York. La importancia de lo que ahí ocurrió (a raíz de una redada de homosexuales que se registró el 27 de junio de 1969) radica en la solidaridad que mostró, primero, una multitud de personas que en ese momento se había detenido en la acera para mirar los acontecimientos y decidió intervenir cuando uno de los dueños del bar –una lesbiana—comenzó a forcejear con la policía que se disponía a aprehenderla y, posteriormente, se sumaron los contingentes de homosexuales que comenzaron a arribar al lugar procedentes de distintos sitios de la ciudad. El primer grupo de personas que intercedió por las personas desalojadas logró replegar a los agentes quienes se refugiaron en el bar; luego, ante el pánico de los policías, alguien prendió fuego al bar. En la medida en que llegaban grupos de homosexuales, la multitud comenzó a aumentar así como las muestras de la rabia acumulada y contenida durante mucho tiempo por todas estas personas debido al hostigamiento y la represión constante de las autoridades policíacas. De esta manera, arrancaron un parquímetro de la calle para echar abajo la puerta y reprender a los agentes. Aunque los refuerzos de la policía llegaron a tiempo para rescatarlos, ya no pudieron frenar a la multitud que ya tenía controlada las calles del barrio. Se dice que los disturbios duraron ese día hasta altas horas de la noche y que, en la noche del día siguiente, se reanudaron cuando regresaron los gays para tomar las calles y provocar verbalmente a los policías. La situación se fue agravando en la medida que se lanzaban piedras y provocaban incendios. Se calcula que esa noche, habían cuatrocientos policías luchando con una multitud aproximada de más de dos mil homosexuales. Para este movimiento, "los disturbios de Stonewall" representan el símbolo de la

representa uno de los acontecimientos más importantes y emblemáticos de este movimiento.[68]

Así, en el espectro internacional y nacional comenzaron a emerger con mayor fuerza varios sujetos o actores sociales políticos insertos en distintas demandas y reivindicaciones político-culturales: las y los jóvenes y los homosexuales así como otro actor o sujeto social que durante mucho tiempo se había mantenido en un silencio total debido a la rigidez de la cultura sexual dominante: las lesbianas, quienes a finales de la década de los sesenta, al menos en México, "continuaban siendo una especie de personajes de ciencia ficción en la representación de la cultura sexual dominante" (Hinojosa, loc., cit.).

Frente a ese panorama internacional, para Xabier Lizarraga Cruchaga "el devenir homosexual [en México] contempló desde lejos, sin decir nada, las agitaciones que se fueron produciendo en todas partes. El temor ahogaba (y ahoga) muchas voces, que sólo escapaban, jocosas y traviesas, en algunos comentarios desvanecidos en instantes literarios: además de Novo y Pellicer, Elías Nandino, José Ramón Enríquez, José Joaquín Blanco, Luis González de Alba, Luis Zapata y algunos otros. Pero la mayoría callan, se ocultan todavía" (Lizarraga Cruchaga, 2003: 161).

Sin embargo, es preciso mencionar que en 1975 Nancy Cárdenas fue la única mexicana que asistió al primer foro sobre lesbianismo que logró abrir un grupo de lesbianas que se presentó en la Conferencia del Año Internacional de la Mujer realizada en la ciudad de México, presencia que causó una gran polémica y escándalo en la prensa nacional. La directora de teatro había sido localizada e invitada por una de las integrantes de ese grupo.[69]

"liberación gay". Este relato fue tomado de Mondimore, Francis Mark (1998), "Capítulo 16. Comunidad y poder", en *Una historia natural de la homosexualidad*, Paidós, Barcelona, 279 p.

[68] En México, algunos grupos suelen evocar dos sucesos que, dada su formas de apropiación, se han convertido en mitos de fundación del movimiento homosexual masculino, por un lado, y del movimiento homosexual femenino o lésbico, por el otro. Algunos grupos identificado con el primer movimiento aluden al suceso ocurrido el domingo 18 de noviembre de 1901 al que Carlos Monsiváis denomina, en un artículo que publica en 2001 en el suplemento *Letra S*, "La gran redada". Ese hecho relata la irrupción de la policía en una reunión de homosexuales --algunos de ellos vestidos de mujer--- a los que detiene. En la información retomada por Monsiváis se dice que, ese día, fueron 42 los detenidos y que unos días después ese número se modificó a 41. De esta anécdota, incluso, ha surgido la creencia popular de que los hombres heterosexuales que cumplen 41 años se encuentran *en riesgo* de que durante ese año cambian su orientación sexual. Algunos grupos de lesbianas, en cambio, aluden a cantantes mujeres que, en la década de los cuarenta, interpretaban canciones sin modificar la letra original como una señal de respeto a los compositores. Lo que destacan como significativo de esta práctica es que "una mujer le cantaba a otra mujer". El caso más emblemático es el de Lucha Reyes.

[69] Claudia Hinojosa, activista del grupo Lambda, en su ensayo "Historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas", publicado en www.creatividadfeminista.org/articulos/lebb_2003_clhinojosa.htm, registra la experiencia narrada por la propia Nancy Cárdenas, quien en ese entonces ya era una figura

Así, las primeras organizaciones mexicanas de lesbianas y homosexuales comenzaron a salir a la luz pública a finales de la década de los setenta. Aunque a principios de esa década, en 1971, se dice que ya existía al menos uno (el Frente de Liberación Homosexual),[70] en el que por cierto participaba Nancy Cárdenas. La primera aparición pública de estos grupos fue cuando un contingente --que se presentó como "Coordinadora de Grupos Homosexuales"—participó en la marcha que conmemoraba los primeros diez años de la matanza estudiantil en Tlatelolco. Así, a partir de 1978, las lesbianas y homosexuales comenzaron "a responder en primera persona a cuestiones que habían sido hasta entonces confinadas a 'los especialistas' médicos, a la prensa amarillista y a los archivos policíacos" (Hinojosa, ob., cit; s/n). De esta manera, pese a sus temores, comenzaron a hacerse "visibles" los primeros grupos mexicanos organizados para "la liberación sexual", término con lo que lo concibieron algunos de sus protagonistas.

En este sentido, Claudia Hinojosa aclara que la irrupción pública de este movimiento no fue mediante la invocación de sus "derechos" ni por "la identidad" ni por un "estilo alternativo de vida", tampoco por la "liberación sexual"[71] (ambos usados en Estados Unidos), sino por "la erradicación de la explotación y de la 'miseria sexual' de toda la población". En sus inicios, esos grupos concibieron al movimiento lésbico y homosexual como un movimiento político y no sólo como "un asunto sexual"; algunos

---

pública reconocida, cuando fue identificada ese día por el grupo de reporteros que cubría el evento. La directora de teatro asegura que sobre ella se abalanzaron entre 40 y 50 periodistas quienes la abordaron de una manera agresiva formulándole una gran cantidad de preguntas como "¿Es usted lesbiana?", "¿Quiénes más lo son?". Dice que lo único que alcanzó a responder fue: "mientras la ley de mi país no ofrezca garantías para los homosexuales, ni yo ni nadie puede responder esas preguntas". En ese foro se entregó a las coordinadoras un breve texto anónimo, titulado "Declaración de las Lesbianas de México" para ser leído durante el encuentro. Se dice que la autora de ese texto fue la propia Nancy Cárdenas.

[70] Hinojosa --en el mismo ensayo-- dice que en las reuniones de ese Frente se hacían "lecturas sobre los principios de la liberación sexual" y "se discutía la ley", además se produjo un documento mediante el que exigía "el cese a toda discriminación contra homosexuales masculinos y femeninos ejercida abierta o veladamente por la legislación y la sociedad". Esta activista sostiene que con esas "armas" se inició una "guerrilla cultural" que abordaba "en privado a intelectuales, psiquiatras y periodistas para que la opinión pública dejara de referirse a la homosexualidad como una 'perversión' o un delito".

[71] La activista explica que a finales de los años setentas, "la liberación sexual" en México era entendida de maneras disímbolas. Por ejemplo, revela que en una entrevista que sostuvo en 1980 con el entonces presidente del Movimiento Familiar Cristiano, éste entendía "la liberación homosexual" como "la posibilidad de 'liberar' de una vez y por todas, a la sociedad de los homosexuales". También ese término era considerado "como un asunto sexológico, no político", por lo que estos grupos eran concebidos "como iniciativas de la sexología" para ofrecer "asistencia técnica" a quienes se interesaban "en involucrarse en actividades sexuales 'peculiares'". Por esa misma razón, agrega que en esos mismos años también rechazaron el uso del término "orientación sexual". Esta categoría es usada en el campo de la sexología para distinguir --del sexo biológico y del género-- el tipo de prácticas o "preferencias" sexuales. Estos grupos consideraban al discurso de la sexología como "una domesticación" de la liberación sexual.

todavía así lo conciben.[72] En este sentido, cabe aclarar que todos estos grupos "se inscribieron dentro de la izquierda socialista" (Lizarraga Cruchaga, ob., cit: 162)[73] y el de las lesbianas, además, dentro del movimiento feminista.[74]

De acuerdo con Hinojosa, entre las principales condiciones que propiciaron la presencia pública del movimiento de lesbianas y homosexuales en México destacan "un clima de expectativas sociales cambiantes propiciadas por un breve periodo de ilusoria afluencia económica, los espacios democráticos que la Reforma Política abrió –a pesar suyo—y el desarrollo del feminismo hacia fines de la década de los setenta"(Loc., cit.).

Sin embargo, el movimiento mexicano surge y aún continúa disperso; "siempre se vivió al día, y por lo tanto se fisionaba y aislaba, por lo que se creaban abismos entre los grupos" (Lizarraga Cruchaga, ob., cit: 164). La falta de coordinación y acuerdos entre los primeros grupos se debe --entre otras razones-- a que la mayoría de sus integrantes militaban, a su vez, en otras organizaciones políticas (partidos políticos de izquierda, sindicatos y grupos feministas), por lo que sus posturas y estrategias políticas comenzaron a chocar. Como muestra de sus divergencias, hay activistas que al construir una historia sobre este movimiento realizan una diferenciación entre el "movimiento lésbico feminista" y "el resto de movimientos sexopolíticos".[75]

Por ejemplo, Yan María Yaoyólotl Castro, activista del movimiento lésbico-feminista, sostiene que los primeros tres grupos de lesbianas que surgieron (Ácratas,

---

[72] Algunos de estos grupos como los lésbico feministas –de tendencia radical— no sólo luchan a favor de sus causas y demandas sino por otros grupos oprimidos (mujeres, obreros, campesinos, indígenas); esto es, luchan por un cambio del sistema político, económico y social al que conciben como "neoliberal", "heterosexista" y "patriarcal".

[73] Esto posiblemente obedeció a que en este movimiento se introdujo una de las propuestas de Wilhelm Reich, quien sugirió la formación de un *sexpol* para introducir la revolución sexual en el campo de una revolución socialista.

[74] Citando lo dicho por Fernando Enrique Cardoso en 1985, Hinojosa explica que la adhesión inicial del movimiento lésbico gay con la izquierda se debió a que una de las características de los movimientos sociales latinoamericanos fue el de mirar a la izquierda como su principal interlocutor y no al estado o a la sociedad civil. La izquierda era concebida como el único paradigma político que proponía la inevitabilidad del cambio social como una necesidad ética y cuyo futuro, de ese cambio, sería el socialismo. Esta misma autora dice que había una parte de la izquierda, "solemne y grandilocuente", que se oponía a la inserción de estos grupos, ya que este sector "representaba su fuerza a través de los atributos simbólicos de la virilidad" y concebía a la maternidad y la vida doméstica como los lugares de acción de las mujeres.

[75] Es el caso de Yan María Yaoyólotl Castro quien así lo expone en su ponencia que presenta en el VI Encuentro de Lesbianas Feministas de Latinoamérica y el Caribe 2004, titulada "El movimiento lésbico feminista en México, su independencia respecto a los movimientos feminista heterosexual y gay y su misión histórica". Esta activista, quien se suscribe dentro del movimiento lésbico-feminista, menciona en "el resto de los movimientos sexopolíticos" a los movimientos feminista heterosexual, homosexual, lésbico-homosexual, gay, lésbico-gay, lesbogay, bisexual, transgénero, transexual, Queer y, en general, de la diversidad sexual. También aclara que no es lo mismo "las lesbianas feministas" que "las feministas lesbianas" ya que, dice, estas últimas son militantes feministas que aunque eran lesbianas nunca lucharon por las causas del "lesbianismo" e, inclusive, algunas de ellas lo ocultaron, por lo que se opusieron al movimiento lésbico autónomo.

Lésbos y Oikabeth I) "se originaron en el seno del movimiento feminista y no dentro del movimiento homosexual como se afirma en la historiografía masculina" (Castro Yaoyólotl, 2004: 3). En coincidencia con esto, Hinojosa sostiene que "la identidad política y el aliento inicial de los primeros grupos visibles de lesbianas provino directamente de los argumentos del feminismo; de su crítica radical a la opresión sexual, que iluminó entonces nuevas formas de entender no sólo la sexualidad, sino también la política" (Hinojosa, ob., cit: s/n).

De esta manera, hay grupos en los que, de acuerdo a sus propios intereses y posturas políticas, se conforman, de manera separada, únicamente con hombres homosexuales o con mujeres lesbianas y en otros con ambos. A finales de la década de los noventa, como se mencionó, este movimiento se diversifica así como sus formas de organización debido, entre otros factores, a la presencia de grupos que reivindican sus posturas y a otros que se presentan y se asumen con otros tipos identidades sexuales, situación que da cabida a lo que hoy se denomina "movimiento de la diversidad sexual" o "queer".

En la historia que elabora Lizarraga Cruchaga --activista del Grupo Guerrilla Gay (GGG)-- sostiene que además del hoy desaparecido FHAR,[76] entre 1978 y 1984 surgieron y desaparecieron diversos "grupos de homosexuales", entre éstos la Asociación Mexicana de Homosexuales Realistas, Grupos Bouquet (luego Nueva B o Nueva Batalla) y Grupo Horus. Al primer grupo (Asociación Mexicana de Homosexuales Realistas) lo concibe "de tendencia conformista" o "derechista" y precisa que estaba vinculado al PRI; al siguiente (Nueva Batalla) lo considera afín a los planteamientos del grupo Arcadio de Francia,[77] aunque "mucho menos perseverante y más débil". Del Grupo Horus no comenta nada. Además señala que surgieron grupos que, al igual que en otros países, buscaba coincidir su existencia como homosexuales con su fe religiosa como Fidelidad y la Iglesia del Discípulo Amado y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, semejante al de Estados Unidos y vinculada a la original.

En los estados se fundaron otros más pequeños; algunos afiliados al FHAR y a Lambda[78] y otros autónomos como el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación

[76] Este Frente es homónimo del primer movimiento homosexual revolucionario francés, el Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR) que, según Jean Nicolas, citado por Lizarraga Cruchaga, sigue "las huellas de mayo del '68".

[77] Según este mismo autor, una de las características de Arcadie de Francia es que considera que, para expandirse, "las reformas legales son metas finales y no sólo una meta inmediata".

[78] Yan María Yaoyólotl Castro afirma que este grupo fue el único que, pese a estar constituido por lesbianas, retomó la propuesta política feminista heterosexual o heterofeminista y "nunca la del

(GHOL). En 1984, surge el Grupo Guerrilla Gay (GGG) inscrito en el "discurso sexológico-científico, pero no por ello apolítico". Posteriormente, surge Cálamo que no se ubica en un discurso político concreto y que se define como un espacio para la búsqueda de alternativas y se aboca a realizar talleres de orientación sexológica, asesoría jurídica y sanitaria para la comunidad gay[79] de México. Lizarraga Cruchaga afirma que otras organizaciones se mantuvieron prácticamente en el anonimato como Sexpol; de este surgió la idea de formar un grupo mixto (Lambda).[80]

En cuanto al movimiento lésbico, Yaoyólotl Castro narra que aunque Ácratas representa el primer intento de formar un grupo fue Lésbos el que quedó registrado, en 1977, como el primer grupo formal de lesbianas. Esta activista señala que un año después surgió Oikabeth I como la segunda organización formal pero ya con un carácter público y político.

El primer grupo (Ácratas) se autodefinió como feminista, crítico, lésbico, anarquista y separatista; esta organización criticó el carácter "patriarcal" de algunos de los aspectos de los movimientos feminista heterosexual, homosexual y de la izquierda. El objetivo que se planteó fue transformar radicalmente a la sociedad y la cultura existente a partir de una nueva concepción de "la mujer" --con base en teóricas como Monique Witting-- que condujera al movimiento hacia "un metafeminismo" y, por tanto, a "un metalesbianismo". Este grupo criticaba el concepto "mujer" por considerarlo una definición masculina. Mantuvo relación con el movimiento separatista lésbico internacional y el movimiento feminista radical-anarquista europeo y estadounidense.

---

feminismo lésbico o lesbofeminismo".

[79] La palabra *gay* tiene varios significados en inglés "alegre", "jovial", "festivo" y "homosexual". Aunque una gran parte de los grupos en México lo usan algunos se oponen a éste porque consideran que remite a "la colonización cultural yanqui". Lizarraga Cruchaga advierte que esto "no puede negarse hoy en ninguna esfera social del mundo"; sin embargo, aclara que quienes se oponen a su uso olvidan la raíz latina que subyace en la palabra y cuya presencia en el español se encuentra en los términos "gaya ciencia", "gaya" y "gayo" y cuyos algunos de sus significados coinciden con los del inglés ("alegre" y "vistoso"). Grupos del movimiento lésbico-feminista la utiliza, en cambio, para hablar de varias distinciones entre los grupos; por ejemplo, Yaoyólotl Castro dice que las lesbianas que no se asumen como tales sino como "gay" no asumen "una posición política clara y definida" ya que "ser lesbiana" eso significa, por lo que, desde su punto de vistas, quienes se asumen gay" refieren sólo a mantener relaciones sexuales o sexo con mujeres. Afirma que quienes se asumen con este término provienen de aquellas que se concibieron o conciben como "mujeres homosexuales" u "homosexuales femeninas". Pese a esta diferenciación, esta activista no invalida las aportaciones que, "desde un punto de vista femenino", estos grupos dieron al movimiento homosexual; sólo les critica que éstas no partieron de uno de los principios fundamentales del feminismo: la autonomía tanto de su organización como de su mirada teórica.

[80] Cabe mencionar que la letra griega lambda (λ) fue adoptada como símbolo internacional de liberación homosexual durante el primer Congreso Internacional sobre los Derechos Gays que se llevó a cabo en Edimburgo, Escocia, en 1974.

De tendencia lésbico y feminista, el siguiente grupo (Lésbos) se organizó con el propósito de trabajar la reivindicación y una nueva revaloración del lesbianismo como un proceso grupal interno, de conciencia y no público. Cercano a la dinámica del movimiento feminista mexicano heterosexual, se fijó como propósito despertar en las lesbianas una conciencia de autoaceptación y revaloración de sí mismas.

El objetivo del tercer grupo (Oikabeth 1), cuya postura política fue lésbico, feminista y de izquierda (específicamente socialista, feminista y revolucionario), fue el de contribuir a la construcción de un nuevo orden social justo e incluyente a través de un socialismo feminista y una nueva mística política. Este grupo se incorporó al movimiento revolucionario internacional socialista y a la izquierda tanto feminista como homosexual.

Aunque mantuvieron relaciones con otros movimientos, Yaoyólotl Castro afirma que estos tres grupos (sobre todo Ácratas) defendieron la autonomía del movimiento de lesbianas con respecto a los movimientos de feministas heterosexuales y de los homosexuales.

Así, mientras quienes elaboran relatos desde la mirada del movimiento lésbico y del movimiento lésbico-feminista sostienen que, pese a sus conflictos y diferencias, sus organizaciones se iban fortaleciendo al sostener un ritmo de trabajo constante mediante alianzas o vinculaciones con otros movimientos y su participación en encuentros y foros internacionales,[81] quienes elaboran relatos desde la mirada del movimiento homosexual consideran que las "diferencias e intransigencias" desarticuló el movimiento.[82] Según esta perspectiva, esta situación "generó los conflictos responsables de, por lo menos aparentemente, la desintegración de las agrupaciones o, como algunos prefieren llamarlo, el surgimiento de un periodo de receso o reestructuración, que se hizo totalmente claro en 1984" (Lizarraga Cruchaga, ob., cit: 164-165).

Yaoyólotl Castro, del Movimiento Lésbico Feminista, reconoce que "después de 1982, pero sobre todo del 84, el movimiento homosexual y lesbohomosexual entraban en una profunda crisis por conflictos políticos internos y por el inicio de la lucha por el

---

[81] Entre esas actividades más importantes mencionan los encuentros lésbicos latinoamericanos y del Caribe; el primero de ellos se realiza en México, en 1987. A finales de ese año se forma la Coordinadora Nacional de Lesbianas Feministas. En 1991 se lleva a cabo en Acapulco la XIII Conferencia de la Asociación Internacional de Lesbianas y Homosexuales, conocida como ILGA por sus siglas en inglés.

[82] Del movimiento de lesbianas, Gloria Carcaga Pérez, del Clóset de Sor Juana, en "Las lesbianas y los homosexuales en México", en la página: lasa.international.pitt.edu/LASA97/careagaperez.pdf, coincide con esta versión. Esta activista afirma que de 1986 a 1992 "el trabajo a favor de lesbianas y homosexuales" fue "casi nulo" pues "el trabajo se orientó significativamente a la lucha contra el SIDA" al grado de que, afirma, "los grupos de lesbianas casi desaparecen".

Sida", pero sostiene que "el Movimiento Lésbico totalmente independiente del movimiento gay continuaba creciendo y desarrollándose". Para argumentar esto, la activista cita el surgimiento de los siguiente grupos durante esa década: en 1982, Corriente de Lesbianas Socialistas, Comunidad Creativa, Olkabeth II y Lesbianas Morelenses (del estado de Morelos y primer grupo lésbico que surgen en un estado del país). En 1984, Seminario Marxista-Leninista Feminista de Lesbianas y Mujeres Urgidas de un Lesbianismo Auténtico (MULA); dos años después, en 1986, Grupo Lésbico Patlatonalli de Guadalajara (segundo grupo de lesbianas en un estado) y el Grupo de Madres Lesbianas I. Además, informa que en 1987 se forma la Coordinadora Nacional de Lesbianas que aglutinó a doce organizaciones a nivel nacional.

En coincidencia con esta versión, Claudia Hinojosa, del Grupo Lambda, sostiene que "el activismo lésbico feminista de los años noventa ha estado estrechamente ligado a las movilizaciones y los debates en torno a las conferencias no gubernamentales de las Naciones Unidas de la última década".[83]

Así, aunque la lucha del movimiento lésbico-homosexual internacional, en términos muy generales, es la misma ("la liberación sexual"), este movimiento, en nuestro país, se caracteriza por una diversidad de posturas políticas respecto a la problemática que cada grupo considera prioritario a resolver, por lo que de ello dependen sus formas de lucha, alianzas, vinculación, autonomía y solidaridad con otras agrupaciones.

De esta primera fase el movimiento de lesbianas y homosexuales provienen y se conservan dos de las actividades político-culturales más importantes y conocidas en la ciudad de México (lugar donde se ubican los dos grupos mencionados): la marcha anual en la que participan diversas personas de manera independiente u organizada, así como la Semana Cultural Lésbico-Gay organizada por el Círculo Cultural Gay del que formaba parte la directora de teatro Nancy Cárdenas y que fue continuada por José María Covarrubias, en el Museo Universitario "El Chopo", de la UNAM, desde 1985.

En sus inicios (desde junio de 1979) dicha marcha fue conocida o popularizada como "Marcha del orgullo gay". Aunque en la primera marcha se registró una escasa

[83] Claudia Hinojosa afirma que la participación de las feministas lesbianas en la conferencias Mundial de Derechos Humanos de Viena (1993), Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo (1994) y Mundial de la Mujer en Beijing (1995), así como en las evaluaciones quinquenales de los acuerdos de El Cairo y Beijing, les ha permitido hacer enlaces internacionales y aglutinarse en torno a la defensa de los derechos sexuales. Esta información fue tomada de Hinojosa, Claudia, "Historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas", en www.creatividadfeminista.org/articulos/lebb_2002_clhinojosa-htm

participación y la policía la desvió hacia calles poco transitadas, su objetivo político principal --en esa y las siguientes marchas-- fue la "visibilidad" o la "salida del clóset" de las lesbianas y los homosexuales de México. En la década de los noventa, como una muestra de la expansión de la diversidad y pluralidad homosexual sus organizadores cambiaron la denominación a "Marcha gay-lésbico-bisexual-transgénerica" (MGLBT).

En la actualidad, hay voces que critican esta marcha debido al despliegue publicitario de marcas, bares y demás negocios que la patrocinan así como a la participación de empresarios gays y su incidencia en las propuestas y discusiones sexopolíticas, situación que –dicen sus críticos—ensombrece su postura política.[84] Un contingente menos numeroso y vistoso, los grupos del movimiento lésbico-feminista decidieron realizar la suya a partir 2003, en una fecha distinta.

Las movilizaciones en contra del sida en México y Estados Unidos

A mediados de la década de los ochenta --cuando se empiezan a registrarse los primeros casos de personas afectadas con sida-- una gran parte del movimiento de lesbianas y homosexuales en México y en países como Estados Unidos se encontraba disperso o desarticulado, como ya mencionamos.

En el caso de México, la mayoría de las versiones coinciden en que esta situación se debía a los conflictos que, prácticamente desde sus inicios, se presentó entre los grupos y al interior de los mismos debido a desacuerdos en cuanto planteamientos, enfoques y estrategias, así como por su militancia en otras organizaciones políticas. En este sentido, Lizarraga Cruchaga explica que "esta realidad, sin duda, permitió enriquecer perspectivas y profundizar en un discurso de liberación, pero resultó ser un arma de doble filo: en ocasiones (es inútil negarlo) las posiciones, las necesidades inmediatas o mediatas y los intereses de un partido, sindicato o grupo feminista se oponían, chocaban, se contradecían, se entorpecían y llegaban a excluir a los del propio grupo homosexual, exigiéndoles a sus militantes una alineación peligrosa. Esto sin duda provocó muchas discusiones y generó desconfianza entre los mismos militantes de cada tipo de organización" (Lizarraga Cruchaga, ob., cit: 163).

Para este activista, estas discusiones fueron importantes pero, desde su punto de vista, desgastaron al movimiento lésbico-homosexual en México e impidieron o

[84] Lizarraga Cruchaga dice "que algunos viejos militantes de férreas (por no decir dogmáticas) tradiciones sesenteras no han dejado de protestar por lo que consideran oportunismo mercantilista, argumentando que tales empresarios convierten un importante acto político en una extensión de sus intereses económicos, restándole seriedad". Lizarraga Cruchaba, ob., cit. 191-192 pp.

retardaron la toma de decisiones para "la lucha homosexual".

En coincidencia con esta versión, Claudia Hinojosa, del Grupo Lambda, considera que, en el caso de México, "la diversidad de opiniones entre las lesbianas y homosexuales militantes respecto a las respuestas estratégicas que demandaba el cambio brusco de escenario provocó conflicto al interior del movimiento [por lo que] Los grupos más visibles se disolvieron gradualmente durante los años siguientes" (Hinojosa, ob., cit: s/n).

Al parecer, esta situación de dispersión no sólo se debía a esos conflictos intra e intergrupales, sino a la falta de interés en el movimiento organizado al que, algunos grupos, sustituyen por la creación de "comunidades". Lizarraga Cruchaga advierte con cierta ironía que "para 1987 sólo quedaban unos cuantos en la acción, tanto en México como en otros sitios. Tras conseguir su tranquilidad personal, dejaron reposar su inconformidad en un nuevo espacio permeado por la irritante tolerancia. En San Francisco y Nueva York, por ejemplo, han construido una comunidad –en un sentido protestante--: viven en un barrio homosexualizado por ellos mismos (¿un gueto?), acudiendo a médicos homosexuales, llamando a plomeros, electricistas, decoradores y mecánicos homosexuales. Hacen circular el dinero entre bolsillos homosexuales, secuestrando un filón de la economía. Pero prácticamente cesaron las demandas" (Lizarraga Cruchaga, ob., cit: 170-171).

Claudia Hinojosa aclara que pese a esa situación, en México surgieron otros grupos, "algunos de ellos en los estados, que continuaron algunos de los proyectos del movimiento, como la celebración anual de las Semanas de Cultura Gay, y que dieron cuenta del impacto perdurable de sus propuestas, pese a la falta de movilización en las calles" (Hinojosa, ob., cit: s/n).

Para algunas voces la aparición del sida representa una "nueva fractura" del movimiento lésbico-homosexual; entre esas voces se considera que esa "fractura" fue tan grave al extremo de que "los grupos de lesbianas casi desaparecen". Así lo sostiene Gloria Careaga Pérez, del grupo "El clóset de Sor Juana", quien afirma que hubo periodos en que "el trabajo a favor de lesbianas y homosexuales es casi nulo, como lo fue de 1986 a 1992, cuando el trabajo se orientó significativamente a la lucha contra el sida" (Careaga Pérez, s/a: 4).

Sin embargo, Lizarraga Cruchaga considera que "al tropezar con el sida", la paralización del movimiento fue sólo momentánea pues muy pronto se hace evidente la actividad la cual se torna constante. Al respecto, habría que recordar que cuando la

epidemia se extiende hacia mujeres, sobre todo amas de casa, las agrupaciones de lesbianas, feministas y de mujeres comienzan a participar junto con las personas organizadas o no organizadas en el movimiento homosexual.[85]

Francis Mark Mondimore afirma que en Estados Unidos esta "epidemia movilizó a las comunidades gays y lesbianas como nada lo había logrado antes" pese a la resistencia que en los inicios de este padecimiento mostraron algunos dirigentes de organizaciones gay para "adoptar las medidas adecuadas". Aclara que para estos líderes "un gay que no tuviera relaciones sexuales cuando quisiera y con quien quisiera estaba negando su verdadera identidad; estaba reprimiendo su sexualidad debido a una 'homofobia internalizada'" (Mondimore, ob., cit: 281-282).

Este autor afirma que estas comunidades lanzaron un llamado urgente a "salir a la luz" a todos aquéllos que no lo habían hecho. Este llamado fue apoyado mediante diversas acciones como un mensaje acuñado por activistas el cual mostraban en pancartas e, inclusive, imprimieron en camisetas que eran portadas por manifestantes que participaban en campañas de lucha contra el sida; el mensaje fue "Silencio = Muerte". Estos grupos realizaron acciones para enfrentar el síndrome antes que las autoridades sanitarias de ese país; abrieron clínicas; fundaron organizaciones para brindar servicios a enfermos de sida; impulsaron grupos para la "salida a la luz" de las personas aisladas o que se ocultaban por sentir repugnancia hacia sí mismos provocaba por la estigmatización; formaron grupos de ayuda para adolescentes que se enfrentan a temas sobre identidad sexual; y desarrollaron programas de reducción del riesgo como el consumo de drogas. Las organizaciones gay fueron las que crearon la frase "sexo seguro".

Se podría decir que el sida no sólo viene a reactivar a gran parte del movimiento lésbico y homosexual (o de la "diversidad sexual") en México, sino que pone al descubierto otro de los conflictos que de por sí ya lo contenían: "la erotofobia", como lo denomina Lizarraga Cruchaga. Este activista advierte que "se reconocen –no sin dolor—innumerables *homofobias* en el vivir homosexual de muchos homosexuales (los *macho-gay* desprecian a las vestidas, los *closeteros* a los *militantes*, las *femmes* a las *machinas*, los que se asumen como *no se nos nota* a *los obvios*, y así sucesivamente); asimismo, se hacen visibles las plurales formas de misoginia tanto en hombres de cualquier preferencia como entre bastantes mujeres, y las androfobias de muchas

[85] Yaoyótotl Castro sostiene que muchas de estos grupos lo hicieron porque "empezaron a llover los financiamientos internacionales y nacionales"

mujeres y hombres. Esta conciencia de que los odios introyectados son barreras permite dar la voz de alarma de las *bisexofobias* vividas por heterosexuales, homosexuales e incluso bisexuales" (Lizárraga Cruchaba, ob., cit: 175. Las cursivas son del autor).[86]

Así, en ese contexto caracterizado por contradicciones, conflictos y disputas, una gran parte de los grupos de los movimientos de lesbianas, feministas y de mujeres se suma a los grupos del movimiento homosexual para emprender distintas medidas de lucha contra el sida, tanto en la prevención como en la atención de personas con VIH.

Frente a este panorama, son pocos las y los jóvenes lesbianas y homosexuales que se organizan y se deciden o se preparar para "salir a la luz". Aunque una importante parte se muestra en las calles, la mayoría continúa ocultándose en sus casas, frente a su familia.

Así, algunos de las y los jóvenes que se organizan no sólo lo hacen para su aceptación, reflexionar sobre las distintas identidades sexuales (gay, lesbiana, bisexual, transvesti, transexual, heterosexual, entre otras) y obtener información para la prevención de enfermedades sexuales y el sida, sino para participar en la reactivación del movimiento de "la diversidad sexual" --otrora lésbico-gay-- mediante otra tipo de acciones y actividades "sociales y culturales" del movimiento en México como la marcha y la semana cultural de El Chopo.

Aunque estos grupos son contestatarios frente a la heterosexualidad, la mayoría se conciben apolíticos o eluden el término "política" posiblemente por el descrédito de las formas de hacer política en este país y los conflictos que por este motivo se suscitaron en este movimiento. Entre estos grupos se encuentran "Nueva generación de jóvenes lesbianas" y "Jóvenes gay, lesbianas, bisexuales y familias".

Ser joven gay y ser joven lesbiana

En una sociedad en la que aún se discrimina a las personas homosexuales, bisexuales, transgénero y transexuales y se rechazan como "identidades" o "categorías sexuales" pues difieren de las arrogadas para la heterosexualidad ("hombre" y "mujer"), el ser joven gay es sinónimo de "ser mujer" o "femenino", y el ser joven lesbiana, de "ser

[86] Esta situación también fue expuesto por Yaoyólotl Castro al revelar la causa que provocó que el grupo Oikabeth I abandonara el FHAR dos meses después de haberse integrado a este Frente. La causa fue motivada por uno de los líderes quien, con un tono agresivo, dijo: "Los heterosexuales las necesitan (a las mujeres) para procrear, para el trabajo doméstico y para *cogérselas*, pero nosotros (los homosexuales) podemos prescindir de ustedes... las podemos borrar del planeta". La activista aclara que en esos años se empezaba a hablar de reproducción *in vitro* y de la clonación. Luego de recibir esa agresión, ese grupo se declaró autónomo pero no dejo de realizar acciones con la vertiente izquierdista de ese Frente.

hombre" o "masculina". Para los dos grupos entrevistados, militar en un grupo de "la diversidad sexual" o, simplemente, "salir del clóset" es la posibilidad de lograr "respeto" y la inclusión social de otras formas de "ser" u otros "estilos de vida". Y, específicamente, para los y las jóvenes que aún se mantienen en el anonimato, representa un enorme desafío hacia sus progenitores y/o familias.

Estas identidades o formas de "ser" se construyen, en lo general, en relación con los y las jóvenes heterosexuales –y con otras personas y grupos como se expondrá en los siguientes capítulos--, por lo que representan una afrenta contra los sectores sociales que rechazan a estos grupos por considerar que se trata de personas "enfermas" o "anormales". "Ser homosexual, "gay", "lesbiana", "bisexual", "transgénero"o "transexual" es romper con las normas del género, sobre todo, con la idea de la complementariedad reproductiva de los sexos.

El grupo "Jóvenes gay, lesbianas, bisexuales y familias" surge en 1999 como producto del movimiento de lucha contra el sida, en el escenario del movimiento de "la diversidad sexual". Este grupo es un proyecto impulsado y fundado por "Letra S. Sida, Cultura y Vida Cotidiana", organización civil encabezada por el activista Alejandro Brito la cual se consolida en 1994 con la edición del suplemento *Letra S*, actualmente una de las publicaciones más prestigiadas y reconocidas por estar especializada en temas relacionados con el VIH/sida denominada "Letra S".[87] Dos años después, esta misma organización funda una agencia de noticias (*NotieSe*); actualmente cuenta, además, con una página en Internet.

El principal objetivo de esta asociación civil "es difundir información sobre el VIH/sida, derechos humanos y reproductivos, prevención de infecciones de transmisión sexual y todo aquello relacionado a la salud sexual y la sexualidad". Además, del "Grupo de jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias", la asociación Letra S impulsó la creación, en 1998, de la Comisión Ciudadana Contra Crímenes de Odio por Homofobia, cuyo propósito es "combatir la impunidad con la que se cometen crímenes contra homosexuales y lesbianas en México", así como dar seguimiento judicial y civil a los casos para procurar la impartición de justicia y pugnar por un cambio de actitud de las autoridades hacia la aplicación igualitaria de la misma. De esta manera, tiene documentado hemerográficamente los asesinatos de gays y lesbianas a partir de 1995.

---

[87] Los primeros 20 ejemplares del suplemento *Letra S* aparecen en el periódico *El Nacional* (órgano informativo del PRI y ahora desaparecido) y continuó a partir de 1996 como un encarte en el diario *La Jornada*. Los números aparecen el primer jueves de cada mes.

De acuerdo a uno de sus promocionales, el "Grupo de jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y familias" --dirigido por pasantes de psicología de la UNAM y en cuyas actividades participan quienes integran Letra S y su equipo de psicólogas/as y sexólogas, homosexuales y heterosexuales—es "un espacio dirigido a jóvenes con orientación homosexual y bisexual y a sus familias dedicado a revisar ideas, contactar sensaciones y sentimientos generados por la homofobia social". Así que la particularidad de este grupo, en relación a otros, es que cuentan con un grupo de padres y de madres con quienes forman otro grupo o subgrupo.

A decir de la coordinadora del grupo, Areli Alvarado, el objetivo general y consiste en "establecer comunicación y comprensión sobre la situación de ser adolescente, joven gay, lesbiana y bisexual, con su entorno social". Esto significa, que al igual que el otro grupo tampoco tiene objetivos políticos, sino básicamente de atención psicológica, de información y de convivencia social dirigida tanto a los y las jóvenes como a sus progenitores.

En este sentido, en su promocional se aclara: "te ofrecemos desde convivencia con chicos, chicas, o bien con padres y madres que viven situaciones similares a las tuyas; información y ejercicios que te permitirán contactar y revisar tus ideas, sensaciones y sentimientos a través del trabajo psicocorporal, de autoconocimiento, de métodos interactivos de reflexión y análisis, con los que obtendrás herramientas y acompañamiento en un proceso de construcción de la identidad homosexual o de tu identidad como padre, madre de un hijo o hija homosexual o bisexual".

La informante sostiene que entre sus objetivos específicos se encuentran proporcionar información y materiales de apoyo "en la búsqueda de reafirmar su orientación sexual" y para "la comprensión y aceptación de las diferencias sexuales"; forman "grupos de iguales para la conformación de la identidad del adolescente y promover la adopción de la salud sexual y la defensa de sus derechos humanos".

Otro de sus objetivos específicos –aclara la coordinadora—consiste en "facilitar la comunicación con sus padres, madres y demás familiares" así como con sus amistades para "disminuir el impacto del rechazo familiar y social" y "los sentimientos de culpa"; por tal motivo, brindan asesoría a padres y madres "sobre la orientación sexual de sus hijos y de sus hijas". Asimismo, abren líneas de investigación "para fomentar una cultura y una política social de respeto a la diversidad".

A este grupo acude alrededor de 30 jóvenes (la mayoría del sexo masculino) de entre 16 y 28 años de edad, procedentes de diversas partes de la ciudad de México y

zona conurbada e incluso, según datos de la coordinadora, de algunos estados como de Puebla y Querétaro. Esta informante considera que la escasa presencia de jóvenes lesbianas y bisexuales se debe a que "muy pocas se aceptan como tales" y al "entorno familiar" pues "muy difícilmente en sus casas aceptan tener hijos homosexuales", por lo que considera "que para una mujer es más difícil decir no sólo en su casa sino en su comunidad que es lesbiana". La coordinadora del grupo considera que tardan "un poco más de tiempo para que se asuman como tales".[88]

Una gran parte de sus integrantes pertenece a las clases media y media baja. Sus sesiones tienen una duración de tres horas aproximadamente y se realizan una vez a la semana, los días sábados, en las instalaciones del DIF del Distrito Federal, institución que los apoya proporcionándoles un espacio (su centro recreativo).

Además de conferencias y charlas con diversos especialistas, sus coordinadores aplican distintas dinámicas tanto para reflexionar sobre su identidad u orientación sexual como para integrar al grupo. Aunque admiten a los y las jóvenes en el momento en que se presentan, sus sesiones están organizadas en tres módulos con una duración de tres meses cada uno.

Además de dar a conocer al grupo mediante los medios informativos de la organización civil que creó al grupo, acuden a programas de televisión como "Diálogos en confianza" del Canal 11 y se promocional en revistas como *Homópolis*. Las sesiones son gratuitas ya que *Letra S* cuenta con financiamientos de distintas organizaciones internacionales que apoyan proyectos de lucha contra el sida y otras iniciativas de la sociedad civil organizada –las llamadas organizaciones no gubernamentales, ONG-- como la Fundación John D. and Catherine T. MacArthur y Levi Strauss Foundation.

Por otro lado, el grupo "Nueva generación de jóvenes lesbianas" surge en 1996 desvinculado del movimiento lésbico-feminista (el radical) y más cercano a los movimientos lésbico y de las homosexuales femeninas, y en el contexto del movimiento de "la diversidad sexual", como expusimos anteriormente.

De acuerdo a una de sus fundadoras, Martha Cuevas, este grupo se constituye ante la falta de espacios que atendieran específicamente las necesidades y los requerimientos de "las jóvenes". Aunque existían diversos espacios donde acudían

[88] Los días que acudió la entrevistadora, acompañada de la persona que la apoyo para la observación, había únicamente tres jóvenes del sexo femenino. De acuerdo a la versión de algunas integrantes del grupo "Nueva generación de jóvenes lesbianas" que en alguna ocasión habían asistido a este grupo, la poca asistencia a este espacio se debe a que no logran obtener la misma "confianza" que la alcanzada con sus "iguales".

lesbianas de distintas edades, la fundadora de este grupo, Martha Cuevas, consideró que era necesario "encontrar un espacio agradable" en donde las jóvenes pudieran estar con sus pares para "compartir lo que sentimos".[89]

Debido a que su principal objetivo es "informar sobre la diversidad sexual" así como "evitar la discriminación", en este grupo no sólo participan jóvenes lesbianas sino jóvenes bisexuales y transgénero, situación que no ocurre en otros grupos más sectarios, como expusimos anteriormente. Esta apertura del grupo responde a su "postura" (omiten la palabra "política") que, a grandes rasgos, consiste en "tener una buena comunicación con los grupos que trabajan en pro de la diversidad sexual y apoyar propuestas en torno a los derechos humanos", ya que consideran "importante el respeto hacia todos y todas quienes formamos parte del movimiento de diversidad sexual en México". Además de tener establecidos lazos con grupos de la diversidad sexual, mantienen vínculos o comunicación con organizaciones feministas, de jóvenes y de lucha contra el sida.

A las reuniones del grupo o "juntas informativas", que se llevan a cabo cada 15 días, acuden aproximadamente 40 jóvenes entre 18 y 29 años de edad[90] de distintas partes de la ciudad de México y de su zona conurbada; la mayoría pertenece a las clases media y media baja y su preparación académica se encuentra entre bachillerato y licenciatura.

En la mayoría de las familias de las jóvenes que acuden a este grupo, desconocen su identidad o (como el grupo lo denomina) su "orientación sexual". En este sentido, Martha Cuevas dice que al grupo llegan jóvenes "con diferentes procesos de aceptación" y afirma que quienes acuden por primera vez "buscan un espacio para informarse, para conocer amistades, para romper mitos y estereotipos sobre la orientación sexual, para convivir y para hablar libremente sobre sus inquietudes".

En sus reuniones organizan talleres, conferencias y diversas dinámicas mediante las cuales propician la integración del grupo para fomentar la participación y la confianza y, asimismo, abordan distintos asuntos y temas relaciones con la identidad o la orientación sexual.

Entre los temas que han abordado en sus más de 300 talleres que han organizado desde su integración se encuentran: "la aceptación", "situación en la familia", "mitos y

[89] De nociones como ésta es que a grupos como éstos se les conciba como "espacios de reflexión".
[90] En estos grupos no suelen aceptar a jóvenes menores de edad debido a las restricciones de ley que tipifica como delito la perversión de menores en lo relativo a cuestiones relacionadas con la sexualidad.

prejuicios", "identidad", "sexualidad", "salud", "amor", "amistad", "lesbofobia", "autoestima", "relaciones de pareja", "relaciones destructivas", "maternidad lésbica", "comunicación", "género", "feminismo", "roles", "derechos humanos", "religión", "diversidad sexual" e "infecciones de transmisión sexual". Además han realizado dos reuniones con amistades y familiares que conocen sobre su "orientación sexual", las cuales –dice Martha Cuevas—les ha permitido acercarse "a la sociedad y a la propia familia". Como una forma de convivencia, además de los talleres informativos promueven el deporte mediante la participación en torneos lésbicos de fútbol.

Desde el año 2000, este grupo participa en la dirección conjunta del "Festival de diversidad sexual juvenil de la ciudad de México", organizado por las mismas agrupaciones que participan y cuyas sedes han sido Faro de Oriente y el Museo Ex Teresa Arte Actual. En este festival se llevan a cabo una gran variedad de actividades que van desde ponencias, debates, mesas de diálogo en torno a la sexualidad y los derechos humanos, así como exposiciones de pintura, obras de teatro, danza, *performance* y música. A este festival han invitado a artistas reconocidos como Ely Guerra, Lila Dows, Nina Galindo, Pink Punk.

Otra de las estrategias que sigue este grupo para fortalecer su "visibilidad" es acudir a los medios de comunicación electrónicos e impresos que han abierto espacios para tratar temas relacionados con el sexo y la sexualidad. De esta manera, las coordinadoras del grupo han participado en programas de radios como "Sexualidad en tu propia voz", "Dejemos de ser pacientes", "Frecuencia alterna" de Radio Educación, "Brújula en mano" de Radio Universidad, "Urbe sonora" de Radio UNAM, "Triple G" de W Radical, "Hablemos claro" de Radio Fórmula, así como en programas de televisión como TKE, "Cuidado, mujeres trabajando", "Diálogos en confianza de Canal 11, y han concedido entrevistas para diversas revistas y periódicos. También imparten conferencias en distintas instituciones de educación superior y participan en distintos foros y eventos no sólo de la diversidad, sino de feministas y de lucha contra el sida.

Para recaudar fondos para los gastos del grupo como papelería y realización de eventos, además de pedir un donativo de diez pesos a sus integrantes, organizan excursiones y fiestas.

A pesar de que se trataba de un grupo casi con el mismo número de integrantes que el grupo anterior, a la invitación de la entrevistadora solamente respondieron tres

jóvenes lesbianas.[91] Esta escasa respuesta posiblemente obedeció a las siguientes causas: gran parte de las jóvenes que acuden y participan en este grupo aún ocultan a sus familias su identidad u orientación sexual; este grupo no se encuentra tan institucionalizado como el grupo de *Letra S* en el que, como se expuso, incluso participan algunos padres y madres; una mayoría de ellas se encuentran aún elaborando su proceso de aceptación; y sus padres y/o madres ejercen, al parecer un mayor control sobre ellas en relación con los hijos varones.

[91] Es necesario mencionar que el día que varias de ellas se comprometieron a acudir a la entrevista, solamente se presentó una. Con esta integrante del grupo, la entrevistadora esperó una hora más en el lugar acordado, pero nadie más se presentó; por tal motivo, volvió a acudir a la siguiente reunión, y le expuso a una de sus coordinadoras lo que había ocurrido, por lo que le pidió otra oportunidad para nuevamente solicitar, frente al grupo, su invitación. En esta ocasión, la entrevistadora pidió los nombres (sin apellido) y algunos datos de las jóvenes que mostraron interés en participar. De un grupo aproximado de 25 asistentes de ese día, aceptaron seis pero sólo se presentaron tres. En esta ocasión, la coordinadora del grupo que facilitó el vínculo con las jóvenes sugirió el lugar de encuentro entre las jóvenes interesadas y la entrevistadora; las jóvenes estuvieron de acuerdo.

Capítulo VIII

Significaciones de "ser hombre" entre jóvenes gays.

Entre el ser *masculino* y *femenino*

Características socioeconómicas y culturales del grupo entrevistado

El grupo que se constituyó para las dos entrevistas grupales estuvo constituido, en total, por 12 jóvenes. En la primera entrevista participaron ocho; uno de ellos no era integrante del grupo sino pareja de uno de ellos, y decidió participar en la entrevista. En la segunda ya no se presentaron dos pero se integraron seis más. Aunque a todos se les entregó al final de la segunda entrevista grupal el cuestionario para conocer sus condiciones socioeconómicas y de consumo cultural, solamente ocho la regresaron con respuestas. Así, los datos que se obtuvieron fueron los siguientes:

Aunque no lo aparentaban, tres de ellos resultaron ser menores de edad (uno de 16 años y dos de 17); el resto eran mayores de edad (cinco correspondían al rango de 18 a 24 años). La mayoría pertenecía a la clase media baja. Del total, cinco revelaron estudiar y trabajar a la vez y tres reportaron solamente estudiar. Los cinco registraron laborar como empleados en empresas privadas y percibir ingresos menores a tres mil pesos. Entre los tres jóvenes que registraron estudiar y trabajar a la vez, se encontraban el de menos edad (tenía secundaria completa). Los dos jóvenes de 17 años y los otros dos de 18 y 19 años cursaban el bachillerato y los otros dos de 23 y 24 años, manifestaron haber concluido una licenciatura.

Todos los jóvenes reportaron aún vivir con su familia de origen. Tres de los participantes reportaron vivir en municipios del Estado de México (Ecatepec y Chalco); el resto, en distintas delegaciones del Distrito Federal. (Iztapalapa, Gustavo A. Madero, Álvaro Obregón y Xochimilco). Cinco habitan en casa-habitación (tres en casa propia y dos en casa rentada) y tres en departamento (uno en departamento propio, uno en renta y otro en proceso de pago)

Respecto a las actividades que realizan en su tiempo libre, cinco marcaron "leer", "bailar", "escuchar música en vivo", "comprar discos, casetes, cd", "deportivas"; uno, "ir a museos, galerías y exposiciones" y "trasvestismo"; y dos restantes solamente una: "bailar" y "deportiva", respectivamente. Seis de ellos reportaron ver televisión y escuchar radio todos los días de tres a seis horas; uno, dijo que solamente tres veces por semana, y otro señaló que "nunca" ve televisión pero sí escucha la radio.

En cuantos sus hábitos de lectura, solamente tres dijeron que leen diariamente; uno, de una a dos veces por semana; uno, cada 15 días; y el resto una vez al mes.

Su incorporación al grupo fue por distintas vías; seis dijeron que por amistades, dos por el anuncio que aparece en la publicación mensual "Letra S", que se distribuye como encarte en el periódico *La Jornada*; y uno, en su sitio de trabajo. Siete de los jóvenes reportaron tener en el grupo de uno a 6 meses; solamente uno reveló que tenían más de tres años. Aunque la mayoría marcó varias opciones en cuanto los objetivos del grupo, siete coincidieron en que dos: "la autoayuda y ayuda a otros" e "intercambio de ideas"; uno consideró que eran "la convivencia" y "la reflexión".

Cuadro 1
Características socioculturales del grupo entrevistado

Total de participantes	Edad	Estado civil	Escolaridad	Con quien viven	Tiempo de pertenecer al grupo	Objetivos del grupo
12*	De 17 a 24 años 1-16 2-17 2-18 1-23 2-24	Todos solteros	1 secundaria completa 4 cursaban bachillerato 1 bachillerato completo 2 licenciatura completa	Todos con familia de origen	7, seis meses 1, 3 años	"Autoayuda y/o ayuda a otros" "Intercambio de ideas" "Convivencia" "Reflexión"

* Solamente 8 contestaron el cuestionario

Particularidades de la entrevista grupal

El lugar donde se llevaron a cabo las dos entrevistas fue en el Centro Cultural y Recreativo "Niños Héroes", del DIF del Distrito Federal, lugar donde se reúne el grupo. Este centro está ubicado en la colonia Santa Cruz Atoyac, de la delegación Benito Juárez. Como se mencionó, ninguno de los jóvenes que participaron en la entrevista grupal vivían en esa colonia.

A sugerencia de los jóvenes que mostraron interés en participar, las dos entrevistas se llevaron a cabo el mismo día en que sesiona el grupo (sábados) y dos horas antes de que iniciara la reunión. Acordaron iniciar a las 9 de la mañana, sin embargo, la primera entrevista comenzó casi tres cuartos de hora después ya que sugirieron esperar a quienes se habían comprometido a asistir. Es importante mencionar que al pedírsele su correo electrónico o un número telefónico para confirmar su asistencia, pocos proporcionaron el número telefónico de sus hogares. Algunos no quisieron dar ningún medio para localizarlos al asegurar que no olvidarían asistir (y sí

llegaron). Las y los coordinadores del grupo fueron quienes nos tramitaron que nos proporcionan un lugar para la entrevista. Nos asignaron un pequeño auditorio. Y ahí, se llevaron a cabo las dos entrevistas con espacio de una semana cada una.

La entrevista de alguna manera estuvo enmarcada por las reglas establecidas en ese grupo: su asistencia voluntaria en un horario previamente establecido, libre expresión de las ideas y participación activa. En su grupo de reflexión, estos jóvenes suelen participar en pláticas, conferencias, dinámicas de grupo y otro tipo de actividades organizadas por quienes los coordinan, regularmente son estudiantes pasantes de psicología de la UNAM. Cabe mencionar que en esta institución pública se forman psicólogos con enfoque conductista, cuyas áreas de especialización son cuatro: psicología clínica, psicología industrial, psicología educativa y psicología social.

Es importante aclarar que aunque su lugar de reunión corresponde a unas instalaciones de una institución pública, las reglas establecidas por la institución escasamente interfieren en la dinámica del grupo de reflexión (ni tampoco en las entrevistas grupales); las únicas reglas a las que se someten son de carácter operativo: anotarse a su llegada en la libreta de registro de visitantes de la institución y no dañar las instalaciones o maltratar las plantas y los árboles. Las puertas de acceso al centro son vigiladas y custodiadas por policías (hombres y/o mujeres).

En la sala donde se organizan las actividades del grupo corresponde al lugar donde el DIF imparte sus clases de baile, por lo que algunas de sus paredes están dispuestas con espejos cuyo tamaño abarca el cuerpo completo de varias personas. En esa sala, las y los jóvenes asistentes --el grupo está abiertos a jóvenes gays, lesbianas y bisexuales, pero es escaso el número de mujeres jóvenes que asisten-- suelen elegir sus lugares y sentarse en el piso acomodados alrededor de la sala y recargados sobre las paredes o sobre ellos mismos,* dejando libre la parte central que es donde se colocan y caminan quienes coordinan al grupo. Aunque la mayoría permanece en silencio durante las pláticas o conferencias, suelen bromear y cuchichearse entre ellos. Varios de los que asisten son parejas y algunos ahí entablan una relación amorosa. Algunos de ellos muestran sin inhibiciones sus afectos amorosos y eróticos (se abrazan, se elogian, se miran, filtrean). En el patio, algunas parejas suelen estar abrazadas e, incluso, se besan. Todos acuden --incluido el joven trasvesti-- vestidos con ropa masculina. Algunos de ellos asisten con las cejas depiladas y sus movimientos y gestos son feminizados. Entre ellos mismos, se llaman, a manera de juego, "loca". En este sentido, respecto a otros

* Cabe recordar que este grupo está abierto a mujeres, cuya presencia es escasa.

términos que escuchó la entrevistadora que usaban para nombrarse entre ellos, les pidió que le aclararan que era eso de "ser un puto" o "ser joto", uno de ellos explicó: "nosotros decimos puto, o sea, en forma más o menos de cariño, pero también llegamos a decirlo como agresión".

Al término de la entrevista, la mayoría manifestó que se habían sentido "a gusto" y "en confianza". Algunos concibieron la entrevista como una sesión de aprendizaje. Uno de ellos dijo "puedes aprender de las personas"; otro consideró que "las preguntas son para seguir educando". Y, al final de cada entrevista, todos aplaudieron.

Reacciones frente a la pregunta

Al igual que el grupo de jóvenes católicos, en este grupo causó sorpresa la pregunta con la que la entrevistadora inició la entrevista: "Con base a su pertenencia a un grupo de la diversidad sexual ¿cómo es eso de ser hombre?" Después de unos cinco segundos de total silencio, comenzaron a reír y luego se comenzaron a escuchar algunas carcajadas. El joven que tomó primero la palabra, riendo dijo "buena pregunta". Entre los comentarios inteligibles --por el ruido causado por las risas y las carcajadas, el segundo en tomar la palabra, consideró que su "pertenencia a ser homosexual" no lo hacía "menos hombre" que "los heterosexuales", pero que ellos no tenías "los mismos problemas comunes de los demás". De esta manera, entre todos empezaron a tejar su discurso como jóvenes "homosexuales".

Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora

La entrevistadora trató de propiciar una conversación entre ellos pero debido a la cantidad de jóvenes --y, sobre todo, a que uno de ellos se erigió como intermediario entre la entrevistadora y el grupo al motivar a sus compañeros a participar y dar la palabra ("el que sigue")-- en varios momentos se imponía el formato tradicional de la entrevista: pregunta-respuesta.

Así, en las dos entrevistas, se introdujeron las formas en que ellos suelen actuar en su grupo: invitar a hablar y brindar aplausos a quienes lo hacían. Y no sólo aplaudían sino entre sus expresiones de alegría y de júbilo, gritaban ("¡bravo!", "¡bien!"). Su comunicación oral y corporal remitía a una especie de clase animada, mostrando entusiasmo por participación.

Los jóvenes entrevistados se mostraron como personas conocedoras del tema, y así se constató como expondremos posteriormente.

Nociones sobre "ser hombre homosexual"

"No me hace menos hombre"

Entre las múltiples significaciones sociales que, en este grupo, emergieron sobre "ser hombre homosexual" o "gay" las más relevantes fueron las de rechazar ser "menos" hombres que los "demás hombres" y el concebirse como "mucho más" hombres que los heterosexuales.

Aunque se identificaron como hombres, prefirieron hablar desde lo masculino y lo femenino como **imágenes**, ya que consideraron que el término "hombre" comúnmente está asociado con la heterosexualidad y el "ser macho". Así mismo, incorporaron la idea de ser equiparados con lo femenino y "la mujer", figura con la cual, efectivamente, se identificaron a lo largo de las dos entrevistas.

En cuanto su rechazo de verse como "menos hombre" que los "demás hombres" y ser "mucho más hombre" que los heterosexuales, el participante que se erigió como líder del grupo al intervenir un mayor número de veces y convertirse en intermediario entre la entrevistadora y los entrevistados al incitar a sus compañeros a participar, explicó:

> **Horacio**: mi pertenencia a ser homosexual no me hace menos hombre que los demás; yo creo, incluso, siento que yo, que soy homosexual, soy mucho más hombre que los heterosexuales

Esas **representaciones** fueron ampliadas por el mismo hablante –quien tenía apariencia, voz, poses y movimientos corporales masculinos-- cuando más adelante aclaró que, para él, el ser "hombre implica mucho más que la apariencia, que los rasgos físicos" pues "hombre significa una responsabilidad, una convicción". De esta manera, las representaciones del "hombre" asociadas de un valor (la responsabilidad) y como una forma consciente de "ser" ("una convicción"). Esta imagen coincidió con la representación de "ser mujer católica" expuesta por el grupo de las jóvenes católicas.

Es pertinente mencionar, en este parte, que estos jóvenes –con la excepción de uno de ellos—[92] se identificaron como "hombres" (término al que concibieron como un "rol" y una "categoría social", como se expondrá posteriormente); sin embargo, como expusimos la mayoría coincidió en preferir hablar a partir de los términos "masculino" y

[92] Se trató del joven que, con desenfado, expresó que "no sabía" que era "eso de ser hombre" y ya no volvió a tomar la palabra hasta la segunda la entrevista grupal, en la que habló de su experiencia como trasvesti.

"femenino" en lugar del constructo "hombre", debido a que, desde su punto de vista, el "ser hombre" se asocia, comúnmente, con la heterosexualidad y el "ser macho".

"No quiere decir ser macho"

Entre las múltiples significaciones que introdujeron para elaborar la noción "ser hombre", emergió el **estereotipo** de la masculinidad: "el macho":

> **David**: para mí, ser hombre no quiere decir ser macho, eh, yo grito y yo porque grito hago lo que quiera, no no; ser hombre significa tener respeto hacia los demás y, sobre todo, estar firme en sus convicciones

Para este hablante (de apariencia masculina y de voz, poses y movimientos corporales afeminados) "ser hombre" no está asociado con el "ser macho" pues, esta forma de ser, no "respeta" a las demás personas sino se impone mediante el uso de la violencia (los gritos) y, además, el participante coincidió con el anterior participante en que se trata de una persona que no está "firme" en su convicción de "ser hombre".

De esta manera, se podría decir que, para estos integrantes, **el ideal de "ser hombre"** está asociado con los valores y la convicción.

"Uno no puede llorar"

En este grupo no sólo emergió la fuerza o fortaleza física como un elemento convencional atribuido a "ser hombre" y también mencionaron, a manera de crítica, otro de los rasgos tradicionales que se asignan al "ser hombre": la represión de las emociones y los sentimientos:

> **Horacio**: yo creo que a la mayoria de nosotros, bueno, como hombres uno no puede llorar, no se puede quejar pues puede ser mariquita entre comillas, este, no te puedes dar esos lujos [...] el ser hombre te hace ser, digamos, menos sentimental [...] cuando ves a una mujer llorando se hace común, hasta cierto punto que llore no está bien, pero si ves a un chavo o a un hombre, no güey

> **Camilo**: el requisito es que los hombres no lloran; a mí me decían que no llorara porque me iba a hacer maricón[93]

[93] En México hay una gran cantidades de calificativos que se suelen usar para nombrar a los homosexuales como "maricas", "mariquitas" o "maricones", "jotos", "afeminados", "mariflores",

Resultó curioso que los hablantes concibieran que el mostrar emociones y sentimientos es "un lujo" para los hombres, mientras que para las mujeres es algo "común". Estas ideas, con ciertos matices, coincidieron con las expuestas por el grupo de jóvenes católicas.

El autoconocimiento: "no somos enfermos"

Un rasgo de su militancia o pertenencia a un grupo emergió cuando mencionaron que están en "contra de muchas cosas" (idea expuesta por el grupo de las jóvenes lesbianas como se verá en el siguiente capítulo). Esta marca emergió cuando uno de los hablantes impugnó el **estereotipo** que asocia el "ser homosexual" con la enfermedad, idea que aún persistente en muchas sociedades como la nuestra:

> **Horacio**: lo que pasa es que nosotros como homosexuales pues, digamos, estamos en contra de muchas cosas ¿no? [...] a raíz de que nos vamos conociendo nos damos cuenta nosotros de que no somos unos enfermos, es lo que la mayoría de la gente nos dice: "están enfermos", nosotros no somos enfermos

En este fragmento, el hablante sustenta su idea con base en el autoconocimiento o autoexploración que, en su "ser homosexual", realizan todos los integrantes del grupo (en el que también participan jóvenes lesbianas y bisexuales, como mencionamos en el anterior capítulo).

Como se recordará, la homosexualidad se encontraba en lista de las enfermedades mentales en la década de los setenta del siglo pasado. Al respecto, se sabe que aún existen organizaciones o grupos allegados a la iglesia o a sectores conservadores u homofóbicos que sostienen que se puede "curar" mediante terapias.

Así mismos rechazaron otros **estigmas sociales** que pesan pesa sobre ellos como "inadaptados sociales" y "aberraciones de la naturaleza":

> **Celso**: nos juzgan, nos tachan de mariquita, "eres gay", "eres jota", eres tal o cual cosa, son ¿cómo se llama¿ "desadaptados", "son inadaptados" sociales son
> **Horacio** (con tono irónico): "aberraciones de la naturaleza"
> **Celso**: "aberraciones de la naturaleza", "son locos", "son enfermos mentales"

"manitas caídas", "lilos", "putos", entre otros..

Asociados con "lo femenino" y "la mujer"

En varios momentos de la entrevista, los participantes expresaron que ellos suelen combinar o elegir entre "lo femenino" y "lo masculino"; sin embargo, reconocieron que lo "gay" suele ser identificado con "lo femenino" y, debido a la práctica sexo-erótica de "andar con otro hombre", comparados con "la mujer". Uno de ellos expuso:

> **David**: el decir gay pues ya es como que más tirado a lo femenino, este, el hecho de andar con otro hombre pues se compara con una mujer ¿no?, según la sociedad y lo que mi experiencia me ha marcado

De esta manera, emergió el **estereotipo** o la representación social del "gay" asociado con "lo femenino" y con "la mujer". El mismo hablante dijo –sin embargo-- que esta imagen les facilita "adoptar un rol femenino" y desempeñar actividades laborales desempeñados por mujeres sin que esto sea ya algo "extraño":

> **David**: no se ve tan extraño que hay, este, bueno, de hecho hay demasiadas jotas* estilistas o, este, costureras o así cualquier cosas

Por ello, este mismo participante mostró su desacuerdo de que "lo femenino" y "la mujer" sean motivo de señalamientos o estigmas:

> **David**: ya estamos hasta la madre que alguien nos señale y todo eso [...] siempre se tiende a señalar a lo más femenino, a las vestidas o a los, no sé

En esta intervención se advierte un reconocimiento de discriminación hacia "lo femenino" situación que es experimentado, sobre todo, por uno de los grupos integrantes del movimiento de la llamada "diversidad sexual" conocidos como "las vestidas".[94]

---

* Este término no lo usaban de una manera peyorativa o para ridiculizar a personas homosexuales o a ellos mismos. Por la forma en que la entrevistadora lo escuchó --cuando asistió a algunas de las reuniones del grupo-- pareciera una forma de jugar entre ellos mismos; jugar con los distintos términos que se han acuñado socialmente para referirse a determinados grupos de homosexuales. Bien podría ser una evocación al llamado movimiento *queer*.

[94] Este término corresponde a otra categoría de la diversidad sexual; comúnmente se les conoce como trasvestis.

En este sentido, llamó la atención que en distintos momentos de la entrevista hablaron no sólo desde su representación social como hombres homosexuales o su "ser homosexual" o "gay", sino desde el lugar de "la mujer" o desde el "ser mujer", como mencionamos. Esto obedeció, posiblemente, a que no sólo reconocían el que sean comparados con esta figura sino a que, principalmente, hablaban a favor de las personas transexuales, otra categoría sexual reconocida en el llamado movimiento de la diversidad sexual.

Uno de esos momentos fue cuando otro de los participantes expuso con cierta ambigüedad:

> **Horacio**: siendo mujer pues es que por lo regular te discriminan y se toleran muchas cosas por lo mismo y, hasta cierto punto, pueden llegar a abusar de *ella* por el simple hecho de ser femenino, por así decirlo

Pese a que en este fragmento existe una imprecisión, ya que el joven comienza colocándose en el "ser mujer" y concluye diciendo, en tercera persona del singular, que se llega "a abusar de *ella* por el hecho de ser femenino", lo interesante de este fragmento es que aunque habló desde el lugar de una persona transexual (de "ella"), detecta una discriminación no sólo hacia "lo femenino" sino hacia "la mujer", con lo cual se infiere una identificación con esta figura.

Cuadro 2
Significaciones sobre "ser hombre"

"Homosexual" o "gay"	**El ideal de "nosotros"**	**En lo común**
"No me hace menos hombre que los demás hombres" "Soy mucho más hombres que los heterosexuales" "Es más tirado a lo femenino" "Por andar con otro hombre, se compara con una mujer" "Te discriminan" "Se abusa de *ella* por el hecho de ser femenino" Es más fácil "adoptar el rol femenino"	"Hombre significa una responsabilidad y una convicción" "Implica más que la apariencia, que los rasgos físicos"	Se asocia con los heterosexuales y el "ser macho" No debe llorar No debe quejarse Tiene que reprimir sus emociones y sentimientos

"Ver las cosas... desde dos puntos de vista"

En este sentido, resultó interesante que el mismo hablante planteara con mayor claridad la identificación de este grupo con "la mujer" al introducir (casi al final de la segunda entrevista) su deseo de tener hijos y formar una familia:

Horacio: yo sí quiero ser papá, el ser gay no me hace menos capacitado para serlo, creo que me haría más capacitado porque tengo la tendencia a ver las cosas de diferente modo y a entenderlo desde dos puntos de vista, porque tanto soy hombre como pienso como mujer, hasta cierto punto, por mi condición de homosexual

En este fragmento se puede detectar una clara identificación con "la mujer" y, además, otra representación social del "ser gay": "ver las cosas... desde dos puntos de vista"; esto es, como "hombre" y como "mujer". Así, colocándose o asumiéndose en esos dos lugares sociales, el participante mencionó que, también, algunos de ellos también comparten las mismas expectativas que los heterosexuales:

Horacio: el ser gay no nos hace tan diferentes, tal vez, hasta tenemos las mismas expectativas que los heterosexuales ¿no?, deseamos tener, tal vez una familia, no una familia común, porque yo creo que muchos de nosotros tal vez queremos tener hijos, al menos yo sí quiero tener hijos, este, tal vez no deseo a madre, porque si encuentro a la susodicha ya veremos, si no, ni modo [se ríe] pero yo sí quiero ser papá

Así, al introducir la imagen del "hombre homosexual" de este grupo como padre se dejo entrever un cierto reproche hacia la figura paterna:

Horacio: bien o mal yo lo hago con mis sobrinos, si mi sobrino llegara a ser homosexual, pues no quiero que llegue a pasar por lo que yo padecí en ese aspecto, quisiera que tuviera el apoyo, y si son mis hijos con mayor razón, porque como padre pues uno comprende, quiero todo para ellos, este, quiere ayudarlos, quiere darles prácticamente un mundo en charola de plata para que no tengan que luchar como ellos lucharon ¿no?

En esta intervención emergió **el ideal de "ser padre"**: el "padre" comprensivo, imagen que contrasta con el que emergió entre las jóvenes católicas quienes lo concibieron como una figura que inspira miedo y temor.

En oposición con esta postura de formar una familia, otro de los participantes consideró que esa institución (la familia) es "una forma de control tanto para el hombre como para la mujer", postura que evoca a la de grupos radicales dentro del movimiento de lesbianas feministas, como expusimos en el capítulo anterior.

La elección de lo femenino y lo masculino

Como mencionamos, en este grupo emergió la idea de elegir entre lo femenino y lo masculino, así como hacer una mezcla de ambos. Esta imagen fue uno de los rasgos que emergieron relativos a su militancia. Al hacer una distinción entre "el sexo" (macho), "el género" (masculino-femenino) y "la orientación sexual" (heterosexual-homosexual), uno de los jóvenes planteó que –al hacer esa diferenciación-- es posible "romper" con **"los estereotipos"** que es uno de los propósitos –enfatizó-- que persiguen como "grupo":

> **David**: la elección de ser macho masculino tiene que ser algo más allá de lo que naturalmente estamos hechos; lo que dijeron todos ellos son los estereotipos, lo que siempre te imponen a güevo, tiene que ser eso, y pues creo que en este grupo para eso estamos ¿no?, para romper con eso y que te valga, y que aunque seas hombre y si quieres ser muy femenino pues sé muy femenino porque es tu elección, y si educáramos a los niños desde temprano a ser lo masculino o lo femenino que sean, incluso, independientemente de su orientación sexual, yo creo que el mundo avanzaría más

En este fragmento, llamó la atención que el participante tuviera un conocimiento claro sobre la diferencia entre "sexo", "género" y "orientación sexual" y que, además, introdujera una de las principales concepciones del "género", como un elemento independiente de los otros dos elementos. Esta diferenciación revela que el grupo al cual pertenece rebasa las ideas que algunos de los integrantes tienen sobre el grupo: de "autoayuda y/o ayuda a otros", "intercambio de ideas", "convivencia" y "reflexión", ya que en este grupo adquieren conocimientos teóricos.

Fue interesante que la noción "género" la concibieran como una "elección" en oposición a "los estereotipos" que, de acuerdo al participante, surgen cuando se vincula el sexo (macho) con el género (masculino) y la orientación sexual (heterosexual). Así mismo, surgió la idea de que "el mundo avanzaría" si se desarrolla desde la infancia la masculino y lo femenino independientemente del "sexo" con el que se nace.

En coincidencia con esta idea, fue interesante que, poco después, otro de los hablantes concibiera "lo femenino" y "lo masculino" como un carácter y, sobre todo, como una forma de "ser":

Celso: me veo físicamente hombre, pero al fin y al cabo tanto los caracteres femeninos y masculinos, sus formas de pensar, sus formas de sentir, yo los tengo muy mezclados; es mi forma de ser; es decir, no lo tomo físico, lo tomo emocional, psicológico

En esta intervención, surgió la idea de la existencia de "caracteres femeninos y masculinos", asociados con las formas de "pensar" y "de sentir"; esto es, con lo mental, lo "emocional" y lo "psicológico". Para el participante, la combinación de esos "caracteres" es una "forma de ser" independiente de lo "físico". Así, este hablante concibió otra concepción sobre la noción de "género" (mezclado o combinado) como un elemento emocional, un carácter y una forma del "ser" del individuo o del sujeto homosexual.

"Me agrada la masculinidad"

Siguiendo esa idea de elegir lo femenino o lo masculino o una mezca de ambos, otro de los participantes (de apariencia, voz, poses y movimientos corporales masculinos) interpretó que él se identifica con lo masculino:

Jorge: a mí me agrada mucho la masculinidad, más que nada por la libertad que fomenta [...] es fortaleza, fuerza y, en algunos casos soberbia, y más que nada es un impulso, para mí ser masculino es ser impulsivo, no pensar ¿no?, y a veces no razonar con lo que haces

En esta intervención, llamó la atención que el hablante haya caracterizado la masculinidad no sólo con los rasgos tradicionalmente atribuidos al "hombre" (fortaleza, fuerza, soberbia) sino con rasgos no asociados con esa figura como fueron el de "no pensar" ni "razonar". De esta forma, se muestra que la noción "ser hombre", entre distintos grupos como éste, posee una multiplicidad de significaciones de acuerdo a como el sujeto vive o experimenta ese "ser hombre" o, en este caso, ese "ser masculino".

"Ser hombre" y "ser mujer"

Son "roles"

El grupo concibió que los términos "hombre" y "mujer" son "roles" y formas de "comportamiento" preestablecidas, asociados con el sexo y la orientación sexual; este

fue otro de los motivos expuestos para optar por "lo femenino" y "lo masculino":

> **David**: lo masculino y lo femenino es lo que tú adoptas, es decir, el ser hombre es muy mío, eso es el rol [...] como tú te quieres comportar eso no es problema [...] siempre en hombres y mujeres, independientemente de su preferencia sexual, va a haber lo masculino o lo femenino, lo importante aquí [es] a qué lado tenderíamos más o qué es lo que hay más

En este fragmento nuevamente emergió la idea de la elección personal, ya que el participante consideró que esas modalidades del "género" son adoptadas, de manera indistinta, por "el hombre" y "la mujer"; esto es, independientemente de su sexo biológico. Así, para este participante adoptar "el género" es una *tendencia* personal o individual y no colectiva o social ni biológica.

Por otra parte, fue interesante que, en contraste con la idea anterior, otro de los hablantes (de apariencia masculina y voz y movimientos corporales afeminados) concibiera a "lo femenino" y "lo masculino" –al asociarlos con la "identidad" sexual-- como "roles" transformados en "moldes de carácter":

> **Camilo**: yo pienso que de lo femenino y lo masculino de ser roles pasaron a ser moldes de carácter más que nada; después de que ya cobras identidad ya sabes si eres hombre o eres mujer, ya vas sobre esa línea

Con este planteamiento, este joven sugirió que "el género", al asociarse con "el sexo", se convierte en una "identidad sexual" y no en una "elección", de acuerdo con una de las concepciones del grupo.

"Se nos coartan expectativas"

Como expusimos anteriormente, llamó la atención que de manera recurrente hablaran del "ser hombre" y "ser mujer" para demostrar que ambas formas del "ser" se encuentran en una situación similar; esto es, no las usaron para referirse a la relación hombre-mujer. Con un tono irónico, uno de los participantes consideró que esos "roles" coartan "muchas expectativas":

> **Oscar**: yo creo que con esos dos roles, hombre y mujer, se nos coartan muchas

expectativas de nuestra existencia; porque si eres mujer no puedes salir de la casa o no puedes salir a trabajar porque qué va a decir la sociedad ¿no? porque van a decir las buenas conciencias si una mujer se divorcia de su esposo, qué va a decir la gente, o del hombre qué va a decir la gente si trastea ¿no?, o si hace de comer ¿no?

Así, desde esos dos lugares sociales, el hablante criticó a "la sociedad" y a "las buenas conciencias". Con este planteamiento, el participante concibió además que esas dos formas de "ser", como "roles", son causantes de que hayan restricciones sociales y divisiones tajantes entre los humanos. El mismo hablante más adelante introdujo la **imagen** del sufrimiento asociados con "el hombre" y "la mujer": "tanto el hombre como la mujer sufren porque no se pueden manifestar tal cual". Estas expresiones coincidieron con la imagen de la asunción del sexo biológico como una imposición.

Para el anterior hablante, algunas formas tradicionales de comportamiento atribuidas a "ser mujer" y "ser hombre" son "patrañas". Recurriendo a imágenes del discurso cinematográfico de la llamada época de oro del cine nacional, expuso:

Oscar: inventaron esas patrañas de ¿no? que la mujer es la que sufre, tipo Sara García ¿no?, y el hombre debe ser fuerte, debe de tener un control sobre las cosas, no debe llorar, no debe sufrir no debe de nada, tipo Pedro Infante

En estas imágenes, el hablante asocia el "ser mujer" (representada por Sara García) con la **imagen** del sufrimiento, en tanto que el "ser hombre" (representado por Pedro Infante), con la **representación social** del "fuerte", aquel que controla sus emociones (que no llora ni sufre).[95] Para el participante estos comportamientos típicos son ficciones, al igual que los atribuidos a personajes del celuloide.

Para demostrar que las diferencias entre "ser hombre" y "ser mujer" provienen de otras ideas y no del sexo, otro hablante –en otra parte de la entrevista-- introdujo **imágenes** provenientes de los relatos de divulgación científica que recrean o interpretan los comportamientos del "macho" y "la hembra" entre algunas especies animales. Con

[95] Aunque es evidente que el hablante usa estas imágenes del cine nacional para apoyar su idea de que los comportamientos atribuidos a mujeres y hombres son cuestiones ficticias o inventadas, consideramos pertinente mencionar que en algunas películas Sara García representa personajes que suelen controlar sus emociones y mostrar rasgos atribuidos a lo masculino; en tanto que Pedro Infante interpretó papeles de personajes que mostraban sus emociones y que lloraban, tal es el caso de la película *Los tres García*. En ese film, llora inconsolablemente a su "abuelita" fallecida.

base en estos relatos, el participante sostuvo que la relación jerárquica entre los dos sexos se inspira o sustenta en analogías que se hacen del comportamiento animal y no del comportamiento humano. Al introducir la idea de la "supervivencia de la especie", explicó:

> **Camilo**: más que nada es para la misma supervivencia de la especie, los machos casi siempre, no digo que en todas las especies, casi siempre son los que dominan y las mismas hembras por sumisión o por bajo nivel de fuerza física o por carácter siempre están sometidas más que nada porque se sabe de antemano que el macho o es el que provee o es el que por lo menos cuida a la manada, y anteponiéndole en cuestiones humanas se dice ¿quién es el que al final tiene o cuida la casa o el hogar?, el hombre ¿quién es el que provee?, ¿quién es el que tiene que velar por todo eso?, el hombre; y la mujer solamente toma la misma actitud de la hembra

En este relato, el hablante de las oposiciones macho/hembra y fuerza/debilidad deriva las ideas o representaciones sobre los roles sociales convencionales que conciben el "ser hombre" como la parte que "cuida" y "provee" la casa o la familia, en tanto que el "ser mujer" como la parte sometida o sumisa. Con base en esos atributos concebidos para algunas especies animales que, según el joven, se saben de "antemano", el joven sostiene que es la voz colectiva (el "se dice") la que las aplica en la especie humana.

Para ampliar estas visiones sobre el comportamiento de los animales en otras especies atribuidas a los humanos, otro de los hablantes introdujo otras imágenes asociadas con la jerarquía: los casos de los leones, donde "la leona manda" y de los gorilas, donde "el macho" es el que tiene "la jerarquía". De esta manera, sugieren que las formas de comportamientos de las especies animales --en las que "el macho" ejerce la dominación-- son los casos que se toman para justificar las relaciones jerárquicas entre "el hombre" y "la mujer", sin tomar en cuenta los casos de las especies en las que "la hembra" es la que "manda".

Una "categorización social"

Otro de los hablantes (de apariencia masculina y voz afeminada) consideró que los términos "hombre" y "mujer" son una "categorización social" para identificar a las personas:

> **Ismael**: para mí hombre, dícese de la categorización social que hace la misma sociedad

para identificarte o como hombre o como mujer, desde el punto de vista biológico

Entre risas, bromas y diversos comentarios del grupo, otro de los jóvenes (de apariencia masculina y voz, poses y movimientos corporales afeminados) consideró, en tono irónico, que estas categorías sociales son una especie de "licencia biológica" y una forma de establecer la reproducción:

> **Oscar**: yo pienso que ser hombre o mujer es una licencia biológica; es establecer la reproducción de la especie, porque ellas [las mujeres] tienen distintos órganos sexuales y los hombres también; y en función de lo femenino y lo masculino se establecen reglas para convivir [...] la mujer trabaja en el hogar y el hombre trabaja fuera de éste

En esta intervención, el hablante reconoció una distinción entre el sexo el cual, dijo, radica en los genitales y, en "función", del "género" (lo femenino y lo masculino). De esta manera, el participante introdujo otra concepción del "género", como el elemento mediante el cual se establece no sólo la división tradicional del trabajo de "la mujer" y "el hombre" sino las "reglas" de la convivencia social. De esta manera, los dos participantes sugirieron que existen otras visiones o perspectivas de "ser hombre" y "ser mujer" y no sólo la biológica.

En otro momento, otro joven equiparó el término "hombre" con una mercancía y, por tanto, lo vinculó con relaciones comerciales o de intercambio mercantil al decir, de manera irónica, que esta categoría es "una etiqueta, un precio, un código de barras que te ponen ahí para identificarte".

Pese a que algunos intentaron reivindicar el término "hombre", en el grupo se fue imponiendo una visión crítica frente a éste y el término "mujer".

"Todo empieza desde el nacimiento"

Por otro lado, este grupo también reconoció que el "ser hombre" y "ser mujer" es producto de **un proceso social** que se inicia desde que nace el individuo y que continúa como una constante imposición durante el transcurso de su vida. Para ellos, "la identidad sexual" es una asignación establecida por un elemento anónimo dependiendo del sexo con el que nace el individuo y, luego, esa asignación es constantemente reiterada (el género es una constante) para moldear sus comportamientos:

Ismael: yo pienso que todo empieza desde el nacimiento, cuando naces, dependiendo de tu sexo te asignan la identidad sexual y el siguiente paso, bueno, eres hombre o eres mujer, ahora te tienes que comportar de tal o cual manera; y es esa inculcación reiterada es para que actúes de tal o cual forma

Este hablante (de apariencia masculina, voz, poses y movimientos corporales afeminados) considera que el sexo de ser una característica natural con la que se nace, al ser reiterada constantemente, se convierte en una forma de comportamiento; por lo que sugiere que, a la larga, *lo natural* se convierte en una imposición social pues es reafirmada cotidianamente.

Cuadro 3
Ideas sobre "el hombre" y "la mujer"

Los dos	**"El hombre"**	**"La mujer"**
"Sufren porque no se pueden manifestar tal cual" Son: -Categorías socialcs -Los roles -inculcadas permanentemente para actuar de determinada manera Es una "licencia biológica" para: - "establecer la reproducción de la especie" -"establecer reglas"	**Las reglas**: "Trabaja fuera del hogar" Cuida el hogar Provee No lava trastes **El deber ser**: "Debe ser el fuerte" "Debe tener control sobre las cosas" "No debe llorar" "No debe sufrir"	**Las reglas**: "Trabaja en el hogar" "No puede salir a trabajar" "No puedes salir De la casa" "Es la que sufre" No se puede divorciar

"La coraza de hombres"

En otra parte del discurso emergió la **imagen** de la "coraza" asociada con la represión de las emociones en los hombres. Esa imagen la introdujo uno de los jóvenes cuando interpretó que "detrás" de "la coraza de hombres" (imagen que coincide con la imagen de "armadura" expuesta por el grupo de jóvenes católicos) hay emociones que dan "una imagen de fuerza" o de "más hombre" a los hombres, emociones que ellos detectan cuando los hombres de "nuestro tipo" "se reprimen" o son reprimidos:

David: la gran mayoría de los hombres de nuestro tipo se reprimen o los reprimen, entonces sentimos emociones, ira, coraje, soberbia, muchas cosas que se te hace una imagen de fuerza [...] esto te hace ver más hombre; entonces ¿cómo explicarlo? Yo por ejemplo, en mi caso personal, me gustan mucho esas emociones, porque no solamente son esas emociones las que tengo, sino también lloro, o sea, combino emociones, no solamente es la coraza de hombres sino las emociones que van detrás de esa coraza

En coincidencia con el grupo de las jóvenes católicas, este participante incorporó la imagen de llorar, una expresión emocional que le es negada al "hombre".

Lo prohibido y lo permitido

Al hablar sobre las relaciones familiares, sobre todo, con el padre y la madre, emergieron las nociones de lo permitido y lo prohibido en su casa, respecto a sus prácticas sexuales y expresiones eróticas. Uno de los hablantes (de apariencia, voz, poses y movimientos corporales masculinos) reveló una de las formas en que suele negociar frente a su familia sus relaciones de pareja pese a que dijo contar con la aceptación y el apoyo de la familia:

> **Vicente**: bueno, yo en mi caso, no sé, agradezco a mi dios que caí o que nací en mi familia, porque mi familia sí me acepta tal cual, me han apoyado mucho [...] sí me alegra que mi familia me apoye, no me limita para nada, más bien soy como soy (ríe: ja ja ja) y no me llevo a mi novia* a mi casa [...] siempre trato de respetar ¿no?, no quiero aparentar ser un hetero ¿no?, pero pienso que para todo hay que respetar ¿no?, porque mi familia siempre me ha inculcado que el respeto está ante todo ¿no? [...] por eso mismo trato de, este, respetarlos

En este fragmento se puso en funcionamiento uno de los valores como una de las **representaciones sociales** del grupo: el respeto. El joven considera que el llevar a su "novia" a su casa significaría quebrantar un valor que le fue inculcado por ésta: el "respeto". De esta forma, el hablante sugiere que una regla establecida en su familia es la prohibición no sólo de la posibilidad de las prácticas sexuales al interior de su casa, sino de demostraciones de afecto y amor hacia su pareja; con esta regla el hablante podría sugerir que la norma establecida en su familia, concerniente a lo sexual, es la heterosexualidad.

"No necesito andar posando"

Otro de los jóvenes también expuso la forma en que negocia sus relaciones de pareja frente a su familia y en su casa:

---

* Aunque este grupo de jóvenes aclaró que su atracción esa hacia "otro hombre", solían referirse a su pareja en términos femeninos.

Camilo: si llevo algún amigo o amiga, ni lo presentó, y siempre estamos en el cuarto ¿no?, no necesito andar posando en la cocina con él o algo así... al contrario de Vicente, yo, si se me antoja un beso en mi cuarto, yo sí; lo que sí no me ando revolcando ¿no?; o sea, no me agrada, porque la cama es chica, muy chica (se escuchan carcajadas en el grupo)

Mientras en el discurso emitido por el anterior hablante emergió la imagen del "respeto", en este participante fue el de no "posar". En este caso, la casa se concibió como un espacio con cierta permisibilidad y con límites.

Lo dicho por estos dos hablantes podría ser una respuesta a imágenes estereotipadas que se suelen tener sobre las personas homosexuales: como exhibicionistas, desinhibidas, sin valores ni reglas.

"Ser un homosexual es lo peor"

En contraste, otro de los jóvenes habló sobre relaciones familiares conflictivas. Este joven (de apariencia, voz, poses y movimientos corporales masculinos), reveló que en su familia el "ser homosexual" se asocia con "estar con el diablo". Aclaró que su familia era "cristiana" y que desconocía de su "atracción" hacia los hombres.

Ante el estupor y expresiones de incredulidad de sus compañeros, el hablante comenzó su intervención sobre los sentidos que su familia atribuye, inclusive, a ciertos movimientos corporales:

Ernesto: en mi casa, este, porque me cruzo de brazos ya me dicen que "ay, homosexual"
Horacio: ¡aaay!
Todos ríen
Horacio: ¡¿que qué?!
Continúan riendo
Ernesto: mi familia es cristiana
Horacio: ¡aaah!
Comentarios inaudibles y risas
Ernesto: o sea, y ve, o sea, eso es peor que, este, estar con el diablo o una cosa así, ser un homosexual es lo peor

En esta intervención, este joven reveló el extremo con el que familias identificas con ciertas religiones suelen concebir ciertas formas de comportamientos, específicamente, movimientos corporales en "el hombre", así como las relaciones homosexuales. Así, en esta intervención surgió la creencia de que el "ser homosexual" está asociado con "el diablo".

Otro de los jóvenes (el joven trasvesti) confió en mantener una relación problemática con su padre y una relación de apoyo con su madre:

> **Rodrigo**: yo tengo muchos problemas con mi padre, por ser puto, y yo como digo, me siento feliz así y pues a mí me vale, me vale lo que digan de mí, así me siento bien, así como soy [...] mi mamá a veces ella me ha ayudado a hacer el vestuario o a veces hasta me maquilla, mi hermana también

"Tengo mucha ira"

Respecto a las relaciones con el padre y la madre, otro de los jóvenes manifestó tener "ira" y "rabia" de la forma en que fue educado para asumir el "rol" de "hombre":

> **Oscar**: yo tengo mucha ira, mucha rabia, porque sé que lo que ellos me dijeron no se apega a mi realidad; este, más que nada yo siento que eso me hizo mucho daño porque no puedo relacionarme bien con la gente; tanto el hombre como la mujer sufren porque no se pueden mostrar tal cual

Experiencias o vivencias sobre "ser hombre homosexual"

"Nos sentimos un poco marginados"

Pese a que participan en un grupo de autoaceptación. uno de ellos manifestó que se sienten "marginados" pues hay lugares específicos para poder caminar como pareja:

> **Horacio**: nos sentimos un poco marginados en este aspecto porque, digamos, tenemos una Zona Rosa, y sí puedes andar agarradito de la mano, pero si sales de esa zona y "aste para allá; tú por un lado y yo por el mío", porque no nos pueden ver juntos, qué van a pensar

El mismo hablante afirmó que, incluso, en esa parte de la ciudad de México el espacio se restringe aún más; a determinados establecimientos públicos:

Horacio: el antro es el único lugar donde orita podemos llegar y echar desmadre y juntarte con tus amigos; es más, no puedes ir a otro lado, ni puedes ir a un café; incluso, en los mismos cafés llegas y la gente heterosexual te ve que llegas con tus amigos y te ponen cara de que "ay ¿éstos quiénes son?", de bicho raro o cosas por el estilo, y supuestamente son lugares que están en la Zona Rosa donde los homosexuales no tanto dominan, sino es su territorio ¿no?

En este parte del discurso, surgió otro rasgo de su militancia pero ahora asociado con el movimiento de la diversidad sexual: el que se vayan acostumbrando a verlos.

David: yo creo que de modo como nosotros lo vayamos haciendo con más frecuencia, vayamos saliendo, es como la gente se va a ir un poco acostumbrando a vernos y a que esa situación sea lo más común del mundo, yo creo que los movimientos son para eso

La violencia física y verbal

En este grupo se manifestó el micdo que sienten hacia la violencia verbal y física. Algunos narraron sus experiencias cuando revelaron a algunos de sus amigos que eran "gays". Uno de ellos narró dos episodios:

David: muchos, como te digo, no se atreven a tomarse de la mano por el miedo a que les digan de cosas o los golpeen por el hecho de defender tus ideales, a mí me pasó tres ocasiones, no, dos ocasiones seguidas [...] una fue en la escuela y la otra fue cerca de mi casa. En la escuela fue por el hecho de que "pues ¿no?, es que ¿sabes? Soy gay; ¡no! que no sé qué" y nos hicimos de palabras; según esto, era mi cuate y terminó dándome el primer golpe en la nariz, me la dislocó, me llevaron a urgencias [...] la segunda ocasión fue cerca de mi casa [...] yo me juntaba con unos cuates de por ahí y ¿no? "que cuando tengas broncas cuentas con nosotros" [...] nos conocimos entre un año y medio o dos años y les dije "¿saben qué?, tengo que decirles algo; --no te preocupes, no hay bronca, dinos, cuéntanos; --soy gay; ¿¡queeé¡? Y el que más se decía mi cuate me agarro a trancazos

Otro de los participantes (de apariencia, voz, poses y movimientos corporales masculinos) reveló cómo presenció la forma en que fue golpeado uno de sus amigos cuando supieron que era homosexual:

Juan: había un compañero en la primaria, bueno, era mi amigo, había sido golpeado, había visto cómo lo golpeaban, a mí no me golpearon, una vez lo arrojaron de la escalera, y lo vi tirado ahí y le pegaban, era un chico fuerte el que lo tiró [...] me acuerdo mucho de mi amigo el golpeado porque yo me sentía mal de que no hice nada cuando pude, yo nunca lo golpee pero me sentía como cómplice, si lo hubiera defendido no hubiera pasado nada

Esa situación de violencia provocada por el rechazo hacia su identificación y formas de comportamiento femeninos no sólo ocasionó que fueran víctimas de violencia física y verbal o se sintieran cómplices –como el caso anterior--, sino que algunos de ellos fueron expulsados de la escuela y, con ello, truncaran sus estudios como lo relató otro de los participantes (de apariencia y voz masculina y poses y movimientos corporales afeminados):

Mario: pues tenía amigos y se daban cuenta que yo tenía actitudes bien femeninas y, o sea, no me decían nada sino que hace como un año o dos, ya les dije qué onda conmigo [...] en ese periodo me corrieron de la escuela, me veía viernes, sábados y domingos en los antros [...] me llenaba pero a la vez no le veía sentido ¿no? [...] ya después me tronaron de la prepa, me puse a trabajar y como que ya ahorita ya quiero centrarme más, ya como que ya viví eso ¿no?, la gorra, el hambre [...] más que nada ahorita mi prioridad es conocerme a mí mismo

Resultó interesante que el participante en esta intervención advirtiera que le satisfacían una de las principales prácticas con la que se identifican muchos jóvenes pero que, "a la vez", no les "veía sentido". Esta idea coincidió con una de las manifestadas por el grupo de jóvenes católicos quienes, como expusimos en el capítulo V, sostuvieron que sus proyectos de vida convencional habrían cobrado "sentido" cuando se introdujeron al grupo. Aunque este joven no consideró que sus prácticas sociales cobraran "sentido" con su introducción al grupo, de alguna manera lo sugirió ya que al final habló de la importancia de su autoconocimiento, una de las principales prácticas que realizan en el grupo; los católicos mencionaron el tomar "conciencia" de sus acciones.

A manera de recapitulación

"Ser hombre homosexual", "el género" una elección

En el grupo de los jóvenes, la noción "ser hombre homosexual" o "gay" fue concebida como un "estilo de vida". Aunque en lo relativo al sexo la mayoría se identificó como "hombre",[96] los participantes prefirieron hablar de lo masculino y lo femenino, nociones con los cuales dijeron identificarse.

En este sentido fue relevante que, de manera recurrente, este grupo hablara de no sólo del "ser hombre" sino del "ser mujer"; esto es, no se enfocaron a hablar únicamente de la primera noción --ni desde ese constructo-- sino, a la vez, del "hombre" y "la mujer", nociones a las que concibieron en una misma situación de opresión. En este sentido, llamó la atención que reconocieran "discriminación" hacia "la mujer" y –aludiendo a su experiencia-- hacia lo femenino cuando los hombres se apropian de sus rasgos. En este sentido, fue interesante que concibieran "ver las cosas... desde dos puntos de vista".

Como jóvenes que participan en un grupo identificado con el movimiento de "la diversidad sexual", específicamente con los grupos identificados con lo "gay", sus concepciones sobre "ser hombre" los asociaron con los rasgos sociales tradicionales (con estereotipos y con la violencia) y lo concibieron como una imposición o una "inculcación" permanente. Reconocieron que los términos "hombre" y "mujer" provienen de una construcción científica (de la biología) y de una construcción social; para ellos, las nociones "ser hombre" y "ser mujer" son un "un rol social" y una "categorización social".

Pese a sus críticas hacia los rasgos tradicionales de "ser hombre", algunos de ellos elaboraron y trataron de negociar su deseo de tener hijos y formar una familia. Aclararon que su familia no sería "común" pues no necesariamente la formarían con la mujer con quien procrearían.

Para este grupo, su "ser" hombres homosexuales o "gays"[97] lo vincularon con lo emocional y los valores en oposición a lo físico (a la apariencia física). Consideraron que es una forma de construirse a sí mismos, mezclando "lo femenino" y "lo masculino" o eligiendo uno de los dos elementos del "género" desvinculado del sexo y la orientación o "la preferencia sexual". Aunque expresaron que su pertenencia en un

[96] Excepto uno de ellos que se concibió como trasvesti. Todos vestían ropa y tenían apariencia masculina, pero casi la mitad hablaban con un tono de voz masculinizada y el resto con voz afeminada (algunos de ellos tenían poses, maneras de caminar y disposiciones corporales asociadas con lo femenino); dos de ellos (el que se representó como trasvesti y otro de apariencia y voz masculina y poses y disposiciones corporales afeminadas) fueron los únicos que mostraban sus cejas depiladas.

[97] Es importante mencionar que en pocas ocasiones introdujeron este término.

grupo consiste en "romper" con "los estereotipos" e ir "en contra de muchas cosas", para ellos, su principal diferencia con respecto a otros hombres, consiste en su "orientación" o "preferencia sexual" porque comparten expectativas de los heterosexuales como formar una familia y tener hijos. Debido a dicha diferencia, se caracterizaron además por no tener los problemas "comunes" de "los demás". Este proceso de *construirse como quieran* –según ellos-- implica un proceso de autoconocimiento o autoaceptación, y enfrentar uno de los principales estigmas sociales que pesa sobre ellos: el ser concebidos como "enfermos".

Desde las primeras intervenciones, este grupo concibió la noción "ser hombre" (y sus concepciones tradicionales) más que como una diferencia natural como una diferencia social asociada con determinados valores sociales ("responsabilidad", "convicción" y "respeto") en la que incluyeron no sólo a los heterosexuales sino a los homosexuales. Y, con base en esos valores se identificaron como "hombres".

Resultó interesante que esta identificación no la concibieron en oposición con "la mujer" –con la cual solían equipararse de manera recurrente-- o las características del sexo biológico, sino en relación con "los demás" hombres, concretamente, los heterosexuales (o "bugas") y "el macho". En lo general, su representación social como hombres homosexuales lo vincularon con lo emocional, la posibilidad de "mezclar" los elementos del "género" (o elegir uno) y con valores sociales como "el respeto" y "la convicción".

La cultura de lo masculino y lo femenino

En el grupo se vislumbró una cultura asociada con "lo masculino" y "lo femenino" y asociada con la cultura de los valores y lo humano. Entre los valores que destacaron fueron el respeto y la tolerancia; además, se pronunciaron en contra de la violencia y la discriminación. La emergencia de esta cultura en el grupo evocó tanto las demandas de los movimientos de los cuales son producto (de la "liberación sexual" y del movimiento lésbico-gay) y de los derechos humanos. El introducir la idea de "tener valores" es una de las formas recurrentes para, valga la expresión, valorar a unos frente a los otros, independientemente de los atributos físicos o los niveles socioculturales y económicos. De esta forma fue interesante que los hablantes asociaran el constructo "hombre" con la apariencia física, en tanto que el término "hombre homosexual" o "gay" con los valores. Sin embargo, frente al "heterosexual" se valoraron como "más hombres".

Capítulo IX

Significaciones de "ser mujer" entre las jóvenes lesbianas.

En el ser masculino

Características socioeconómicas y culturales del grupo entrevistado

Este grupo se conformó solamente con tres jóvenes, de 17, 22 y 24 años de edad, respectivamente. Las tres participantes tenían distintos niveles educativos; la de menos edad se encontraba por concluir el bachillerato, la siguiente cursaba una licenciatura, y, la última, ya había concluido sus estudios universitarios y contaba con un empleo remunerado. Las dos primeras también trabajaban.

La joven de más edad dijo vivir al lado de su familia de origen en una casa propia; la de menos edad, con su abuela en departamento propio. La otra participante era originaria de Guanajuato razón por la que se encontraba viviendo con familiares en un departamento rentado. Dos dijeron vivir en el Distrito Federal (en colonias de las delegaciones Tlalpan y Venustiano Carranza) y uno en el Estado de México (en una colonia del municipio de Nezahualcóyotl).

En cuanto su participación en el grupo, una reportó tener más de 6 años; otra, 6 meses y otra, menos de 3 meses. Las tres coincidieron en que los objetivos del grupo era "cultural" y para intercambiar "ideas"; esto es, ninguna marcó que el objetivo fuera "político". Dos de ellas registraron que se enteraron del grupo vía amistades y, otra, mediante volantes que el grupo repartió en la escuela donde estudia.

Las tres jóvenes coincidieron que su tiempo libre les gusta "leer" e "ir a museos, galerías y exposiciones"; dos de ellas reportaron además practicar basquetbol. En comparación con el grupo anterior, estas jóvenes marcaron menos actividades sugeridas en el cuestionario. Las tres registraron que ven televisión alrededor de tres horas; dos de ellas, diario, y una de dos a tres veces por semana. Esta joven dijo que prefiere programas culturales; las otras dos jóvenes, "películas extranjeras", "cómicas" y "miniseries extranjeras". Solamente una de ellas dijo que le gustaban las "telenovelas".

Dos de ellas relevaron escuchar todos los días el radio; una de ellas de 1 a 3 horas y la otra de 4 a 6. Una de ellas dijo que sólo lo hace dos a tres veces por semana y le dedica de 1 a 3 horas. Las tres dijeron que lo sintonizan para escuchar música; una aclaró que además le gusta escuchar programas radiofónicos de deportes y cómicos.

Aunque las tres reportaron leer en su tiempo libre, solamente una dijo que diario

lee textos o publicaciones no obligatorias para la escuela, (de 3 a 5 horas); otra, una vez cada 15 días (de 3 a 5 horas); y otra, una vez al mes (de 1 a 3 horas). Las tres coincidieron en que leen "libros". Una solamente lee "libros", otra además "textos sobre arte" y otra "periódicos" y "revistas".

Cuadro 1
Características socioculturales del grupo entrevistado

Total de participantes	Edad	Estado civil	Escolaridad	Con quien viven	Tiempo de pertenecer al grupo	Objetivos del grupo
3	1- 17 1-22 1-24	Todas solteras	1 bachillerato incompleto 1 licenciatura Incompleta 1 licenciatura completa	- 1 con familia de origen - 1 con su abuela - 1 con familiares	1- 6 años 1- 6 meses 1- menos de tres meses	"Cultural" e "intercambio de ideas"

Particularidades de la entrevista grupal

Debido a que este grupo no contaba con un local propio, las participantes aceptaron que la entrevista se llevara a cabo en otro sitio. Una de las coordinadoras del grupo sugirió una cafetería llamada "Micafé", ubicado en la colonia Cuauhtémoc, a dos calles de Paseo de la Reforma. En este lugar acuden personas identificadas con el movimiento de "la diversidad sexual".

Así, esta entrevista estuvo enmarcada por las reglas que rigen lugares públicos dispuestos para la conversación; pero en este caso se trató de un lugar en donde el ambiente se asemejaba a la de un bar (no vendían bebidas alcohólicas). En la mayoría de las mesas, las charlas se mostraban muy animadas, de repente eran en voz muy alta y con expresiones de mucha efusividad, con risas y carcajadas. Aunque cada grupo o pareja se mantenían sentados en sus respectivas mesas, parecían provenir de un mismo grupo pues conversaban sin inhibiciones. Al parecer, a nadie les interesaba la discreción sobre lo que hablaban. El lugar estaba ambientado con música grabada, interpretada por grupos y cantantes exponentes de la música pop. A medida que llegaban más clientes, el ambiente se tornaba más festivo. Seguramente las o los dueños del lugar pertenecían o simpatizaban con estos grupos ya que en el mostrador se encontraban volantes y folletos que publicitaban lugares, actividades y productos dirigidos a personas de la "diversidad sexual".

Antes de pedir un café, la entrevistadora --quien llegó a la hora acordada, las 5 de la tarde-- espero a que llegaran las cuatro jóvenes que ya se habían comprometido en participar en la entrevista. Transcurridos alrededor de 40 minutos, las tres jóvenes que

ya se encontraban consideraron, con la entrevistadora, que no llegarían más (y así fue). Ésta les preguntó que si ya comenzaban y que se le permitían grabar la conversación. Ellas aceptaron pues no querían irse muy noche. Al final de la segunda parte de la entrevista grupal, una de las jóvenes le preguntó a la entrevistadora si era "psicóloga", cuando ésta le respondió que no, suspiró y dijo "qué bueno, porque no me agradan los estudios psicológicos".

Reacciones frente a la pregunta

A diferencia del grupo jóvenes homosexuales, estas jóvenes no mostraron sorpresa frente al enunciado planteado por la entrevistadora para iniciar entrevista ("con base a su pertenencia a un grupo de la diversidad sexual ¿cómo es eso de ser mujer?"). Las tres se identificaron como mujeres y desde ese lugar hablaron. Durante la entrevista, una de ellas con énfasis aclaró que era "mujer" y que no pretendía ser "hombre", y que su única diferencia respecto con "otras mujeres" consistía en que era "una mujer que ama a otra mujer".

Dinámica de la entrevista y proyección del grupo ante la entrevistadora

En las dos entrevistas, las participantes se mostraron interesadas en cooperar en el trabajo de la entrevistadora, quien procuró intervenir poco para propiciar una conversación entre ellas. En la medida que pasaba el tiempo conversaban más entre ellas; dos de ellas ya se conocían e inclusive habían coincidido en otros lugares de encuentro exclusivos para lesbianas, en donde habían participado en juegos que suelen realizar para conocerse y jugar con su "identidad" u "orientación sexual". La joven que tenía poco tiempo en el grupo y que se concebía como "poco sociable", comenzó a participar desde el inicio, actuaba como si ya las conociera.

En la entrevista conversaban, reían y entre ellas se platicaban anécdotas y se confiaban vivencias personales en el grupo, en su familia, amistades y con sus parejas amorosas. La entrevistadora consideró que las hablantes adquirieron confianza pues ésta escucha con atención y no intervenía en lo que iban diciendo, únicamente para pedirles que ahondarán en alguno de los temas que abordaban o para aclarar algunas dudas que le surgían; en realidad, tuvo pocas intervenciones. Llamó la atención que una de las jóvenes, en la segunda parte de la entrevista, llevara por propia iniciativa un álbum con fotografías de su familia para hablar de su madre y hermano a quienes decía extrañar. Vivía con su abuela materna debido a un conflicto que tuvo con su padrastro luego de

que éste supo que era lesbiana y la corriera de la casa.

Una de las jóvenes se proyectó frente a la entrevistadora como una persona "científicamente" informada; rechazó basarse en versiones populares respecto a su atracción hacia las mujeres: "antes de salir del clóset pues me informé de lo que estaba sucediendo en mi cabeza ¿no?, bueno, qué se dice al respecto, científicamente hablando pues, más que de chismes o de ir a un antro o cosas así, tiendo más de hacer esas cosas y, de lo último que he leído es que no hay ninguna explicación genética ni hay explicación social ¿no?"

Nociones sobre "ser mujer masculina"

"Estoy consciente de que soy mujer"

El "ser masculina" y ser mujeres que "aman a otra mujer" fueron dos de las significaciones sociales más importantes que emergieron en este grupo. Así de la **imagen** de "ser masculina" se derivaron otras **imágenes** más como "marimacha" y "machorra" *versus* "las modositas" o fresas.

Fue interesante, además, que estas participantes no usaran la noción "lesbiana" en ninguna parte del discurso emitido; en su lugar, introdujeron la imagen de ser mujeres que "aman a otra mujer". Posiblemente, esto obedeció a que existen distintos formas de "ser lesbiana" –como mencionamos en el capítulo VII-- y a que ellas correspondían a una de esas formas o modalidades: los grupos que se conciben como mujeres masculinas.[98] Sin embargo, decidimos utilizarlo en algunas partes del análisis ya que, con este término, se suele caracterizar o diferenciar a las mujeres homosexuales de los hombres homosexuales.[99] Además, ellas pertenecían a un grupo cuyo nombre lo incluye.

La imagen de "ser mujer masculina" emergió cuando una de las participantes (de apariencia, voz y movimientos corporales masculinizados) consideró que esa forma de "ser" forma parte de su "personalidad", de su "ser mujer" y no de un deseo o pretensión de "ser como un hombre":

[98] Entre los grupos de hombres homosexuales también hay grupos que se conciben como hombres homosexuales masculinos, dato que se registró en el capítulo VII y que emergió en el discurso de los jóvenes gays.

[99] Incluso hay grupos de lesbianas que rechazan o no incorporan la categoría "mujer" para descentrarse de las imágenes convencionales de este término o criticar la dicotomía sexual y la idea de la polaridad del "género".

Itzi: hace poco me decían, o sea, ¿qué, tú no te sientes contenta con ser mujer?, les digo "estoy consciente de que soy mujer, yo no pretendo cambiar ni sexo ni quisiera ser como un hombre" [...] o sea, el hecho de que yo sea un poco o un mucho masculina [...] o sea, este, es algo que como mujer no me afecta sino que me agrada verme así, el hecho de ser masculina, que me agrada muchísimo, siento que es parte de mi personalidad, me sentiría yo extraña si traigo una falda, siento que no sería yo y que no sería auténtica, y que engañaría a mi persona y a los demás y no sé, siento que es parte de mi personalidad, y me siento feliz siendo mujer y amando mujeres, es algo que yo no cambio, es una experiencia que no cambio

Contrario a las imágenes o **estereotipos** que pesan sobre las lesbianas respecto a que pretenden parecerse a los hombres o cambiar de sexo, esta joven rechazó esas ideas y reflexionó que su atracción erótica sexual hacia las mujeres es independiente de sus características sexuales biológicas ya que, con base a esas características, se dice "consciente" de que es "mujer". Con esta referencia, la joven introdujo la idea de que sí existen que tienen esas pretensiones.

De esta manera, la participante no desvinculó su "ser masculina" del sexo biológico (del "ser mujer") sino que más bien lo concibió como parte de su apariencia externa, de su "personalidad" y de su experiencia de *amar a mujeres*.

"No se trata de que... estés inquieto por ser hombre"

En otro momento de la entrevista otra de las hablantes (de apariencia, voz y movimientos corporales femeninos) reiteró el rechazo de que buscan parecer o ser hombres. De esta manera, emergieron otras formas de "ser lesbiana" o "ser gay": las personas transgénero y transexuales:

Dalia: no se trata de que tú ya por eso te vayas hacer una operación o estés inquieto por ser hombre; o sea, sí hay quien lo hace, pero bueno eso ya es otro punto y aparte ¿no?, eso son cuestiones de transgénero y su rollo de lo que yo no te podría hablar

Así mismo, para sustentar su atracción erótico sexual hacia las mujeres, la misma participante incorporó otro ejemplo al mencionar el caso de hombres homosexuales que, asumiendo su identificación sexual como hombres rechazan a homosexuales identificados como femeninos o con lo femenino: "las jotitas" o "los afeminados":

Dalia: Ellos están muy conscientes de que [...] son hombres y que tienen problemas para encontrar pareja precisamente por eso, porque, no sé, no les gustan las jotitas, los afeminados, porque ellos lo que buscan "yo como hombre quiero un hombre, no quiero una chiquilla o un remedo de chiquilla"

Esta participante (quien, por cierto, se erigió como la líder del grupo al tener participaciones más elaboradas y extensas) en varias ocasiones mencionó esta concepción; así, en otro momento expresó que no suele acudir a los "antros" porque ahí acuden mujeres que parecen hombres: "yo no quiero doñas que parecen doñes".

"Yo no tengo... el sentido maternal"

En este grupo emergió uno de los rasgos de militancia o pertenencia a un grupo –el de estar "en contra de muchas cosas". Esa imagen surgió cuando una de ellas expresó su desacuerdo en cuanto la **idea** de que todas las mujeres tienen el "sentido maternal". Con esta posición, esta joven rechazó que las mujeres tengan como una esencia el "sentido" o "sentimiento" maternal, como ella lo denominó:

Itzi: yo la verdad estoy en contra de muchas cosas [...] porque yo soy así, porque yo no tengo tampoco el sentido, al menos no lo había descubierto, el sentido maternal ¿no?, o sea, a mí ni en mi mente había venido ese sentimiento [...] en la universidad, una amiga, este, íbamos en un centro comercial y que de repente se para muy contenta en un aparador donde había ropa de bebé y me dice "mira"; o sea, fue una expresión que yo jamás puedo ver en otra persona o explicar ¿no?, porque yo no lo sentía y me dice "ay, mira", o sea, con una ternura, con ese sentido maternal y tú dices ¡guau! ¿no?, ahora vengo a entender que hay mucha gente diferente y que somos diversos ¿no?

La hablante asegura que, a partir de que se dio cuenta que ella no tenía ese "sentido" o "sentimiento maternal", pudo "entender" la diferencia y la diversidad de las personas, en particular, de las mujeres. Aunque la joven no uso el término "instinto", es muy probable que se refiriera al "instinto maternal", una de las características que es atribuida a las mujeres como parte de su naturaleza, así como para justificar que la maternidad es la función más importante para su plena realización como mujeres.

El "chiquillo" versus la "chiquilla"

Por otro lado resultó interesante que, pese a insistir en que no pretenden ser o parecer hombres y tomar distancia de ellos, construyeran su imagen de ser mujeres masculinas en relación con los hombres e, inclusive, con los hombres homosexuales. Así, una de las hablantes definió el "ser mujer masculina" con la imagen de ser "muy chiquillo" frente a un joven gay al que concibió como "muy chiquilla":

> **Dalia**: él es muy chiquilla y yo soy muy chiquillo (ríe: ja ja ja) entonces, de eso nos dimos cuenta porque se quedo un mes sin casa [...] mi tía es muy alivianada y entonces le hizo el paro un mes, entonces, mi tía es un desmadre, pues ella se salió con sus viejos y nos quedábamos los dos a cargo de los chiquillos, porque son tres, y ahí fue cuando nos empezamos a dar cuenta de que él era así muy niña porque cocinaba y les preguntaba a los niños por las tareas y esas cosas

Esta joven interpretó el "ser muy chiquillo" como el no participar en el cuidado y la atención de los niños y cocinar, prácticas tradicionales asociadas con "la mujer".

Las "machorras" versus las "modositas" o fresas

En otra parte del discurso, emergió la figura de las "chicas deportivas" como "machorras"; esto es, el vínculo del sexo con el deporte o las prácticas deportivas:

> **Dalia**: todas mis amistades femeninas han sido muy masculinas, son muy machorras; aunque, bueno, ellas tienen sus novios y esas cosas, ya se van a casar, pero todas compartimos eso. Eran así, las estrellas del básquet, bueno, yo no, pues soy una papa para el básquet, de hecho lo alucino, pero yo me iba a entrenar pues éramos las chicas deportivas ¿no?, las chicas deportivas pues no se pintan, porque te estorba pintarte, pues, bueno cuando estábamos en la primaria pues usábamos licras abajo de la falda porque había que jugar en el recreo en las canchas, y entonces cada minuto jugábamos básquet ¿no? ahí fue donde descubrí que era una papa, pero mis amiguillas eran muy buenas ¿no?, entonces eran muy machorrillas, pues éramos así, las aventadas machorrillas y yo decía "ah, pues así han de ser todas las niñas ¿no?

En esta intervención, la hablante sugiere que una práctica deportiva como el básquetbol en las mujeres no es compatible con ideas convencionales de "ser femenina"

("ser delicada" y maquillarse). De esta manera emerge la figura de la "chica deportiva" como "machorra", imagen que suele ser asociado con **representaciones sociales** de "ser hombre" como el "ser competitivo" y "rudo". Poco después, la misma participante dijo que tanto el "ser masculina" o el "ser machorra" se opone a las "modosas" y las "fresas" ("y veíamos así, feo, a las modosas ¿no?, "ay, esa fresa" ¿no?)

De la "moda andrógina"

Al igual que los jóvenes gays, estas participantes no asociaron lo femenino con las mujeres ni lo masculino con los hombres; de una manera implícita, reconocieron una distinción entre el "sexo", "el género" y la orientación o "preferencia sexual". Esta postura la mostró una de ellas cuando consideró que el usar vestimenta masculina surge de la "moda andrógina" (y no de los hombres), moda que, según ella, se impuso entre las adolescentes a partir de un personaje femenino de una telenovela (producida por la empresa Televisa):

> **Dalia**: Y mi mamá cuando estaba chirris pues me vestía como le daba la gana y me ponía moñitos y vestiditos y yo decía "pues qué padre" ¿no?, incluso me sacó unos muñecos; pero en la secundaria ya no, como en la secundaria no llevábamos uniforme, en esa secundaria no llevábamos uniforme, mis amigas como yo eran muy machorrillas pues usábamos pantalón, usábamos botas y era moda, y desde entonces estaba *Alcanzar una estrella* con toda esa moda andrógina de Sasha que salía con corbata y sacábamos eso así. Cuando íbamos a las tardeadas, así me iba yo, ellas iban con su pantalón y una blusa y se veían, o sea, traían pantalón y todo pero se veían muy femeninas y yo no, yo usaba mis camisas así de cuello, es que vamos a la disco que se había arreglados, pues yo me ponía corbatas

De esta manera, esta joven reiteró que el usar vestimenta masculina no corresponde a una idea de parecer o querer ser hombres sino, en este caso, a su masculinidad o a "ser machorrillas".

Cuadro 2
Representaciones de "ser mujer"

Masculina	Femenina	"Machorra"	De moda andrógina
No pretende cambiar de sexo No pretende parecer hombre Ser mujer no afecta Feliz de ser mujer y amar a mujeres Es parte de la "personalidad" Le gusta verse así Sin instinto o "sentido" maternal	Se maquilla Usa vestidos	Practica deportes "Aventada" No se maquilla	Usa: -pantalones -botas -corbata -camisas de cuello

La "confusión"

Las tres participantes coincidieron en que desde muy temprana edad se sintieron "diferentes". Una de ellas expresó que desde la infancia era identificada como "niño", lo cual le provocaba tristeza y "confusión" porque sabía que "era niña":

> **Itzi**: yo siempre me he sentido diferente; cuando yo tenía cinco o seis años [...] cuando yo iba con mi mamá le decían "ay, qué bonito niño", mi mamá siempre decía "no es niño, es niña"; en ese momento yo me sentía triste, me sentía confundida [...] pues yo era niña

De acuerdo con otra de las jóvenes, las ideas tradicionales sobre "el rol de la mujer" se comienzan a imponer cuando se inicia la adolescencia:

> **Itzi**: juegas con la pelota, andas con los primos, lo ves normal ¿no?, nadie dice nada, pero toda tu familia empieza, conforme vas creciendo, empieza a preguntarse ¿qué es lo que pasa?, te empiezan a decir "ay, ponte una falda, ponte esto, ¿por qué no vas para acá?, ¿por qué no tu novio?", cuando quieren que empieces a jugar el papel que te tocó jugar, el rol que te tocó jugar como mujer

Es importante mencionar que mientras estas jóvenes experimentan que las diferencias entre los sexos, específicamente, "el rol" de "ser mujer" se inicia en la adolescencia, los jóvenes gays consideraron que el "ser hombre" y el "ser mujer" se inicia desde el nacimiento. Para esta hablante, en ese proceso de transición la familia desempeña un papel central para el inicio de "jugar" el "rol" tradicional de "la mujer".

El "conflicto"

Por su parte, otra de las participantes (de apariencia y movimientos corporales masculinos y voz femenina) consideró que el "ser diferente" es un "rol" en conflicto que comienza en la misma persona que la experimenta pues ignora "qué va a pasar"; sin embargo, advirtió que, en realidad, ese "conflicto" surge por las imposiciones de "la sociedad" y del saber --de antemano-- que para "los demás" su diferencia "no es normal". De esta manera emergió el **estereotipo** de lo anormal asociado con la homosexualidad:

Itzi: yo creo que lo principal es que tú te enfrentas a un conflicto cuando sabes que eres diferente, bueno, sabes que es otra preferencia, el primer conflicto es contigo, porque no sabes qué puede pasar, porque ese conflicto contigo nace de lo que la sociedad está imponiendo, porque sabes que no es normal o que no es algo que los demás ven como normal, entonces te enfrentas a ti, pero pensando en toda la demás gente, porque piensas cómo lo voy a afrontar yo, o sea, y no es esa la pregunta realmente, sino cómo voy a enfrentarme yo con los demás, pues sí cuesta mucho trabajo aceptarse uno mismo, pero le cuesta más trabajo sabiendo que la demás gente no va a ser tan fácil que te acepte, entonces ser diferente para mí es eso, jugar un rol que tú ya llevas contigo, que es un rol totalmente distinto a lo que la sociedad piensa, a lo que está establecido, pero que al fin de cuentas es un rol que me tocó jugar a mí

En coincidencia con esta idea, otra de las hablantes expresó que, socialmente, son toleradas algunas diferencias, pero no así en lo relativo a "las preferencias sexuales" pues, desde su punto de vista, "la sociedad" comprime esas diferencias en un solo "formato"; en el modelo heterosexual:

Cintya: siempre nos han dicho que todos somos diferentes a todos [...] todos somos diferentes físicamente o en nuestra forma de pensar, en nuestra forma de ser, somos diferentes a todos, pero lamentablemente la sociedad ha hecho que esa diferencia entré en un sólo formato; o sea, nos permiten ciertas libertades así de que tú puedes ser diferente y puedes vestirte jipi, vestirte cholo, vestirte como quieras ¿no? y siempre vas a ser --quieras o no-- criticado, pero en el aspecto de las preferencias sexuales como que todo es más cuadrado, como que todo lo ven mal

Esta joven reconoció que --pese a que se toleran o "permiten" muchas diferencias-- las personas siguen siendo objeto de críticas y más aún cuando la diferencia se refiere a "las preferencias sexuales".

"Son netamente culturales"

Para la joven que se mostró como informada, estudiosa y en proceso de preparación para analizar el *funcionamiento humano*, las diferencias no son "naturales" sino "culturales"; la participante reconoció que los distintos papeles o categorizaciones sociales son un "juego" social o cultural para distinguir a unas personas de otras:

Delia: bueno, aparte de que siempre he sido muy dada a las lecturas de cómo funcionan los animalillos humanos; en la carrera, como se le da al enfoque antropológico pues te empiezan a educar para ver a la gente como animalillos de laboratorio ¿no?, al grado de que te llegas a ver tú mismo como animalillo de laboratorio, entonces, yo la verdad estoy convencida de que son netamente culturales, pero también es cultural ese juego de que los jotitos son jotitas y de que uno es un marimacho y ese tipo de cosas ¿no?

Según esta participante, "ese juego cultural" no sólo se da entre personas heterosexuales sino también entre personas homosexuales.

La homosexualidad

"No hay ninguna explicación genética"

Esta misma joven, en otro momento, introdujo la teoría de la bisexualidad para sostener que la homosexualidad no proviene de una cuestión "genética", "social" o de la perversión de un adulto hacia "los niños", sino de esa "esencia" humana. Así, mostrándose nuevamente como una joven que se informa y se basa en literatura científica y en versiones recientes, como una forma de obtener certeza en lo que cree y para tomar decisiones importantes en su vida (como "salir del clóset) expuso:

Dalia: ahora me corresponde, antes de salir del clóset, pues informarme qué es lo que está sucediendo en mi cabeza ¿no?, bueno, qué se dice al respecto, científicamente hablando más que de chismes o de ir a un antro o cosas así, tiendo más de hacer esas cosas y de lo último que he leído es que no hay ninguna explicación genética ni hay una explicación social ¿no? así de que pues te volviste porque el típico tío gay malo, que se lleva a los niños y los pervirtió o cosas así ¿no?, y al menos una de las teorías que anda ahí circulando es que en esencia todos tenemos la capacidad de, o sea, todos en esencia somos bisexuales

Recurriendo –además-- a teorías de la biología, la psicología y la sociología, esta joven planteó que la homosexualidad es algo que "se va conformando" durante un proceso en que no interviene la voluntad humana sino la biología y que, posteriormente, continúa en la etapa en que el "niño" moldea su "personalidad" y asume "el rol social":

Dalia: hay cuestiones que lo detonan una X o una Y [...] sin que eso signifique que uno lo elige sino más bien así se va conformando, entonces yo lo hile con eso de que, supuestamente en los primeros cuatro años de la vida del niño es cuando se moldea toda su personalidad y, este, lo conecté también con cosas que lleve cuando llevaba psicología clínica sobre precisamente esas cuestiones del rol social

La hablante aclaró que hilar o relacionar esas teorías le ha permitido obtener algunas respuestas a la pregunta existencia sobre el "¿quién soy?" Estos planteamientos contrastan con la del grupo de jóvenes católicos, quienes concibieron que la homosexualidad es algo social y no natural.

El ideal de "ser mujer": la madre

"El reino de las amazonas"

Siguiendo la idea de que la familia, lo social y lo cultural juegan un papel importante en la manera de "ser" de las personas, emergió el ideal de "ser mujer": la madre. De ese ideal se introdujo el **mito** del "reino de las amazonas", lugar donde los hombres "no cuentan":

Dalia: sí hay muchos factores culturales insertos en mi propia vida sin que eso obviamente lo haya elegido ¿no?, me fue marcando mi entorno, mi entorno familiar, mis primeros cuatro años de vida, es el reino de las amazonas, ahí no cuentan los hombres, no cuenta mi abuelo, vive de debralles, él es fotógrafo, entonces, siempre ha sido como un espíritu rebelde, entonces nunca se hizo cargo de la familia y mi abuela salió adelante. Mi jefa, mis padres no están casados, nunca se hizo cargo de mí, y de hecho le ha proporcionado a él esa posición muy cómoda de no tener nada que ver con mi persona [...] entonces yo fui criada por dos mujeres, yo tengo dos mamás

Para esta joven, en concordancia con la teoría que sostiene que los cuatro primeros años de vida son fundamentales para la conformación del "género", consideró que tanto su madre como su abuela jugaron un papel fundamental en su forma de "ser". Para demostrar esa importancia, la participante introdujo el mito del lugar de "las amazonas" en donde, dijo, "los hombres no cuentan".

Poco después consideró que fue "el abuelo" y no el padre el que intervino en "el famoso patrón masculino que se supone que todos los niños tienen". De esta manera, se introdujo la idea de que no sólo las mujeres intervienen en la adopción del "género",

sino también los hombres, sobre todo, en cuanto el desarrollo de lo masculino.

"Tú tienes que ser profesionista"

Para esta hablante, la abuela y la madre jugaron en papel importante en su proyecto de vida pues ellas, además, le introdujeron la idea de ser independiente, de no jugar el "rol clásico" de depender de un hombre:

> **Dalia**: mis madres , mi abuela y mi madre, pues igual ¿no?, "tú tienes que ser profesionista, tú tienes que salir adelante, tú no tienes que depender de nadie"; entonces, nunca me metieron un rol clásico, así de que "vas a crecer, tienes que embellecerte y embellecerte y embellecerte, para que consigas un marido que te mantenga y que nunca pienses, y que seas fulanita 'de'"; mi abuela no usa el 'de', ella rara vez lo utiliza pero lo utiliza con su nombre completo; o sea, no dice "Natividad Durán *de* Ramírez", dice "Natividad Durán Bustamante *de* Ramírez", así como diciendo "ahí de pasado me casé"; mi madre obviamente pues no lo usa ¿no?, entonces no había esa cuestión en mi casa

De esta manera, las tres participantes coincidieron en enaltecer la figura materna. Solamente una de ellas reconoció al padre en cuanto la "seguridad" que obtuvo como "persona":

> **Itzi**: yo al menos me imagino si mi mamá no hubiera sido tan aceesible, o sea, a ella yo le agradezco en verdad, eh, a ella y a mi papá porque desde que yo recuerdo yo tomaba decisiones sobre mi persona; yo siempre anduve de cabello corto, siempre traía pantalones, era yo niño, pero yo sabía que era niña, vaya, a pesar de que me sentía mal de que me dijeran niño cuando tenía 5 años; entonces, si mi mamá hubiera sido un poco más estricta, yo creo que yo no sería tan abierta, tan segura, yo considero que soy una persona segura y yo creo que de ambos, de mis padres, he sacado muchas cosas

Aunque la joven introdujo la figura paterna, sus expresiones estuvieran enfocadas a la madre. En realidad, en el discurso se impusieron, sobre todo, ideas negativas hacia el padre.

El padre

"La imagen de la autoridad"

En este discurso se introdujeron relaciones conflictivas con "el padre". Para dos de ellas, el papel desempeñado por éste en la familia fue asociado con las imágenes del miedo y la violencia. Una de ellas narró la forma en que el padre impuso su "imagen de autoridad" en la familia:

> **Dalia**: y mi padre, por su cuenta, siempre le metió a mi mamá en la cabeza de que "esta niña es muy rebelde, se va a volver drogadicta, se va a volver promiscua si no estoy yo, que obviamente soy la imagen de autoridad, soy el papá, este, si no estoy yo, o sea, tu hija se va a volver un desmadre" ¿no?, entonces mi jefa pues me metió bien ese miedo, y pues bueno, sí, ándale pues, quédate aquí a fingir que eres el papá "ya ya ya tienes papá hijita" ¿no?, y yo así de chale ¿qué pasa? ¿qué no te das cuenta que nada más está aquí pues por el varo, o sea, pues tú trabajabas toda la vida, él anda en su desmadre y me pega", pero "ay no, es que necesitas un papá para que te controle porque ese carácter que tienes", y bueno, así siempre fue, hasta la fecha la sigue martirizando con que me vine aquí a volverme una drogadicta, alcohólica y una promiscua

De acuerdo a lo descrito por la hablante, la imagen del "miedo" fue la principal estrategia que utilizó el padre para imponer su "imagen de autoridad" y no el papel tradicional de proveedor de la familia ya que, según la participante, la madre era quien la sostenía económicamente. La "imagen de autoridad" y de "miedo" atribuidas al "hombre" coincidió con la expuesta por el grupo de jóvenes católicas.

Posteriormente, esta joven concibió los roles de padre y madre son más bien fingidos pues, en su caso, mientras su padre "fingía" jugar ese rol, su madre "fingía", a su vez, "sometimiento" hacia el marido.

Esta misma joven le reprochó la falta de participación del padre en su educación y en no contribuir con el sustento económico de la familia; para ella, la presencia del padre fue *nula* o *ausente*:

> **Dalia**: mi padre es una nulidad, no existe, hasta la fecha sigo sin decirle padre porque nunca, no sé, nunca, ni me ni mi madre tuvo la delicadeza de decirme el pequeño detalle de decirme "oye, es tu papá"; o sea, no fomentaron unión familiar, entonces, yo nunca le dije papá, nunca y hasta la fecha ¿no?; ellos dos trabajan juntos, es una situación muy extraña, los dos trabajan juntos, o bueno, él hace como que trabaja, mi mamá atiende el despacho, los dos son contadores, él anda con su detalle, con su familia, con sus cuates y, este, ¿no?, o sea, la casa nada más, el despacho está en mi casa, me trataron de hacer

esa imagen de "sí tienes un papá, sí tienes una linda familia normal", entre comillas, que hay muchas formas de familia, pero pues eso no contaba en mi realidad, yo decía "ese señor duerme aquí, este señor yo no sé quién es", pero los primeros tres años, para mí eran ellos estaban en la oficina ¿no?, y pues nunca me nació el decirle es mi papá, con él mi relación con él ha sido muy distante, y él también así lo ha generado ¿no?, entonces lo único que yo tenía como rol como patrón masculino era mi abuelo

En este reproche formulado por la hablante hacia el padre y, tangencialmente, hacia la madre, bien podría detectarse una contradicción. La contradicción consiste en que la joven, por un lado, al enaltecer a la figura materna por no inducirla a desempeñar los papeles tradicionales de "ser mujer", por el otro, recrimina o critica el hecho de que la figura paterna no cumpla con su papel tradicional.

"Era mi héroe"

Otra de las jóvenes, por otra parte, narró la experiencia que vivió frente a la violencia que su padre infringía en su madre, lo cual provocó que dejara de ser su "héroe":

Cintya: empecé a ver las broncas que tenían mis papás, y broncas gruesas; y yo así, por estar chico,[100] estás tan chico, estás tan chiquito que no entiendes; o sea, ves las cosas y te duelen y lloras, pero al rato se te olvidan; ya hasta que vas creciendo, como a eso de los 8 o 9 años, antes de que naciera mi hermano [...] yo me acuerdo claramente un día, yo estaba llorando, ahí en mi cuarto "mi papá es la última vez que le pega a mi mamá" y yo me hice esa promesa [...] y no sé si estuvo bien, no sé si estuvo mal porque yo a mi papá lo consideraba una persona no sé, para mí era lo máximo, era mi héroe, era mi todo [...] todo lo que no entendía antes, lo entendí de golpe; entonces todo el resentimiento me entró así; entonces había broncas, yo me metía, yo sabía que no podía hacer mucho por mi mamá, o sea, yo estaba chica y si mi papá se enojaba, yo podía salir volando por allá ¿no?, pero, no sé, tal vez era el simplemente demostrar que mi mamá no estaba sola

En esa experiencia respecto a las relaciones padre-madre asociada con la violencia física, la hablante identificó tanto a la madre como a ella misma como las víctimas del padre.

[100] Como anteriormente lo mencionamos, las participantes en varias ocasiones utilizaron, para hablar, vocablos en género masculino.

El hombre

El miedo al "sexo"

Resultó interesante que las concepciones que una de las jóvenes introdujo sobre "el hombre" se la adjudicara a un hombre; esto es, al padre. Esta participante mencionó la visión que el padre le intentó inculcar sobre "todos" los hombres: la **creencia** de *la maldad* asociada con "el sexo".

De acuerdo a esta hablante, su padre era un sujeto que en "todo" veía sexo y que, desde esa óptica, intentó provocarle miedo o temor no sólo hacia los hombres, sino hacia las prácticas sexuales. Así, al narrar esa visión que el padre le trató de imponer respecto a los hombres, provocó la risa de las otras dos participantes y su apoyo ante lo que iba describiendo:

> **Dalia**: y en cualquier parte ve moros con tranchete y comportamientos sexuales; todo es sexual
>
> **Itzi** (ríe): ja ja ja
>
> **Dalia**: que sí, porque me saludo Fulanito en la calle, se empieza a imaginar cada cosa tan morbida, bueno, mi jefa va a los gordobis porque en un principio pensaba que iba a adelgazar y ahora, pues, por salud, dice que se siente bien y siente que ha bajado un poco la panza ¿no?; y mi jefe, a pensar de que mi jefa iba al gimnasio a ver a los encuerados que hacen pesas
>
> **Itzi**: ¡Ay Dios! (ríe) ja ja ja
>
> **Dalia**: cosas así que que se quedaba, "bueno, ¿te estás dando cuenta lo que me estás diciendo?"; ese es mi jefe, o sea, en cualquier lado, ve cosas sexuales, todo todo es ¿no? Entonces cuando estaba en la secundaria pues obviamente los chiquillos empiezan a tener, este, a manifestar sus caracteres de juegos primarios y secundarios, este, a la hora de la comida era un martirio, o sea, me hacía imágenes dantescas pues que yo decía "ya, que para de hablar este viejo", así los pobres chiquillos [...] están pensando en que, en un nintendo, en ir a jugar, no sé qué, y que Pokemon, y no sé qué, y las chiquillas son las que ya andan de "¿pues qué onda morrito?, ya traen el sobre ¿no?
>
> Las tres ríen
>
> **Dalia**: pero para los adultos ¿no?, los hombres eran malos malos malos malos malos, todos los hombres
>
> **Itzi** (irónica): así, todos

Dalia: "todos los hombres te van a hablar sólo para cogerte, te dejaran embarazada y abandonada y, entonces, serás una vil y una piruja de la calle; todo es malo, todo es malo, todo mundo busca agredirte, todo es malo", así así, pues yo le daba el avión pero pues se te queda ¿no? y más que se te quede era que en mi casa pues yo podía llevar cuantas amigas me diera la gana, pero si llevaba así, cinco chiquillos, que porque teníamos que hacer un trabajo en equipo y era "velos a vigilar, no vayan a hacer algo", cada hora

Itzi: paranoismo

Dalia: "¿ya niñas? ¿haber qué están haciendo?"

Risas

Dalia: tu padre está alucinando que ya quiero uno orgiar a escuincles ¿no?

Risas

En estos fragmentos del discurso, emerge una imagen del "hombre", de "todos los hombres" incluido el padre y los niños, cuya mente está enfocada o centrada en lo sexual; y, a la vez, lo sexual asociado con la creencia lo malo. Esa *maldad*, de acuerdo a la hablante, el padre la asociaba con un proceso de degradación de la vida de la hija en las imágenes de coger, embarazo, abandono y prostitución. Así, emergió una figura del "hombre" que, como un ser maligno cuya mente está impregnada por lo sexual, se encuentra al acecho de las mujeres.

Curiosamente, la misma joven introdujo la idea de que las niñas son quienes comienzan a filtrear con los niños porque éstos, en realidad, aún están interesados en continuar jugando. Para ella, dichas imágenes las concibió como *alucinaciones* del padre.

Experiencias o vivencias sobre ser mujeres que aman a mujeres

"El primer beso"

En este discurso también se introdujeron algunas de las experiencias o vivencias negativas que vivieron antes de detectar su *amor* hacia las mujeres. Una de las participantes contó una experiencia de noviazgo que tuvo durante su adolescencia y habló de la sensación que le causó el primer beso que éste, inesperadamente, le propinó:

Itzi: yo tuve un novio en la secundaria, en esas etapas en las que no sabes qué onda, la aceptación todavía ni te llega a la cabeza, porque tú sabes que tienes sentimientos diferentes a las chicas de tu edad y que dices "bueno ¿por qué no?, todas las chicas de

mi edad tenían novio y ¿por qué yo no?"[...] yo andaba en la etapa de la adolescencia [...] accedí a andar con él por curiosidad. El primer contacto que tuve con él, el primer beso, para mí fue terrible, porque yo no lo esperaba, porque yo nunca me lo imaginaba, porque yo no buscaba eso; a partir de ahí jamás tuve contacto con otra persona ni del sexo opuesto ni de mi mismo sexo hasta mucho tiempo después

Otra de las jóvenes también narró algunas experiencias amorosas que mantuvo con jóvenes del sexo opuesto durante su adolescencia y manifestó, al igual que sus compañeras, que éstas habían sido desagradables e insatisfactorias pues, poco a poco, se fue dando cuenta que le atraían las jóvenes de su mismo sexo.

Del "anticlub de Tobi"

Al respecto, una de las jóvenes reveló que –aunque aún no era consciente de ello— desde la secundaria comenzó a experimentar atracción hacia personas de su mismo sexo y --como una consecuencia-- comenzó a tener conflictos con los adolescentes del sexo opuesto.

Para ilustrar su experiencia, la joven introdujo un discurso mediático proveniente de una historieta infantil estadunidense en la que la que uno de los personajes o figuras principales ("Tobi") no aceptaba "niñas" en el "club" que él encabezaba; era el típico personaje misógino:

Dalia: entonces, yo era feliz porque yo tenía mis amigas machorillas, y ya, así era muy feliz. En la secundaria, ellas empezaron a establecer puentes con los niños ¿no?, pues en la primaria era de "los niños con los niños" ¿no? [...] pero en la secundaria sí, ya empiezan a relacionarse y a mí no me interesaba, o sea, en mi anticlub de Tobi era así, como "¿por qué vienes esos?" Yo los veía como, de hecho ellos se burlaban mucho de mí, los escuincles, y ahora ya entiendo que yo [...] estaba enamorada de mis amigas, pues porque yo tenía así de, yo era el animalillo que tendía al cerco pues, era el animalillo protector de esa bola, entonces, llegaban los animalillos y yo así que "¿por qué les hablan? No les hablen

De esta experiencia --a la que concibió como el "anticlub de Tobi"-- la joven deduce que, en realidad, "estaba enamorada" de sus "amigas" y que por eso procuraba evitar que se acercaran a "los niños", usando términos despectivos e, incluso, confrontándose a golpes con ellos:

Dalia: yo así era ¿no?, que "es que Fulanito no me pela", esto es humillante, les echaba choros de que eran unos perros de la vida, pero los seguían buscando, "no sean mugres, ¿por qué? si estábamos tan contentas, ¿por qué los traen?, yo no los quiero aquí", entonces yo me los ponía en friega a los escuincles, me peleaba con ellos, entonces me empezaron a decir que era luchadora, me empezaron a poner nombres de luchadores y se burlaban de mí porque siempre ha sido así, muy atlética, pero ya empezaron a que tú con los roles típicos de la feminidad, yo no, entonces ellos me veían a mí como el animalillo extraño y me agredían ¿no?, por ejemplo en la secundaria el trato era horrible

En este relato, la joven muestra los conflictos que desde adolescente comenzó a tener con los adolescentes del sexo opuesto, así como por oponerse a la atracción entre niñas y niños y "ser machorra", imagen apoyada por su apariencia física ("muy atlética") y por su comportamiento violento ("me peleaba con ellos"). Este aspecto resulta interesante pues mientras la participante narra que ella era quien iniciaba la violencia (la parte actuante), algunos de los jóvenes gays mencionaron que regularmente ellos eran las víctimas de los jóvenes que los golpeaban cuando se enteraban que eran homosexuales.

Frente a "las otras mujeres" heterosexuales, esta misma joven se mostró complaciente, aunque con resistencias dada su indiferencia hacia los hombres, para que sus amigas iniciaron relaciones de noviazgo:

Dalia: de repente yo empecé a tener actitudes muy lacras con las chavas, entonces, te sientes así como "estoy de acuerdo contigo pero me siento ridícula apoyándote, o sea, eso tampoco", y las otras mujeres pues no, definitivamente no, o sea, ellas voltean a ver a los chavos ¿no?, bueno, yo también pero me son equis

Sin duda, en estos fragmentos esta joven –quien concibió a la virginidad como un "dogma"-- mostró un abierto rechazo a la atracción erótico sexual hacia los hombres, situación que lo volvió a reiterar cuando confió que –pese a ese rechazo-- había sostenido relaciones sexuales con jóvenes de ese sexo, a quienes nombró "viejos":

Dalia: tenía mis intercambios sexuales con cantidad de viejos pero, no, bueno, reflexionándolo ahora pues era de que al día siguiente pues "ya vete a tu casa ¿no?", y los viejos así como que "¿no se supone que tú eres la que tienes que pedir clemencia, y

que me quede o algo así?" y yo "no, pues vete", entonces mi pretexto en ese momento era porque me cayó gordo, que porque quien sabe qué, que porque tenía un ojo chueco, que cualquier pretexto ¿no? y yo así vivía en mi continuum de vida y decía "híjole, no he encontrado al príncipe azul, ¿por qué?, pues no sé, el destino, el chacra, dios, la vida ¿no?

"Salir del clóset"

Difícil

Respecto a su "orientación sexual" y experiencias de violencia, solamente una de ellas mencionó que su padrastro la había golpeado y corrido de la casa cuando se enteró que era lesbiana. Las otras dos participantes, en cambio, se mostraron cautelosas o se cuidaron de que personas a su alrededor —incluidas sus amistades-- se enteraran de su atracción hacia las mujeres debido a la incomprensión y para evitar la violencia:

Itzi: a veces guardas muchas cosas, porque la gente no te comprende, la gente que vive contigo, a tu alrededor, incluso, tus amigos, no les puedes decir "oye ¿sabes que me encanta mi maestra?, ¿me encanta la chica de a lado?" eso es bien difícil porque te lo tienes que guardar, porque a veces hay agresiones

Para estas jóvenes "salir del clóset" es difícil debido a la incomprensión y la violencia, así como a la homofobia imperante como lo mencionó otra de ellas:

Dalia: la verdad nunca he tenido situaciones de rechazo social en mi entorno social, todavía en lo familiar no sé, por eso te digo que soy una liberada hipócrita porque en mi casa no saben nada, y trato de cuidarme de algunas amiguitas chismosas, bueno, que mediante sus comentarios te das cuenta de que son homófobas, entonces hay que mantenerlas al margen para evitar agresiones

Así, en contraste con el grupo de jóvenes gays, estás jóvenes prefieren mantenerse ocultas frente a la mayoría de las personas. En este sentido es importante mencionar que, en comparación con los hombres homosexuales, son menos los contingentes de mujeres que se suman a las manifestaciones públicas que organizan estos sectores de la sociedad como es la famosa marcha anual de la diversidad sexual. Su escasa presencia se debe, entre otras causas, a las distintas posturas políticas e ideológicas que mantienen algunos de estos grupos, posturas que expusimos en el

capítulo VII, pero también a que, muchas de ellas, suelen o prefieren ocultar su orientación sexual.

A manera de recapitulación

"Ser mujer masculina": "no quisiera ser como un hombre"

En este grupo, emergió la noción "ser mujer masculina", en lugar del "ser" joven lesbiana. Para ellas, lo masculino es "una personalidad" que forma parte de su "ser mujer". En este sentido, aclararon que están "conscientes" de que son "mujeres" y de que su deseo sexual está dirigido hacia las mujeres. A lo largo de la entrevista las tres participantes coincidieron en que no pretenden ser "hombres".

Así, su "ser mujer masculina" lo asociaron con la "experiencia" de amar a "las mujeres", así como con sus aspiraciones para lograr ser independientes. Llamó la atención que su identificación la construyeran respecto a los hombres, ya que insistentemente expresaron que no pretendían ser o parecer hombres. Dicha identificación ("ser mujer masculina") también la asociaron con el "ser machorra" y el "ser marimacha". Fue relevante que reconocieran que los distintos papeles asumidos en las relaciones heterosexuales y homosexuales son "un juego" "cultural" y no un atributo *natural* de los sujetos.

En contraste con los grupos de jóvenes católicos y católicas y en coincidencia con el grupo de jóvenes gays, en este discurso emergiera un escaso rasgo sobre su militancia; solamente una de ellas sugirió que las jóvenes lesbianas están "en contra de muchas cosas"; como la delicadeza y la ternura intrínsecas de "la mujer" así como su "instinto maternal".

Como mencionamos, llamó la atención que en este grupo en ninguna ocasión se mencionara la noción "lesbiana" y que en lugar de ese término introdujeran la imagen de "la mujer masculina", ya que las tres mujeres se asumieron, en cuanto su sexo, como "mujeres" y se identificaron con lo masculino. Para ellas "ser mujer masculina" es una "personalidad", por lo que esta noción no implicó su deseo de ser "hombres" o cambiar de "sexo"; su particularidad, aclararon, consisten en que son mujeres que aman a "otra mujer".

De esta forma, en este grupo emergió un modelo de "ser mujer" que -- asumiendo su sexo biológico-- se encuentra en oposición a lo concebido como lo femenino y que, en cambio, se mostrara en contienda por lo masculino, como una forma de gestionar su deseo y placer sexual hacia personas del mismo sexo, sus

comportamientos y su forma de vestir. Este modelo fue el "ser mujer masculina".

De esta forma, estas jóvenes pretendieron descentrarse del sexo, al apropiarse de lo masculino al cual concibieron como una "personalidad", una forma de "ser".

Estas hablantes concibieron las nociones "ser mujer" –a secas-- con cuestiones relativas a lo biológico, lo social y "la cultura"; esto es, a lo natural y lo social. Para son imposiciones sociales ya que consideraron que todos los seres humanos son "diferentes". Desde su perspectiva, "la sociedad" es la que ha creado un único "formato" (la heterosexualidad) para comprimir todas esas diferencias.

La cultura de las utopías femeninas

Al igual que en los tres grupos anteriores, en el grupo de jóvenes lesbianas emergieron culturas que remitieron al "género"; curiosamente estas culturas correspondieron a mundos imaginarios habitados y gobernados por mujeres.

Una de esas dos culturas remitió a un territorio utópico en donde viven y detentan el poder únicamente mujeres: el reino de las amazonas; la otra cultura se dirigió hacia a una imagen proveniente de la industria cultural estadunidense: el famoso "club de Tobi", imagen incluida en la historieta *La pequeña Lulú*. El personaje, al que hace referencia esta imagen, se caracteriza por su rechazo a que se integren niñas a su "club". La hablante que introdujo esta imagen la elaboró como el "anticlub de Tobi" al mencionar que, en su grupo de amigas, ella rechazaba la intrusión de niños.

Con esta idea, este grupo concibió una forma de organización social y política -- en donde los hombres "no cuentan", según la hablante—hasta cierto punto desproporcionada porque --aunque existen versiones de la existencia de este tipo de gobierno en periodos remotos-- no tiene cabida dentro de la realidad existente. De esta manera, fue relevante que, así mismo, ninguna de las participantes se concibiera "hombre" ni se identificaron con esta figura y que tampoco se mostraron interesadas en modificar su sexo original.

Conclusiones

Conclusiones

Significaciones sociales sobre "ser hombre" y "ser mujer"

Partir de las propuestas teórico-metodológicas de Scott en cuanto concebir al "género" como una categoría social, así como de concebirlo como una "estructura de prestigio" autónoma, de Ortner y Harriet, y como un elemento "simbólico", de Delgado; esto es, no sólo referido o restringido a cuestiones relativas a las mujeres o a las relaciones entre los "género" (concepciones que convierten el término "género" como sinónimo de "sexo") permitió demostrar que las nociones "ser hombre" y "ser mujer" no son unívocas, categóricas ni mucho menos fijas, sino múltiples, heterogéneas y ambiguas; más aún cuando se estudian en contextos culturales determinados y se articulan con otro conjunto de ideas, normas, valores, creencias y mitos, surgiendo, de esta forma, otras configuraciones del "género".

Mirar con la perspectiva de quienes en el campo de la comunicación estudian fenómenos, procesos y prácticas comunicativas desde los sujetos o los actores sociales, nos permitió, además, observar y analizar la forma en que el sujeto, en una situación de comunicación cara a cara, se erigió como un sujeto hablante que si bien está condicionado por un orden social que los moldea, tiene capacidad para interpretar sus circunstancias y --en este caso específico-- reflexionar y negociar con uno de los elementos, desde el punto de vista del psicoanálisis, estructurantes del sujeto: *la diferencia sexual.*

Estudiar "el género" entre grupos de jóvenes representativos de dos movimientos sociales contemporáneos (católico y de la diversidad sexual), usando como herramienta metodológica la entrevista grupal, nos permitió mostrar que pesan más los significados sociales y simbólicos que las características físicas o biológicas.

En esta parte del trabajo se dan a conocer los resultados que se obtuvieron en el análisis de los discursos emitidos por los cuatro grupos que se conformaron para las entrevistas. Iniciamos con las significaciones sociales que emergieron en los dos grupos representativos del movimiento católico y continuamos con los grupos representativos del movimiento de la diversidad sexual, destacando sus similitudes y diferencias. Posteriormente, incluiremos las significaciones que surgieron entre hombres católicos y hombres homosexuales y entre mujeres católicas y mujeres lesbianas o "masculinas".

"Ser hombre católico" y "ser mujer católica"

Las similitudes

Entre las múltiples significaciones sociales sobre "ser hombre católico" y "ser mujer católica" que emergieron en los dos grupos entrevistados resultó relevante que ambos las asociaran con **figuras emblemáticas** del catolicismo. En el grupo de los jóvenes, la noción "ser hombre católico" fue vinculado con **Jesucristo, San José y los santos**; en tanto que en el grupo de las jóvenes, la noción "ser mujer católica", con **"María" y las monjas**. Esto demuestra el papel que, en determinados contextos, juegan otra serie de figuras masculinas y femeninas otorgándoles un sentido a sus acciones y comportamientos sociales como "hombre" y como "mujer

Así, al asociar el "ser hombre" con figuras emblemáticas del catolicismo, los jóvenes legitimaron los papeles tradicionales de "ser hombre" (en la relación hombre-mujer) los cuales los concibieron como una forma de **sufrimiento y sacrificio**, porque esos son los **comportamientos morales** que evoca a esas figuras. De la misma manera, las jóvenes al vincular el "ser mujer" (en la relación mujer-hombre) con las imágenes femeninas emblemáticas del catolicismo, dieron sentido al "papel" tradicional de "la mujer" (**estar al servicio a los otros**) papel que corresponde al papel atribuidas a esas figuras.

Al asociar las nociones "ser hombre" y "ser mujer" con dichas figuras, implicó que también las vincularan con **símbolos** de esa misma cultura. En el primer grupo, el "ser hombre" y su ideal ("el padre") fueron asociados con **el sufrimiento y "el sacrificio"**; esto es, con dos de los principales símbolos de la cultura católica que remite al símbolo máximo del sufrimiento y "sacrificio" por la humanidad: **la crucifixión de Jesucristo**. En cuanto el sentido de sus acciones mencionaron la **"pasión"**, otro símbolo de esta cultura. Esta interrelación entre figuras emblemáticas y lo que simbolizan, sin duda, fue otorgando más autoridad o legitimidad a su palabra, específicamente, en cuanto la elaboración de los modelos ideales de "ser hombre".

En el grupo de las jóvenes católicas, por otro lado, se introdujo otro de los símbolos más importantes del catolicismo, **la "fe"**, símbolo asociado con "María" y las monjas; esto es, la creencia ciega sin cuestionamientos sobre una determinada creencia o doctrina.

En cuanto a los **mitos**, en el discurso de los jóvenes católicos se introdujo la idea

del **papel complementario o secundario de "la mujer"** con respecto al "hombre", idea que corresponde a la versión dominante o hegemónica del mito de la creación de la especie humana, versión que sostiene que la primera mujer (Eva) fue creada de la costilla del primer hombre (Adán). Con este mito sustentaron, implícitamente, las relaciones de desigualdad y de jerarquía entre "el hombre" y "la mujer"

En el discurso de las jóvenes católicas, además del mito de la creación, se introdujo la versión (o el mito) de la modernidad que asocia **lo racional con "el hombre" y lo emocional con "la mujer"**. Al respecto, fue llamativo que esa versión se la adjudicaran a un mandato divino; esto es, a "Dios". Esto dotó de mayor autoridad a esa idea o versión.

Estos discursos demuestran que los mitos suelen jugar un papel importante en las nociones sobre las diferenciase entre los sexos; son creencias muchas veces difíciles de erradicar porque la mayoría son elementos fundantes de un pueblo, de un pueblo o de un periodo histórico. El mito de la creación sobrenatural de la especie humana es un mito fundante de la religión judeo-cristiana; en tanto que el mito de la razón *versus* la emoción, es el mito fundante de la Ilustración.

Al respecto, Ágnes Heller plantea que "la religión –en particular las religiones judía, cristiana, budista, musulmana y taoísta—y la filosofía (junto con otras ramas de la sabiduría secular) buscan un tipo de conocimiento, un mito, un símbolo, etc., que tengan impacto sobre la existencia de todos, que otorgue un significado a las vidas de todos nosotros" (Heller, 1988/1989: 68).

En referencia a su militancia o pertenencia a un grupo católico, ambos rechazaron, con ciertos matices y ambigüedades, pertenecer a grupos de "mochos" o "santurrones" y en tomar distancia de otros grupos religiosos como los cristianos.

Las diferencias

En cuanto las diferencias que emergieron en estos dos grupos, llamó la atención que entre los jóvenes su noción de **"ser hombre católico" la construyeran, sobre todo, en relación con otros hombres** (los católicos no militantes, los cristianos y los homosexuales). De esta manera se demuestra que el "ser hombre" a secas se construye, principalmente con base en la relación hombre-mujer; en tanto que el "ser hombre católico", esto es, identificado con un grupo determinado se basa en la relación hombre-hombre. Esto sugiere plantear e introducir la idea de dejar de mirar a los hombres como un grupo compacto, en donde todos se conciben como iguales pese a las diferencias de

clase, étnicas o nacionales (por mencionar algunas variables). Respecto a esa misma particularidad, llamó la atención, además, la forma en tomaron distancia de sí mismos al incorporar las ideas de un "antes" de ser militante y un "después" de serlo (las imágenes del "cabrón" y el "técnico") y el "afuera" del grupo y "adentro" del grupo. La idea de que ya no ser *los mismos hombres* que fueron antes de ingresar al grupo y afuera del mismo, de luchar contra el "animal que llevan adentro".

En este aspecto, con las jóvenes como "mujeres católicas" ocurrió lo mismo pues ellas también se diferenciaron de otras mujeres, las católicas no militantes, "la mujer católica de antes" y las "cristianas"; sin embargo, en ellas **fue más recurrente que construyeran su "ser mujer católica" a partir de la relación mujer-hombre**, relación en la que "la mujer" fue sobrevalorada con respecto al "hombre". Esta sobrevaloración de "la mujer" contrasta con su condición de subordinación con respecto al "hombre", en una sociedad en donde los hombres son sobrevalorados por el simple hecho de serlo. Posiblemente, esta sobrevaloración responde a esa situación social de subordinación y desigualdad en que se encuentran la mayoría de las mujeres debido a su sexo. Esta situación es la misma en la iglesia católica dado que el ejercicio del poder en esta institución pertenece a los hombres, situación que ellas reconocieron como expondremos más adelante. Cabe mencionar que, a diferencia de los hombres, las nociones de "ser mujer" no refieren a un grupo compacto pues comúnmente se suelen hacer diferenciaciones en cuanto su pertenencia a un grupo o a una clase social determinada.

"Ser hombre homosexual" o "gay" y "ser mujer lesbiana" o "masculina"

Similitudes

Entre las múltiples significaciones de "ser hombre homosexual" y "ser mujer masculina", llamó la atención que ambos se identificaron con su sexo biológico y que, pese a ello, prefirieran hablar desde lo masculino y/o lo femenino y no como hombres o mujeres. Desde esas nociones, ambos criticaron las imágenes tradicionales y los estereotipos de "ser hombre" y "ser mujer".

En cuanto sus modelos ideales de "ser hombre" y "ser mujer", los dos grupos coincidieron en las figuras del "padre" y "la madre", respectivamente. En esto se asemejaron con los grupos de jóvenes católicos y católicas; sin embargo, en el grupo de los jóvenes gays la figura del padre que emergió fue la figura del padre comprensivo; en tanto que en el grupo de las jóvenes lesbianas fue la madre que impulsa a la hija a ser

independiente.

Además, los dos grupos reconocieron la distinción entre "sexo", "orientación sexual" y "género", lo cual los caracterizó como un grupo más informado y preparado para criticar las desigualdades propiciadas por las diferencias entre los sexos.

En estos grupos también emergieron figuras emblemáticas, símbolos y mitos. En el discurso de los jóvenes homosexuales surgió una figura emblemática del catolicismo y el cristianismo asociada con "el mal". Aunque no fue compartida por todos los hablantes (pero tampoco rechazada), resultó interesante que uno de ellos mencionara que en su familia (que es "cristiana"), "ser homosexual" está vinculado con "el diablo".. De esta manera surgió la relación del homosexual con lo malo.

En lo concerniente a los mitos, en este mismo grupo se introdujo una réplica al uso que se hace de las narraciones de divulgación científica –sobre el comportamiento animal y la "supervivencia de la especie"—para sustentar los papeles tradicionales y la relación jerárquica entre "el hombre" y "la mujer". Sostuvieron que al realizarse esa analogía se suele destacar el comportamiento de las especies en donde los machos ejercen el dominio o el control sobre las hembras y no donde las hembras lo ejercen. Con esto réplica, este grupo de hablantes sugirió que es un mito tanto los papeles tradicionales asignados al "hombre" y "la mujer" como la relación jerárquica entre los sexos ya que, desde su punto de vista, no se sustentan en el comportamiento humano sino en el comportamiento animal de algunas especies.

En el discurso de las jóvenes lesbianas, por otro lado, se introdujo uno de los símbolos a los que recurren algunos de los grupos de la diversidad sexual: lo andrógino. Este símbolo es usado como una propuesta para erradicar las diferencias propiciadas por "el género" en relación con "el sexo". Lo andrógino y el transgénero son dos imágenes políticas para descentrar a los sujetos del sexo y el género. Aunque su imagen de lo andrógino lo sustentaron mediante la imagen de uno de los personajes femeninos de una telenovela, fue interesante que lo introdujeron para mostrar la forma en que se apropian de lo masculino, principalmente, en lo referente a la vestimenta.

En cuanto los mitos, en este grupo se incorporó el mito del "reino de las amazonas", mito que narra la existencia de un lugar habitado y gobernado por mujeres guerreras. En ese relato se dice que las mujeres raptan a hombres con el único fin de procrear. Este lugar ideal es concebido –según la hablante que lo introdujo—como en lugar en donde los hombres "no cuentan". Esa imagen fue otro de los elementos de autoridad para construir el modelo ideal de "ser mujer masculina", modelo que

construyeron en relación con otras mujeres y constructos de hombres homosexuales.

La introducción o alusión a símbolos, figuras emblemáticas y mitos demuestra la importancia que, en determinados contextos culturales, juega la dimensión cultural o simbólica en la elaboración del conjunto de diferencias entre los sexos, es decir, del "género".

"Ser hombre" entre los jóvenes católicos y los jóvenes gays

En el discurso grupal de los jóvenes católicos, las creencias sobre "ser hombre" surgieron con base en la relación hombre-mujer, concretamente, en la relación padre-madre. Este resultado muestra que en ciertos grupos sociales continúa la idea de que "ser hombre" (respecto a "ser mujer") está vinculada, principalmente, con el papel que juegan los hombres como padres y esposos (y las mujeres como madres y esposas) basada en la constitución física del "hombre" ("fuerte") frente a "la mujer" ("débil") y que, dada esa característica y no otro tipo de elementos sociales, es "el hombre" el que protege, cuida y provee a "la mujer" y a la familia.

Estas creencias coincidieron con las que emergieron en el grupo de los jóvenes gays. Sin embargo, en este grupo la elaboración de sus creencias no fue en referencia a la relación padre-madre, sino en la relación hombre-mujer. Además, a diferencia del grupo de jóvenes católicos, en este grupo esas elaboraciones fueran mencionadas mediante un discurso crítico pues, más que convalidar esas creencias, las cuestionaron. En este sentido, llamó la atención que los jóvenes gays, al introducir las creencias existentes, mencionaran tanto al "hombre" como a "la mujer"; esto es, a ambos los colocaron en una situación de imposición o sometimiento social. Para ellos, "ser hombre" y "ser mujer" son dos "roles" que "coartan" las expectativas y la existencia humana. En contraste, el grupo de los jóvenes católicos consideraron que el "ser hombre" implica "sacrificio" y "aguante", comportamientos de los cuales, desde su punto de vista, se beneficia a "la mujer".

Un aspecto relevante en estos dos discursos grupales fue que coincidieran la masculinidad –los jóvenes católicos—y el "ser hombre heterosexual" –los jóvenes gays— como una especie de actuación. Para los jóvenes católicos, el "ser masculino" es una "armadura" que, de acuerdo a unos de ellos, se ponen para enfrentar a la sociedad (el afuera), para no poner en duda su virilidad; en tanto que los jóvenes gays concibieron que el "ser hombre heterosexual" es una "coraza" que se coloca para no mostrar todas sus emociones. En este sentido, los dos grupos coincidieron en que el "ser

hombre" implica la sobre poner o añadir otros elementos emocionales, psicológicos y sociales a las características físicas; esto es, no basta con nacer con los elementos físicos ya que se tienen que agregar otros rasgos.

Pese a que era predecible que entre los jóvenes gays las nociones o creencias sobre "ser hombre" emergieron, además, de la relación hombre homosexual-hombre heterosexual, fue inesperado que entre los jóvenes católicos surgiera esta relación para definir la idea de "ser hombre". Fue interesante que ellos introdujeron el tema y expusieran la idea de que el "ser hombre" no únicamente se definiera en la relación hombre-mujer, sino en la relación heterosexual-homosexual. La introducción de esta relación corrobora que "el género" es una construcción social que no sólo se construye en referencia al sexo biológico sino en las prácticas sexuales; de esta manera, se demuestra que la heterosexualidad juega un papel importante en las creencias sobre "ser hombre".

Por otra parte, fue relevante que mientras entre los jóvenes católicos emergieran las creencias más populares sobre "ser hombre homosexual" (no natural, anormal, raro, tendencioso), entre los jóvenes gays surgiera otra categoría más: "no ser hombre". Para ellos, "no ser hombre" está asociado con el machismo. En este sentido, los jóvenes católicos también se manifestaron, mediante el uso de otros términos, en contra de esa forma de "ser hombre".

En este mismo aspecto, llamó la atención que entre las jóvenes católicas se detectara una situación de opresión del "hombre" para mostrar sus emociones y que, incluso, algunas de ellas mencionaran que éste se encuentra más el pendiente de cuidar su heterosexualidad frente a los otros. Si en estos resultados incluimos las creencias que, sobre el "ser hombre", surgieron en el grupo de las jóvenes lesbianas, podríamos plantear que este constructo se encuentra en una situación de simulación o, quizás, de mayor vulnerabilidad. En otras palabras, las creencias sobre "ser hombre" se encuentran en una situación endeble.

Experiencias sobre "ser hombre católico" y "ser hombre homosexual"

Respecto a las experiencias sobre "ser hombre", asociadas con sus prácticas culturales y/o sexual-erótica, resultó interesante que, tanto entre los jóvenes católicos como en los jóvenes gays, emergieran no sólo contradicciones entre el ser y del deber ser, sino ciertos dilemas y malestares. Además, resultó relevante que en la narración o al dar sentido a sus experiencias, surgiera otra normatividad más; esto es; una normatividad

grupal que confronta a la normatividad social.

En el grupo de los jóvenes católicos, por ejemplo, con base en los ejes ante/afuera *versus* ahora/adentro y aludiendo a la normatividad del grupo, emergieron las sensaciones de que en la relación hombre-mujer siguen siendo tratados "igual" pese a sus cambios en cuanto ser "sensibles"; en cambio, en la relación hombre-hombre, expresaron una mayor dificultad. Con respecto a la normatividad grupal a la que se ciñen como integrantes de un grupo católico, expresaron que se sienten en una situación "muy difícil" y de sufrimiento. Ahora, en su militancia o activismo, conciben comportamientos "ilógicos" con respecto a la normatividad social sobre el "ser hombre" pues, desde su punto de vista, han tenido que entrar a un proceso de desprendimiento de "cosas" que antes para ellos valían para "ser hombre" o demostrar su "masculinidad"; por ejemplo, el uso de la violencia en la resolución de conflictos, la competencia y prácticas excesivas (fumar, tomar, tener sexo). Además, se conciben concientes de que son débiles, imperfectos y "con problemas". Con las ideas expresados por estos jóvenes se demuestra que existe una fuerte presión social hacia el deber ser "hombre" y que en grupos como éstos, los cambios en comportamientos y prácticas sociales implica una gran dificultad porque no corresponden a lo concebido para "el hombre"; ahora, sostienen que ya no saben como actuar tanto en determinadas situaciones en la relación hombre-mujer como en la relación hombre-hombre.

Aunque por distintos motivos, estas sensaciones son compartidas por los jóvenes gays. Al igual que los jóvenes católicos, estos jóvenes expresaron que, en cuanto sus experiencias, se sienten no sólo estigmatizados, sino rechazados y juzgados; unos, por ser concebidos como grupos de "mochitos" o "santurrones" y, los otros, por ser concebidos como "mariquitas", "anormales", "enfermos mentales" o "locos". Esta situación, vuelve a mostrar la dificultad que implica, tanto en ámbitos convencionales como no convencionales, asumir otras formas de "ser hombre", formas que no se ajustan a las creencias sociales.

En este mismo aspecto, es interesante que los jóvenes católicos hayan expresado que, en la relación hombre-mujer, experimentan un trato igual y llevar una "mala vida" (aunque se sientan "bien") y que, en la relación hombre-hombre, sientan una mayor dificultad para relacionarse.

Con lo expuesto, de manera separada, por estos dos grupos se detecta que existen otros códigos sociales sobre "ser hombre", códigos que aunque no niegan o modifican las nociones tradicionales, muestran algunas de las inconsistencias o las

ambigüedades sociales sobre "ser hombre", así como la existencia de múltiples formas de "ser hombre".

"Ser mujer católica" y "ser mujer lesbiana

Un aspecto interesante en el discurso de las jóvenes católicas fue la emergencia de una gran cantidad de creencias sobre "ser mujer" y "ser hombre" lo cual coincidió, aunque con ciertos matices, con el discurso de los jóvenes gays. Las jóvenes católicas elaboraron sus creencias sobre "ser mujer", básicamente, en la relación mujer-hombre y, particularmente, en la relación madre-padre al igual que lo hicieron los jóvenes católicos. Esto significa que el "ser mujer" se definió en referencia con el "ser hombre" y en los roles tradicionales como madre y padre. Aunque las jóvenes lesbianas introdujeron algunas de las creencias de "ser hombre" y "ser mujer", en sus expresiones manifestaron crítica y cuestionamiento como lo hicieron los jóvenes gays,

Del discurso de las jóvenes católicas fue relevante que sus creencias sobre "ser hombre" coincidieran con algunas de las planteadas por el grupo los jóvenes gays, por ejemplo, en cuanto la represión de emociones. En este sentido es importante destacar que los cuatro grupos coincidieron, con ciertos matices, en una imagen deteriorada del "ser hombre".

Mientras que entre las jóvenes católicas y los jóvenes gays concibieron ese constructo como una imagen reprimida, entre las jóvenes lesbianas fue dibujada como una figura "mala", que se encuentra al acecho o que daña a las mujeres. Aunque los jóvenes católicos idealizaron esa imagen (sobre todo la paterna) introdujeron algunas creencias y experiencias que lo mostraban en un estado emocional de sacrificio y sufrimiento.

En efecto, llamó la atención que en los cuatro grupos el "ser hombre" emergiera en una situación de gran desventaja o desvalorización con respecto al "ser mujer". Estas creencias podrían suponer la invalidación de las tesis o teorías que plantean las relaciones de desigualdad y de opresión de "la mujer" frente al "hombre". Sin embargo, es importante mencionar que entre los jóvenes gays surgió un reconocimiento sobre la situación de discriminación de las mujeres cuando ellos mencionaron que eso lo suelen vivir como homosexuales, principalmente, quienes asumen lo femenino.

De esta manera, las creencias que emergieron sobre "ser mujer" en los cuatro grupos fueron la debilidad, la delicadeza, lo emocional, la sensibilidad y la sumisión, por mencionar algunas. Éstas, además, fueron articuladas con la normatividad grupal.

Experiencias sobre "ser mujer"

En cuanto las experiencias sobre "ser mujer", entre las jóvenes católicas emergieron sensaciones de bienestar; sin embargo, al igual que en los otros tres grupos, emergieron ciertos dilemas o conflictos pues también manifestaron sentirse incomprendidas, criticadas, rechazadas y estigmatizadas.

Por su parte, las jóvenes lesbianas más que hablar sobre "ser mujer", hablaron sobre el "ser mujer masculina" ya que, aunque se asumieron como mujeres, ellas criticaron las nociones tradicionales sobre "ser mujer". Pese a que manifestaron ciertas sensaciones de malestar en su condición de "ser mujer" fueron menos conflictivas en relación con la manifestada por los jóvenes católicos y los jóvenes gays quienes, por cierto, se colocaron constantemente en el lugar de "la mujer", al que concibieron como en lugar de la "discriminación",

La masculinidad y la feminidad y su equivalencia con "ser hombre" y "ser mujer"

Con base en las caracterizaciones que emergieron en cada grupo se demuestra que aunque aludieron al sexo biológico, las nociones tradicionales del "género" no provienen solamente de ese elemento como lo advirtiera Mead; o que haya una sola forma o un solo modelo de "ser hombre" o de "ser mujer", ni que la masculinidad sea una equivalencia "natural" de "ser hombre" y la feminidad de "ser mujer"; tampoco que haya una sola noción de "masculinidad" o de "feminidad".

En este sentido, Víctor J. Seidler –refiriéndose a la masculinidad-- plantea revaluar la idea de hablar de "diversas masculinidades y valores masculinos", considerando "las diferencias" no sólo entre hombres y mujeres, sino "entre hombres". Para ello, sugiere tomar en cuenta las "distintas culturas de clase, raciales y étnicas" de las que proceden, así como sus experiencias adquiridas de la paternidad de sus padres. "Deberíamos estar dispuestos a reconocer esas diferencias pero también a explorar críticamente en vez de descartarlas de antemano como si no tuvieran base en la realidad o en la experiencia de la gente (Seidler, 1991: 172).

Si bien en tres de los cuatro grupos emergieron rasgos tradicionales de "ser hombre" y "ser mujer" (como los roles de ser padre y ser madre y, de acuerdo a esos roles, los papeles tradicionales como proveedor y estar al cuidado de la familia) e ideas comúnmente asociadas con las equivalencias hombre-masculino y mujer-femenino, en los cuatro grupos se introdujeron nociones que no correspondían a esa equivalencia o

asociación.

Entre los jóvenes católicos, rasgos comúnmente asociados con "la mujer" y, por tanto, con lo femenino (el *sacrificio*, el *sufrimiento* y *el velar por los otros, antes que por sí mismos*) fui atribuida a uno de sus modelos ideales de "ser hombre" (la figura paterna). Además, a la noción "ser joven católico" le atribuyeron la sensibilidad. En tanto que entre las jóvenes católicas una imagen identificada como "hombre" ("Dios") se le caracterizó con rasgos concebidos como femeninos, específicamente algunos atribuidos comúnmente a la figura materna (*tierna, cariñosa, comprensiva, expresa sus sentimientos y emociones*).

Así mismo, llamó la atención que entre los jóvenes católicos la "masculinidad" haya sido concebida como una "inculcación" (un "deber ser") y como una "armadura"; esto es, reconocieron que no es algo natural del "hombre" sino una imposición o una forma de disciplinar a los hombres para demostrar que lo son. Esta imposición se la atribuyeron a la familia y a la "sociedad".

Resultó interesante que esta misma visión fuera compartida por los jóvenes homosexuales quienes al hablar de la "identidad sexual" --como "hombre" o como "mujer"—concibieran que esta "identidad" se impone desde el nacimiento. Coincidieron en que es una "inculcación" que, de manera constante, es "reiterada". Con ello, estos jóvenes sugirieron que se les tiene que recordar cual *debe ser* su "identidad sexual".

En este mismo sentido, llamó la atención que entre las jóvenes católicas se reconociera que "el hombre" tendría que negar su "masculinidad" para realizar una práctica o actividad doméstica asociada con las mujeres o con lo femenino como es el arreglo ornamental (el arreglo de "un altar"). La hablante que introdujo esta idea dijo que "el hombre" difícilmente lo hace porque, además, se le concebiría como "un homosexual", "un gay" o una persona"del otro bando".

Por otro lado, el grupo de jóvenes homosexuales –como expusimos-- vincularon la masculinidad y la feminidad para construir un modelo de "ser hombre": "ser hombre homosexual" o "ser joven gay". Además fue significativo que emergiera la idea de lo emocional –un rasgo comúnmente asociado con lo femenino—como una de las características de "ser joven homosexual" o "ser joven gay".

Es importante mencionar que del vínculo que –comúnmente--- se suele hacer del "hombre homosexual" con lo femenino (elemento con el cual ellos se identificaron), los llevara a reconocer que esta forma de caracterizarlos, los coloca en un lugar "de por sí"

discriminado; esto es, en el lugar de "la mujer". Con esta idea, sugirieron que lo femenino tanto en "la mujer" como en "el hombre" que lo asume, los coloca en un lugar proclive a la discriminación.

Otro ejemplo de la no equivalencia de las nociones "ser hombre" con lo masculino y "ser mujer" con lo femenino, fue el caso de las jóvenes lesbianas. Como expusimos anteriormente, al identificarse con "masculino" (y no precisamente con "el hombre") emergió el modelo de "la mujer masculina". Esta identificación con lo masculino fue relativa con rasgos comúnmente asociados con el "ser hombre": el amor hacia las mujeres, la independencia económica, la competencia, la rudeza y la forma de vestir.

De esta forma, en los cuatro discursos las nociones de lo masculino y lo femenino emergieron como dos elementos sociales que no son inherentes a los sexos ni tampoco equivalentes a las nociones "ser hombre" y "ser mujer".

Con todo lo anteriormente expuesto, se muestra que las nociones "ser hombre" y "ser mujer" son múltiples y heterogéneas. Y aunque persisten las formas tradicionales de "ser hombre" o "ser mujer", al ser elaboradas y negociadas por los sujetos, en determinados contextos sociales, éstas no solamente se reproducen sino, al ser combinadas con otros referentes sociales y culturales, se tornan ambiguas o equivocas. Por tanto, consideramos que esas elaboraciones y negociaciones puedan dar lugar a las transformaciones y los cambios ya que –como plantea Raymundo Mier-- el sujeto está en permanente reflexión. Con base en esta idea, podríamos considerar que el siguiente paso sería propiciar reflexiones que lleven a los sujetos a tomar conciencia sobre el sentido de sus acciones y, sobre todo, sobre su "ser hombre" y "ser mujer".

Cuando un modelo de organización o una construcción social, como lo es "el género", no responde a las nuevas expectativas sociales o a nuevas formas de "ser hombre" y "ser mujer" es un indicio de que su funcionamiento se ha agotado o que su vigencia, definitivamente, ya caducó. Esta situación requería abandonar ese modelo y construir otro que se adecue a los nuevos requerimientos. Esa propuesta fue la que, de alguna manera, sugirieron los y las jóvenes que participaron en el debate sobre ese modelo o sistema de organización social. Por otra parte, la emergencia de las culturas que se dibujaron o esbozaron en los cuatro discursos, nos permitió ir comprendiendo la relevancia que en determinados grupos adquieren los elementos culturales o simbólicos sobre las concepciones del "género".

Anexo

Guía para las entrevistas grupales

1. Introducción y presentación de participantes

Dinámica de presentación de la entrevistadora frente a participantes

Dinámica de presentación de participantes

Explicaciones al grupo sobre la entrevista (encuadre)

2. Dinámica sobre sus creencias y experiencia respecto a "ser hombre" y "ser mujer", en relación al tipo de grupo al que pertenecen (del movimiento católico o de la diversidad sexual)

¿Cómo es eso de "ser hombre" o "ser mujer", de acuerdo al grupo de pertenencia

Nociones sobre la división sexual o el sexo biológico

Nociones sobre las relaciones de poder

Nociones sobre la sexualidad

Nociones sobre las categorías "hombre" y "mujer"

Nociones sobre las relaciones hombre-mujer, hombre-hombre, mujer-mujer

Nociones sobre las relaciones heterosexuales y las relaciones homosexuales

3. Dinámica sobre las significaciones atribuidas a los nociones masculinidad y feminidad de acuerdo a sus creencias y prácticas culturales

¿Cómo conciben lo masculino y lo femenino?

Roles sociales

Paternidad, maternidad

Formas de comportamiento

Los modelos ideales de "ser hombre" y "ser mujer"

La relación entre las prácticas sexuales y el "ser hombre" y "ser mujer"

Los valores y las normas

4. Dinámica sobre sus creencias, prácticas culturales y experiencias como jóvenes católicos, católicas, homosexuales y lesbianas

¿Cómo es eso de "ser hombre católico", "mujer católica", "hombre homosexual" y

"mujer lesbiana"

Relatos sobre su proceso de integración al grupo de pertenencia

Problemáticas relativas a sus prácticas culturales

Problemáticas sobre sus relaciones sociales (familiares, de amistad, escolares, laborales, etc.)

5. Dinámica sobre la relación padre, hijo/a y madre-hijo/a

Modelos ideales

Los papeles paterno y materno

Procesos de domesticación hacia lo masculino y lo femenino

Relatos sobre los procesos de negociación sobre las nociones "ser hombre" y "ser mujer"

Contradicciones

ÁLVAREZ, S. E. y Escobar, A (eds.) (1992), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Westview Press, Boulder

AMUCHÁSTEGUI HERRERA, Ana, "Masculinidad: una categoría en problemas", en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, núm. 155, enero 2002, México.

ARAUJO, Gabriel y Lidia Fernández (1999), "La entrevista grupal: herramienta de la metodología cualitativa de investigación", en *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México, 243-245 pp.

AUSTIN, J.L. (1962), *How to do things wich word*, Oxford University Press, Oxford.

BAJTÍN, Mijail (1979), *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1982.

BAJTÍN/VOLOSHINOV (1929), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

BARRANCO V. Bernardo, "Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana", Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, FCE, México, 1996.

BARTHES, Roland (1970), *S/Z*, Seúl, París

_____ (1981), *El grano de la voz*, Siglo XXI, México, edición española, 1983.

_____ (1957), "El mito hoy", en *Mitologías*, Siglo Veintiuno Editores, México, edición española, 2006.

BARTRA, Eli (compiladora) (1998), Debates en torno a una metodología feminista, UAM-Xochimilco, México.

BAZ, Margarita, "Subjetividad, entrevistas e investigación", en Isabel Jaidar (comp.), *Caleidoscopio de Subjetividades*, UAM-X, México, 1993.

BAUDRILLARD, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 3ª ed., 1987.

BERGER y Luckmann (1986), *La construcción social de la realidad social*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

BLANCARTE, Roberto (1996), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*,

FCE, México.

BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, México, edición española, 1988.

_____ (2000), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

BUTLER, Judith (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG/UNAM, México.

BUTLER, Judith y Ernesto Laclau, "Los usos de la igualdad", en *Debate Feminista*, año 10, Vol. 19, abril 1999, México.

CASTRO, Roberto (2000), *La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción en la pobreza*, CRIM/UNAM, México.

CAREAGA PÉREZ, Gloria "Las lesbianas y los homosexuales en México", en http://www.lasa.international.pitt.edu/LASA97/careagaperez.pdf

CONNELL, Robert W. (2003), *Masculinidades*, Paidós/PUEG/UNAM, México.

CONWAY, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott (1987/2000). "El concepto de género", en Marta Lamas (compiladora), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa/ PUEG.

COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL, Dirección de Fomento Cultural de la delegación Coyoacán (2000). "El pulular de la vida. Los pedregales", en *Coyoacán. Tradición y Cosmopolita*, Monografía Delegacional, México.

CÓRDOVA PLAZA, Rosío, "El género como problema epistemológico", en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, núm. 155, enero 2002, México.

CHODOROW, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering*, University of California Prees, Berkeley.

DE BEAUVOIR, Simone (1991), *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Alianza Editorial, México.

DE LAURETIS, Teresa (1996), *The technologies of gender. Essay on theory and fiction*, Indiana University Press, Blooming. (Traducción de Carmen Ramos)

DE LA PEZA, Carmen (2001), El bolero y la educación sentimental en México, Porrúa/UAM, México.

DELGADO, Manuel (1993), *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona.

DEL CAMPO, Salustiano (dir.) (1975/1987), *Diccionario UNESCO de Ciencias*

Sociales, Planeta-Agostini, Barcelona.

DIO BLEICHMAR, Emilce, "Deshilando el enigma", en Marta Lamas y Frida Saal, *La bella (in)diferencia*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2003.

FEIXA, Carles (1998), *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, Instituto Mexicano de la Juventud, México (Colección Jóvenes, Núm. 4).

FEIXA, Carles, Joan R. Saura y Carmen Costa (eds.) (2002), "Capítulo 1. De jóvenes, movimientos y sociedades", en *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*, Ariel, Barcelona.

FOUCAULT, Michel (1980), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.

_____ (1969), *¿Qué es un autor?*, Textos Mínimos, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, edición española, 1985.

_____ (1971), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, edición española, 1980.

_____ (1986), *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,*, Siglo XXI, México,1977.

_____ (1978), *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.

GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, "Movimientos católicos internacionales: Comunión y Liberación y Opus Dei", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, FCE, México, 1996.

GEERTZ, Clifford (1994). *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.

GOFFMAN, Erving (1967), Ritual de la interacción. Ed. Tiempo Contemporáneo, Argentina,1970.

_____ (1974), Frame Análisis. An Essay on the Organization of Experience. Northeasthern University Press, Boston, EUA, 1986.

GUNTER Frank, A. y M. Fuentes (1989), "Diez tesis acerca de los movimientos sociales", en *Revista Mexicana de Sociología*, 51 (4): pp. 21-44.

HELLER, Ágnes y Ferenc Feher (1988), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Ediciones Península, Barcelona, edición española, 1989.

HINOJOSA, Claudia, "Historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas", En http://www.creatividadfeminista.org/articulos/lebb_2002_clhinojosa-htm.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, Censo General de Población y Vivienda 2000.

JÁIDAR MATALOBOS, Isabel (compiladora) (1998), *Tras las huellas de la subjetividad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

LAMAS, Marta (1986/2000), "La antropología feminista y la categoría 'género'", en Lamas, Marta (compiladora), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, México, 97-125 pp.

_____ (1996/2000), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", en Lamas, Marta (compiladora), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, México, 327-366 pp.

_____ (2002), *Cuerpo: Diferencia sexual y género*, Taurus, México.

LAQUEUR, Thomas (1990), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid.

LENGERMANN, Patricia Fado y Hill Niebrugge-Brantley (1997), "Capítulo 8. Teoría feminista contemporánea", en George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw-Hill, México.

LÉVY-STRAUSS, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston.

LIZARRAGA CRUCHAGA (2003), *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado*, Paidós, México.

MASTERS, W. H., Virginia E. Johnson y Robert C. Kolodny (1995), *La sexualidad humana*, Grijalbo, Barcelona, Tomo II.

MEDINA CARRASCO, Gabriel (compilador) (2000), *Aproximaciones a la diversidad Juvenil*, El Colegio de México, México

MIER, Raymundo (1984), Introducción al análisis de los textos, Biblioteca Universitaria Básica, Ed. Trillas y UAM, México, 1990.

MONDIMORE, Francis Mark (1998), "Capítulo 16. Comunidad y poder", en *Una Historia natural de la homosexualidad*, Paidós, Barcelona.

MONEY, John, "Desarrollo de la identidad del género en los seres humanos", en Revista Latinoamericana de Sexología, núm. 1, Vol. VII, 1992.

MONTESINOS, Rafael (2002), *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*, Biblioteca Iberoamericana de

Pensamiento/Gedisa, Barcelona.

_____ (coordinador) (2005), *Masculinidades emergentes*, Porrúa/UAM, México.

NALVADOV, A. V. (1969), *Fisiología de la reproducción. Fisiología de la reproducción comparada de los animales domésticos, animales de laboratorio y el hombre*, Editorial Acribia, Zaragoza (España).

NÚÑEZ NORIEGA, Guillermo (1994), Sexo entre hombres. Poder resistencia en el Campo Sexual, Porrúa/PUEG/UNAM/El Colegio de Sonora, México.

_____, "Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México", en Desacatos. Revista de Antropología Social, Primavera-Verano 2001.

ORTNER, Sherry B., y Harriet Whitehead (1981/2000), "Indagaciones acerca de los significados sexuales", en Lamas, Marta (compiladora), *El género. la construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa/PUEG UNAM, México, 127-179 pp.

RODRÍGUEZ CONTRERAS, Juanita y Enrique Villavicencio Alvarado, Comunidad Adolfo Ruiz Cortines, 1947-1997, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Dirección General de Culturas Populares/Comisariado de Bienes Comunales, S/A (Folleto 1).

RUBIN, Gayle (197572000), "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' Del Sexo, en Marta Lamas (comp.), El género: la construcción social de la Diferencia Sexual, Paidós/PUEG/UNAM, México

SAAL, Frida (1981), "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos",en Néstor A. Braustein (encargado), *A medio siglo de el malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo Veintiuno Editores, 2001.

SEIDLER, Victor (2000), *La sinrazón masculina. Masculinidad/es. Poder y crisis*, Paidós/ PUEG/UNAM, México.

SZASZ, Ivonne y Susana Lerner (1996), *Para comprender la subjetividad. Investigación Cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA/ INSTITUTO MEXICANO DE LA JUVENTUD, Encuesta Nacional de Juventud 2000 (ENJ) (Resultados

Generales) agosto 2002, México.

SCHUTZ, Alfred y Arvid Brodersen (1964), Estudios sobre teoría social, Amorrortu Editores, Buenos Aires,

SCOTT , Joan (1986/2000), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas, *La construcción cultural de la diferencia sexual*, Porrúa/PUEG/ UNAM, México.

_____ (1996), "Historia de las mujeres", en Meter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial.

SUÁREZ G., José Luis (2000), "Funciones del sistema endócrino", en: Álvarez-Gayou, Juan Luis, Carlos del Rio y José Luis Suárez, *Sexualidad humana de McCary*, Manual Moderno, México, 33-47 pp.

SEIDLER, Víctor (1994/2000), *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*, Paidós/ PUEG/UNAM, México

TUBERT, Silvia, "Psicoanálisis y feminidad", en Marta Lamas y Frida Saal, *La bella (in)diferencia*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2003.

TANNEN, Deborah (1996/1994), *Género y discurso*, Paidós, Barcelona (edición en Español)

TUÑÓN, Julia, "Las mujeres y su historia. Balance, problemas y perspectivas", en Elena Urrutia (coord), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, El Colegio de México, 2002.

WALKER BYNAM, Caroline (1989/1990), "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en La Baja Edad Media", en Feher, Micher (editor), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid.

WARREN, Howard C. (ed.) (1934/ 1987), *Diccionario de psicología*, FCE, México.

WEBER, Max (1981), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

WEEKS, Jeffrey (1993), *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y Sexualidades modernas*, Talasa, Madrid.

YAOYÓLOTL CASTRO, Yan María, "El movimiento lésbico feminista en México, su independencia respecto a los movimientos feminista heterosexual y gay y su misión histórica" "El movimiento lésbico feminista en México, su independencia respecto a los movimientos feminista heterosexual y gay y su misión histórica", ponencia, VI Encuentro de Lesbianas Feministas de Latinoamérica y el Caribe 2004

ZIRES, Margarita (2001), *Voz, texto e imagen en interacción. El rumor de los pitufos*,

PORRÚA/UAM, México

_____, "De los rumores de Colosio a los saberes políticos", en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, UAM-Xochimilco, México, octubre 2000.

PÁGINAS WEB

http://www.oratorio.org.mx/spanish/voca/nuevaevan/nvaevang.htm

http://www.filosofia.org/ave/clerigos.htm

http://www.oratorio.org.mx/spanish/biblioteca/documentos/Cistellini.htm