



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

DESARMAR AL MACHO Y AL HOMBRE NUEVO. SOCIALIZACIÓN,  
SUBJETIVIDADES Y CONTRADICCIONES EN LOS RELATOS DE VIDA  
DE HOMBRES CHIAPANECOS

**T E S I S**  
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

DANIELA GÓMEZ CHÁVEZ

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Mónica Carrasco Gómez

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Octubre de 2024



# DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

## CIESAS SURESTE

GENERACIÓN 2019-2023

---

### COMITÉ DE TESIS

Título: Desarmar al macho y al hombre nuevo. Socialización, subjetividades y contradicciones en los relatos de vida de hombres chiapanecos.

Estudiante: Daniela Gómez Chávez

**DIRECTORA:**

Dra. Mónica Carrasco Gómez

**LECTORES/AS:**

Dra. Perla Orquídea Fragoso Lugo

Dra. Edith François Kauffer Michel

Dr. Benno George Álvaro de Keijzer Fokker



## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT) por el apoyo económico otorgado para la realización de mis estudios de Doctorado.

A mi madre, mi cómplice incondicional y mi gran ejemplo de tenacidad, valentía y bondad radical.

A mi directora de tesis, la Dra. Mónica Carrasco Gómez, por su guía y su amistad, y por siempre esperar excelencia de mí.

A Braulio y Camilo, por ser mi razón de vivir.

A María, Toa, Fátima y Ollinca, mujeres extraordinarias que me han brindado una amistad invaluable y que hicieron de mis estudios de Doctorado un viaje sororo y amoroso.

# Resumen

Este trabajo rescata las narraciones de vida de diez hombres chiapanecos, de un rango entre 20 y 50 años, que vivieron en Chiapas durante momentos clave de la historia del estado, para analizar las vivencias, emociones y reflexiones que forman parte de sus procesos de subjetivación al momento de darle sentido a las experiencias que me comparten, con el fin de resaltar cómo la experiencia de lo masculino está atravesada por múltiples particularidades y va mucho más allá de una experiencia transformadora que haya generado un cambio radical, y más bien existieron diversas experiencias en las que ellos experimentaron reflexiones y cuestionamientos que, precisamente en un contexto clave de la historia de Chiapas, dio paso al desarrollo de una enorme empatía con sus semejantes para no repetir patrones de conducta violentos.

Esta investigación se enfoca en analizar los procesos de subjetivación bajo los cuales estos diez hombres chiapanecos reflexionan acerca de los eventos en sus vidas que de alguna manera forman parte de la concepción de su ejercicio de lo masculino en el presente, el cual hasta ahora sigue lleno de complejidades y obstáculos, pero también satisfacciones y oportunidades. De este modo, la investigación explora tres ámbitos clave en las experiencias de lo masculino: De qué maneras las distintas experiencias de violencia han atravesado las vidas de estos hombres y cómo las interiorizan y resignifican en su presente. Cómo, desde una perspectiva interseccional y heterárquica, su participación en organizaciones sociales y militancias interpelan su proceso de vivencia masculina. Finalmente, este trabajo explora qué formas influyen sus figuras clave, experiencias de vida y puntos de inflexión en su visión actual del ejercicio de lo masculino.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	9
Las subjetividades dentro de los estudios de género .....	10
Capítulo I: Reflexiones teóricas y contextuales sobre la categoría género y la reconfiguración de la subjetividad masculina.....	18
Subjetividades, violencias, símbolos y feminismos como ejes teóricos de las masculinidades	18
La construcción del sujeto masculino desde la categoría género .....	18
Cuestionando las reproducciones binarias en los estudios de las masculinidades.....	28
Los estudios de masculinidades en debate con el feminismo .....	31
Violencia y mecanismos de coerción relacionados con lo hegemónicamente masculino ....	39
Producción de subjetividades y tecnologías del yo.....	46
La visión heterárquica del poder y las negociaciones en la cotidianidad .....	50
Reflexiones y circunstancias metodológicas de la investigación .....	53
Técnicas de investigación .....	56
Trabajo de campo en contingencia: duelos y modos de adaptación .....	63
Panorama de los estudios de las masculinidades desde las distintas ideas de la experiencia masculina .....	80
Tres olas de los estudios de las masculinidades.....	85
Tensiones entre la segunda y tercera ola.....	87
Las dos olas en México.....	91
Capítulo II: La reconfiguración de lo masculino en Chiapas. Producción de subjetividades en medio de las revoluciones chiapanecas del Siglo XX .....	100
El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la religión y la equidad de género.....	103
Movimientos de mujeres en Chiapas: indígena y feminista .....	111
La lucha feminista chiapaneca en la actualidad .....	114
Las masculinidades y la militancia en Chiapas.....	116
Trabajo intervencionista con hombres en Chiapas .....	117
Datos demográficos sobre Chiapas .....	120
A modo de introducción a los resultados: Los colaboradores de esta investigación .....	123
Relatos de vida en forma de líneas de tiempo.....	129
El rechazo a lo hegemónicamente masculino y la construcción de la diferencia .....	145
La diferencia como eje articulador de la resistencia a lo hegemónico .....	153

Capítulo III. La diferencia ejemplificada en figuras clave y modelos de masculinidades sin relaciones de dominación.....	154
Mithrandir .....	155
Gandalf.....	159
Radagast.....	165
Elrond.....	169
Gollum .....	176
Faramir.....	179
Capítulo IV. La violencia como experiencia diversa y de producción de subjetividades .....	182
Violencia narrada .....	183
Gandalf.....	183
Légolas.....	188
Violencia atestiguada.....	189
Gandalf.....	189
Radagast.....	190
Théoden.....	193
Mithrandir .....	195
Violencia vivida.....	196
Mithrandir .....	197
Gandalf.....	200
Radagast.....	212
Légolas.....	213
Théoden.....	216
Faramir.....	218
Gollum .....	220
Violencia ejercida .....	223
Capítulo V: Movimientos y organizaciones sociales en Chiapas: Las militancias como campo de producción de subjetividades .....	228
Organizaciones religiosas .....	228
Gandalf.....	228
Radagast.....	233
Elrond.....	238
Théoden.....	240
Zapatismo.....	243
Théoden.....	243

Elrond.....	246
Faramir .....	248
Feminismo.....	251
Elrond.....	251
Faramir .....	256
Gollum .....	259
Radagast.....	260
Gandalf.....	261
Légolas.....	262
Experiencias con personas en situación de desigualdad.....	264
Gandalf.....	264
Gollum .....	267
Légolas.....	270
Faramir .....	271
CONCLUSIONES .....	274
BIBLIOGRAFÍA .....	292

## Índice de imágenes

Imagen 1. Mapa mental de análisis.....	61
Imagen 2. Lugar de nacimiento de los entrevistados.....	124
Imagen 3. Residencia actual de los entrevistados.....	124
Imagen 4. Etnicidad de los entrevistados.....	125
Imagen 5. Estado civil de los entrevistados.....	125
Imagen 6. Orientación sexual de los entrevistados.....	125
Imagen 7. Edades de los entrevistados.....	125
Imagen 8. Estudios formales de los entrevistados.....	126
Imagen 9. Participación de los entrevistados en movimientos sociales.....	126
Imagen 10. Línea de vida de Gandalf.....	133
Imagen 11. Línea de vida de Radagast.....	134
Imagen 12. Línea de vida de Légolas.....	135
Imagen 13. Línea de vida de Gollum .....	136
Imagen 14. Línea de vida de Mithrandir.....	137
Imagen 15. Línea de vida de Elrond.....	138
Imagen 16. Línea de vida de Théoden.....	139
Imagen 17. Línea de vida de Karamakate.....	140
Imagen 18. Línea de vida de Pippin.....	141
Imagen 19. Línea de vida de Faramir.....	142
Tabla 1.....	127



# INTRODUCCIÓN

Siendo una mujer heterosexual, feminista, antropóloga apenas salida del clóset -después de una trayectoria en otras disciplinas-; amiga, hija, sobrina, tía de hombres extraordinarios, pero también víctima de algunos otros ordinarios, y finalmente victimaria de unos pocos, los hombres siempre han sido personas que he acompañado con cariño y profundo interés académico, ya que nunca me han parecido satisfactorias las explicaciones de algunas feministas que los meten a todos dentro del mismo saco de “machitos”, por encontrarse inmersos en un sistema en el que también nosotras estamos, pero por otro lado, también me inquieta que su expresión de género siga representando un factor de riesgo para ellos mismos y para los demás (De Keijzer, 1997).

Hace más de 12 años, cuando leí por primera vez acerca de masculinidades, consideré inocentemente que hacer investigación sobre los hombres desde una perspectiva feminista sería la respuesta a todas las desigualdades que seguían existiendo en la cotidianidad, y que estos esfuerzos tarde o temprano harían que lleguemos a un “hilo negro” de la violencia masculina, una solución universal que los curaría a todos de la enfermedad del machismo, y que por fin se erradicaría la violencia contra las mujeres, la violencia homofóbica, y la violencia transfóbica. Muchos años y algunas decepciones después, entiendo que la labor antropológica implica escuchar con fascinación -y con horror- las historias tan iguales y tan distintas que lleva consigo cada persona, y que cada hombre, haya o no ejercido violencia, carga una serie de decisiones, aprendizajes, experiencias y reflexiones que vale la pena conocer. Cada historia es en sí misma un resumen del mundo, un resumen de todo lo que cambia y de lo que permanece, es una nueva posibilidad de lo que ya era posible, y es una nueva ventana para asomarnos a la profundidad, vacuidad y contrariedad de lo que nos hace humanos. En las siguientes líneas, pretendo retratar diez historias de hombres primordialmente rebeldes, aunque “rebeldía” signifique algo muy distinto para cada uno. En algunos casos, significa rebelarse ante imposiciones familiares que los orillan a ser proveedores y elegir ser cuidadores de sus hijos; ante los cánones estéticos del arte moderno y pintar a hombres morenos y feminizados; ante las imposiciones de su iglesia adventista y ser profundamente creyente mientras se es gay; ante las costumbres de su comunidad para casarse con una mujer que compartiera su proyecto de vida y dirigir en equidad una clínica rural, muchas rebeldías igual de valiosas para conocer a los hombres del presente chiapaneco.

## **Las subjetividades dentro de los estudios de género**

Durante la construcción de subjetividades, nos encontramos con interpretaciones de la realidad que afectan nuestra relación con nosotros mismos y con los demás, pero como individuos, pocas veces nos detenemos a pensar en las causas y las consecuencias de todas nuestras reflexiones y conclusiones, las cuales no sólo nos construyen ontológicamente, sino retroalimentan nuestra relación con nuestro género, tan introyectado que nos parece natural o inherente a nuestro sexo. Asimismo, el género responde a diferentes formas de comprender el papel que cada persona tiene en la sociedad, con el fin de entender que nunca es un absoluto que las personas respondan a ciertos comportamientos inamovibles dependiendo del sexo con el que nacieron, y más bien, que responden al aprendizaje sociocultural con el que construimos nuestra identidad (Lamas, 1996).

La consideración histórica-cultural sobre las tareas sociales desigualmente asignadas a hombres y mujeres lleva al concepto de género (Cruz Sierra, 2004). Así, el papel de las mujeres a lo largo de la historia occidental ha cambiado, y las relaciones familiares, laborales y sociales de la misma distan mucho de ser lo que fueron (Butler, 1997). Del mismo modo, la introducción de la perspectiva de género como concepto tanto político como académico ha significado una nueva forma de comprender el papel que cada persona tiene en la sociedad, y para comenzar a entender que el rol que se juega en la sociedad no está definido por el sexo con el que se nació, sino por la identidad adquirida (Lomas, 2005).

Al trastocarse las relaciones hombre-mujer, las significaciones sobre feminidad y masculinidad cambian. Estas construcciones que implican la conformación de una identidad de género parten no sólo de las relaciones entre personas del mismo género, sino de la diferenciación frente al otro. Si la identidad femenina se ha transformado frente a los cambios ocurridos, también la identidad masculina lo ha hecho. Por lo tanto, es necesario observar de manera crítica las aproximaciones que se han hecho desde el ámbito académico a las masculinidades para proponer nuevos puntos de partida desde los cuales analizar la diversidad de experiencias de lo masculino (Connell, 1982).

Entre las principales aportaciones hechas desde la academia se encuentra el término “masculinidad hegemónica”, el cual fue acuñado en 1982 por Raewyn Connell y adoptado por otras teóricas y teóricos en la materia. Este concepto hace referencia a las prácticas (cambiantes de acuerdo con el contexto) que legitiman y refuerzan la posición dominante de los hombres en la sociedad, y justifican la subordinación de otros hombres, de las mujeres, y de otras formas marginalizadas de ser hombre (1982). Este concepto ha sido utilizado en reiteradas ocasiones por otros estudiosos de las masculinidades, como Amuchástegui, quien lo define como “una serie de discursos y prácticas sociales que pretenden definir al término masculino del género dentro de configuraciones históricas particulares” (2007:175).

Por su parte, Lozano Verduzco y Rocha Sánchez describen a la masculinidad hegemónica como “una serie de estructuras sociales, ideológicas, políticas, económicas, familiares e individuales que regulan, entre otras cosas, las relaciones entre personas. En ese sentido, la masculinidad hegemónica ejerce violencia, discriminación y rechazo con todo aquello que se relacione con la feminidad, en tanto tiene que ver con una supraordinación de lo masculino sobre lo femenino” (2011:101). Por otra parte, la masculinidad hegemónica se encuentra fuertemente asociada a múltiples privilegios cuando se cumple con sus más importantes preceptos, elemento que provoca que la misma se sostenga y se fomente.

Debido a su carácter cambiante de acuerdo con el contexto en el que se encuentre, este término ha sido aceptado en los espacios de discusión de género en México, lo cual permea en iniciativas recientes como la Propuesta de Agenda Pública para Implicar a los Hombres en la Igualdad de Género, (Carmona Hernández y Esquivel Ventura, 2018), la cual se encuentra en operación desde abril de 2018. Poniendo en la agenda pública la profunda necesidad de indagar más en la forma de vida de los varones, quienes, a pesar de los vertiginosos cambios sociales en relación con la equidad de género, siguen viviendo bajo una profunda violencia estructural, en la que tanto ellos como las mujeres terminan perdiendo.

Una de las principales motivaciones de la Agenda Pública para Implicar a los Hombres en la Igualdad de Género es el arraigo del problema en la cultura de género, la cual ha sido definida como la consideración cultural sobre las tareas sociales desigualmente asignadas a hombres y mujeres. Esta asignación desigual provoca un enorme rezago en ciertas áreas de desarrollo humano

en los hombres, por lo tanto, se considera que trabajar sobre cambios culturales en cuanto a su propia salud, su corresponsabilidad, y sobre una vida libre de violencia, ayudarán a construir masculinidades libres de violencia.

Los estudios sobre masculinidades hasta ahora se han encontrado predominantemente en la incorporación de la violencia en la identidad de los hombres y sus relaciones interpersonales, por ejemplo en estudios escolares hechos por Carlos Lomas (2007), investigaciones sobre violencia y alcoholismo hechos por Vázquez García (2009), o en reflexiones sobre la violencia doméstica hechas por Olavarría (2001).

Sin embargo, dichas aproximaciones no toman en cuenta las muchas maneras en las que es posible separarse de esos rasgos considerados hegemónicamente masculinos, ya que desde inicios de la década de los noventa comenzaron iniciativas de incorporación a la vida diaria de conceptos de masculinidad alternativa, hechas por hombres que aspiran a vivir libres de violencia e inequidad, con lo cual casi 30 años después deberían verse resultados en hombres que desde su primera infancia se han construido fuera de los cánones más violentos de la masculinidad hegemónica. Me parece pertinente preguntar ¿Qué cambios han ocurrido después de estas iniciativas? ¿Existen diferencias más tangibles en otras partes del mundo? ¿Existen ya en México estas diferencias, y no son tan claras gracias a lo sórdido y urgente de problemas sociales relacionados con la masculinidad hegemónica como los feminicidios, la cultura de la violación y la falta de autocuidado en los hombres?

De acuerdo con Figueroa (2010) el trabajo de investigación e intervención con hombres en México se ha centrado desde sus inicios en fomentar el cuestionamiento sobre las maneras de “ser hombre” y “ser padre”. Organizaciones como Salud y Género A. C., son un buen ejemplo, ya que desde 1992 han trabajado activamente en el tema de la identidad masculina. De acuerdo con el autor, otra asociación civil con importante labor en la década de 1990 fue el Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias A. C., el cual en 1993 “planteó como finalidad investigar, promover y realizar acciones de cambio personal, institucional y social, tendientes a la generación de formas constructivas, creativas y afectivas de ser hombre.”<sup>1</sup> (1999:113). También existe, en el caso de

---

<sup>1</sup> Cabe destacar que al retomar esta cita incluyo la frase “ser hombre”, no pretendo legitimar la esencialización de las subjetividades masculinas, ya que a lo largo de esta investigación busco alejarme de simplificaciones de género para

Chiapas, el colectivo La Puerta Negra, un espacio que desde hace 20 años se autodefine como “hombres que nos dedicamos a generar espacios de diálogo individuales, grupales y sociales para reflexionar acerca de nuestras formas de ser hombre y sus impactos en nuestra persona, familias y comunidades y de esta manera poder crear formas más equitativas y constructivas de relacionarnos con nosotros mismos y con nuestros entornos sociales y afectivos” (1999).

El interés académico por estas generaciones de hombres que cuestionan y replantean lo que sus comunidades consideran hegemónicamente masculino continúa siendo motivo de debate y de teorización. Académicos como Lozano Verduzco (2011), quien se enfoca en la homofobia y la masculinidad hegemónica; López Moya (2010), quien trabaja en el caso específico de masculinidades hegemónicas en Chiapas; Salas Calvo (2008), quien analiza el daño de la masculinidad hegemónica desde la psicología; o Lomas (2005), quien reflexiona alrededor de las grandes creencias sobre ser hombre que siguen siendo violentas para ellos y para las mujeres, son excelentes ejemplos de la formación de construcciones binarias que separan a hombres que no ejercen dominación basada en su género de quienes sí lo hacen, binarismos que también se manifiestan en trabajos que buscan proponer cómo deben construirse masculinidades hegemónicas en el futuro, como el de Boscán Leal (1990), quien propone una nueva forma de masculinidad, aunque permanece en el escepticismo acerca de si estas nuevas propuestas serán aceptadas.

Tomando en cuenta lo anterior, es importante hacer una breve reflexión sobre los alcances e implicaciones que conlleva utilizar términos como “nuevas masculinidades”, el cual ha sido utilizado en más de una ocasión tanto por académicos de los estudios de género como por talleristas y facilitadores, pero que no deja de lado ciertos determinismos que es necesario analizar. Al referirnos a “nuevas” masculinidades, no podemos evitar caer en temporalidades y dicotomías, ya que por un lado asumimos que las “viejas” masculinidades -con lo que invariablemente recurrimos a la idea de “lo de antes”- han estado completamente plagadas de violencia y de otras características indeseables, cuando en realidad los rasgos de la masculinidad hegemónica son impuestos de formas diversas no sólo dependiendo del tiempo o la época -aunque ciertamente los movimientos sociales de los últimos 50 años han sido de los grandes catalizadores de cambios- sino de muchas otras características que debemos recabar. Hablar de nuevas masculinidades

---

dar paso a la comprensión de lo masculino como procesos de subjetivación en los que se construyen formas de estar y de conducirse en la cotidianidad.

implica que las viejas deben ser desechadas por completo, con lo que se cae también en dicotomías problemáticas: no existen “nuevos” hombres, ni existen “viejos” hombres, ni los primeros han logrado “salir” de lo tóxico, ni los viejos “siguen dentro”. Pero, sobre todo, ningún hombre -o persona- está completamente libre de la masculinidad hegemónica, por lo que es necesario enfocarnos no en una meta inexistente, sino en las movilizaciones, los tránsitos, las negociaciones, las aristas, las contradicciones, los abanicos de posibilidades que implican la experiencia masculina en este lugar y este tiempo. Por lo tanto, más que de “hombres nuevos” me gustaría hablar de hombres en movilización y reflexión, que incluirá ese amplio espectro de subjetividades, valores, reconstrucciones y prácticas.

Es comprensible el apremio de los autores por hacer propuestas de intervención que arrojen resultados más inmediatos en cuanto a la erradicación de la violencia en la masculinidad hegemónica. Sin embargo, considero necesario encontrar dentro de sus propias vivencias, las claves que nos permitan construir otras formas de aproximarnos a los estudios de masculinidades y de género. Es este hueco académico el que me propongo abordar, basándome en el aporte metodológico de los relatos de vida, cómo a pesar de una cultura heteropatriarcal supremacista blanca y colonial, que favorece la construcción de masculinidades hegemónicas, existen experiencias de hombres que se encuentran en movilización y reflexión respecto a los significados y manifestaciones de su masculinidad ¿Cuáles han sido sus experiencias de vida? ¿Qué eventos o circunstancias los hicieron mirar con ojo crítico hacia lo hegemónicamente masculino? ¿Qué pueden aportarnos estos hombres que se alejan de lo hegemónicamente masculino a través de sus historias para comenzar a trabajar en otras maneras de subjetivación que impacten de forma significativa la vida de los hombres inmersos en la violencia?

Los estudios de masculinidades existen en auge creciente desde la década de los 1990, y son considerados una rama consolidada de los estudios de género. Estos cuentan con una amplia gama de perspectivas que han permitido aproximarse a la cotidianidad de los hombres (Guttmann, 1996) para así develar la profunda violencia estructural bajo la que viven -y que reproducen en diferentes formas hacia las mujeres-, y al mismo tiempo para hacer propuestas de nuevas masculinidades que se alejen del canon de lo que hasta entonces era considerado propio de los hombres.

De acuerdo con Gilmore (1994), la concepción cultural de la masculinidad afecta de forma severa tanto su propia vida como la de las personas a su alrededor, ya sea a través de la exaltación del alcoholismo, la violencia física, la hipersexualización de mujeres y niñas, o la homofobia, por lo que es necesario visibilizar lo importante que es seguir reflexionando sobre la construcción de masculinidades a 30 años de estudios y proyectos que han pretendido cuestionarla y transformarla.

Entre los principales intereses de los estudiosos de las masculinidades (Coltrane, 1988, 1998; Valdés y Olavarría, 1997; Badinter, 1992) se encuentran la propuesta de involucrar activamente a los padres en la crianza de los hijos e hijas, aproximaciones a gamas emocionales más complejas para los hombres a través del acceso a terapia grupal o individual, reflexiones alrededor de la propia visión sobre sus cuerpos y los cuidados que ameritan, entre otras, las cuales han sido traducidas en talleres, espacios de reflexión y círculos de trabajo para hombres. Sin embargo, existen múltiples formas de concebir y cuestionar la propia masculinidad que van más allá del acceso a espacios de reflexión, talleres o terrenos académicos, y me parece pertinente describir y analizar la multiplicidad de reflexiones que hay sobre el tema desde la propia vivencia diaria de configuración y reconfiguración de subjetividades masculinas en contextos diversos dentro del estado de Chiapas.

Por ello, en esta investigación consideré necesario analizar los procesos de subjetivación bajo los cuales los hombres con quienes trabajé reflexionan acerca de los eventos en sus vidas que de alguna manera forman parte de la concepción de su ejercicio de lo masculino en el presente, el cual hasta ahora sigue lleno de complejidades y obstáculos, pero también satisfacciones y oportunidades. La pregunta principal de investigación fue: **Partiendo de la posibilidad de que los mismos sean complejos y contradictorios ¿Cómo son los procesos de subjetivación de los hombres que examinan y cuestionan su experiencia masculina?** Las preguntas específicas son: **¿De qué maneras las distintas experiencias de violencia han atravesado sus vidas y cómo las interiorizan y resignifican en su presente?, Desde una perspectiva interseccional y heterárquica, ¿de qué forma su participación en organizaciones sociales y militancias interpelan el proceso de vivencia masculina de estos hombres? Y ¿De qué formas influyen sus figuras clave, experiencias de vida y puntos de inflexión en su visión actual de ser hombre?**

Asimismo, el objetivo principal de este trabajo fue **indagar sobre la producción de subjetividades masculinas que no se identifican o se distancian del modelo hegemónico de masculinidad, a través de las narrativas de los sujetos masculinos chiapanecos**. Asimismo, sus objetivos específicos fueron: **analizar las maneras en que las distintas experiencias de violencia han atravesado las vidas de estos hombres y cómo las interiorizan y las reconstruyen en su presente; identificar las organizaciones sociales y militancias bajo las cuales ellos experimentan y resignifican sus vivencias de género en la cotidianidad; y analizar de qué formas las figuras clave, experiencias de vida y puntos de inflexión de estos hombres influyeron en su forma de subjetivar su masculinidad**.

El primer capítulo de este trabajo estuvo dedicado a establecer las bases teóricas sobre las que se construyó el planteamiento de la investigación, así como a las estrategias metodológicas aplicadas en el trabajo de campo, y el estado del arte en los estudios de masculinidades en México y el mundo. El segundo capítulo está dedicado a otro gran protagonista; el estado de Chiapas, cuya historia política y social durante los últimos 50 años fue vital para las experiencias y reflexiones de mis colaboradores, por lo que este contexto único debía ser explorado apropiadamente.

El tercer capítulo respondió al primer objetivo específico, ya que concentró los testimonios que hacían alusión a episodios de violencia que fueron significativos en sus vidas. Cabe mencionar que, debido a que este era un tema recurrente durante las conversaciones, se tomó la decisión de dividir el capítulo en partes. La primera parte se concentra en experiencias de violencia que otras personas les narraron, las cuales ellos mantienen presentes debido a diferentes circunstancias; la segunda parte es acerca de violencia que ellos atestiguaron. La tercera aborda la violencia que fue ejercida en contra de ellos, y una pequeña parte final abarca los pocos testimonios en los que me relataron episodios en los que ellos ejercieron violencia en contra de otras personas.

El cuarto capítulo responde al segundo objetivo específico al analizar todos los testimonios que estuvieron relacionados con el involucramiento de mis entrevistados en algún tipo de militancia, organización o movimiento social, enfocado en combatir desigualdades y cómo en parte gracias a estos espacios es que construyeron relaciones más empíricas con sus comunidades. El quinto



capítulo responde al tercer objetivo específico al abordar los testimonios que narran sus relaciones con personas que significaron un modelo a seguir en sus vidas, y que aun cuando no siempre son hombres, les dieron lecciones de vida sobre lo que significa la experiencia masculina en espacios de desigualdad. Finalmente, las conclusiones proponen pensamientos destinados a englobar las inquietudes del objetivo principal y objetivos específicos al reflexionar sobre los resultados obtenidos y su pertinencia en los estudios de masculinidades, los estudios de género y la antropología, así como los retos a seguir en futuras investigaciones y las preguntas que aún quedan por resolver a partir de los resultados.

Así, este trabajo busca llenar un hueco en la investigación académica al presentar las narraciones de vida de diez hombres chiapanecos, de un rango entre 20 y 50 años, que vivieron en Chiapas durante momentos clave de la historia del estado, para analizar las vivencias, emociones y reflexiones que forman parte de sus procesos de subjetivación al momento de darle sentido a las experiencias que me comparten, con el fin de resaltar cómo la experiencia de lo masculino está atravesada por múltiples particularidades y va mucho más allá de una experiencia transformadora que haya generado un cambio radical, y más bien existieron diversas experiencias en las que ellos experimentaron reflexiones y cuestionamientos que, precisamente en un contexto clave de la historia de Chiapas, dio paso al desarrollo de una enorme empatía con sus semejantes para no repetir patrones de conducta violentos.

# Capítulo I: Reflexiones teóricas y contextuales sobre la categoría género y la reconfiguración de la subjetividad masculina

*“Every society is known by the fictions that it keeps. The issue is not whether a society tells fictions to itself and others, but which fictions it calls true, which false, which art, which entertainment”.*

*Catharine R. Stimpson (1993:73)*

## **Subjetividades, violencias, símbolos y feminismos como ejes teóricos de las masculinidades**

### **La construcción del sujeto masculino desde la categoría género**

Aunque históricamente los estudios de género se constituyeron gracias a y para las mujeres, existe un amplio debate acerca de la traducción de este surgimiento en la asignación de la categoría “género” primordialmente a los estudios e investigaciones sobre las mujeres (Scott, 1986). Esto implicó poner a las mujeres como las principales protagonistas de los estudios de género, ya que se buscaba denunciar toda la serie de violencias, opresiones y mandatos que venían con la asignación de roles de género, sin notar que al equiparar “género” con “mujer” se invisibilizaba su carácter relacional, es decir, que primordialmente se es mujer en contraste con ser hombre, por lo que es necesario voltear hacia ese centro desde el cual problematizamos a las mujeres como otredad y así construir reflexiones más claras tanto de la construcción del ser masculino como de sus conflictos, fisuras, quiebres y sobre todo, transformaciones (Lamas, 1999:149). Por lo que el género como categoría teórica de análisis busca comprender las formas en que ciertos contextos implican ciertas relaciones intra e intergenéricas de las personas.

Scott (1986) profundiza sobre el género como categoría de análisis al afirmar que, aunque la palabra “género” en un principio se utilizó para sustituir “mujeres” en los espacios académicos, actualmente se habla del mismo para referirse a las ideas sociales específicas dentro de las identidades subjetivas de hombres y mujeres: “[La palabra género] ofrece un modo de diferenciar la práctica sexual de los roles sociales asignados a mujeres y hombres. Si bien los estudiosos reconocen la conexión entre sexo y lo que los sociólogos de la familia llamaron ‘roles sexuales’, no asumen una relación sencilla y directa. El uso de género pone de relieve un sistema completo de relaciones que puede incluir el sexo, pero no está directamente determinado por el sexo o es directamente determinante de la sexualidad.” (1986:42)

Asimismo, “género” nos permite señalar que las investigaciones y reflexiones alrededor de las vivencias de las mujeres conllevan implícitamente información acerca de los hombres, en contraste con la idea de que, al encontrarse en condición de subordinación, el mundo de las mujeres está en una esfera separada de la de los hombres, la cual de acuerdo con Scott (1986) es una ficción.

La autora afirma que la categoría aún no arroja luz sobre ciertos cuestionamientos primordiales sobre las relaciones de desigualdad, ya que no está claro de dónde proviene, específicamente, la asociación de la masculinidad con el poder, la superioridad de los hombres sobre las mujeres y las formas de transmisión de los mayores a los niños, incluso cuando los niños viven con padre y madre con relaciones equitativas. Por ello, propone alejarnos de la idea de que es necesario buscar “orígenes sencillos” de estas desigualdades: “Debemos concebir procesos tan interrelacionados que no pueden deshacerse sus nudos. Por supuesto, identificamos los problemas que hay que estudiar y ellos constituyen los principios o puntos de acceso a procesos complejos. Pero son los procesos lo que debemos tener en cuenta continuamente” (1986:1060). Esta propuesta me parece significativa porque va acorde con las reflexiones que busco desencadenar en este trabajo. Scott pone sobre la mesa la posibilidad de que la desigualdad no tiene un origen único que debe ser descubierto para después ser erradicado, sino que se encuentra desperdigada en pequeñas acciones normalizadas en la cotidianidad por hombres y mujeres, por lo que una de nuestras metas debería ser la de analizar los distintos “surgimientos” de desigualdades en diferentes contextos históricos, socioeconómicos, culturales y generacionales, y cómo las personas negocian y conciben estas desigualdades, las normalizan, las ejercen, o las rechazan y denuncian.

Por ello, en aras de entender al género como algo más complejo que solamente el papel desigual asignado a las personas de acuerdo con su sexo, Scott (1986) propone una definición de género dividida en dos partes conectadas. La primera indica que el género es un elemento que constituye las relaciones sociales basadas en las diferencias sexuales, y la segunda indica que el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Por ello, cuando cambian las relaciones sociales, las relaciones de poder también lo hacen, aunque dichos cambios no siempre van en un solo sentido. La autora explica que, dentro del género, existen cuatro elementos interrelacionados que lo constituyen: el primero es la serie de símbolos que generan representaciones, que a menudo resultan contradictorias, por lo que quienes nos interesamos en los estudios de género debemos considerar en qué contextos existe cierta concepción de género. El segundo es la serie de conceptos que nacen a partir de la interpretación de los símbolos antes mencionados, la cual existe para intentar delimitarlos, por ejemplo, cuando una institución como la iglesia o la escuela intentan definir “hombre” y “mujer” de manera inamovible. Estos conceptos sobreviven primordialmente mediante el rechazo de cualquier posibilidad alternativa. Un buen ejemplo es el de los grupos religiosos que enaltecen los valores de “la familia tradicional”, cuando de hecho, indica Scott, hay muy pocos precedentes históricos que señalen la existencia de tal serie de roles.

La historiadora agrega que esta tendencia resulta especialmente problemática para quienes se dedican a estudiar la historia, ya que hasta hace muy poco se escribió como si en el pasado la serie de normas sobre lo que es hombre y mujer fuera muy clara, en lugar de ser un constante conflicto. El tercer aspecto de las relaciones de género, de acuerdo con Scott (1986) son las organizaciones sociales y políticas, en contraste con la familia, por lo que es necesario incluir el mercado de trabajo, la educación y la política, ya que el género se construye a través de todas estas instituciones, además de la familia. Finalmente, el cuarto aspecto del concepto de género acuñado por Scott es la identidad subjetiva, ya que afirma que es necesario identificar las maneras en las que se construyen las identidades de género, y relacionarlas con actividades, organizaciones sociales, representaciones culturales y contextos históricos específicos, lo cual, agrega, se ha logrado en parte a través de las biografías. Esto último, es especialmente pertinente para esta investigación, ya que precisamente se busca recopilar los relatos de vida de hombres chiapanecos con visiones no convencionales de su subjetividad masculina para reflexionar sobre las circunstancias familiares, sociales, históricas e identitarias bajo las cuales construyen y reconstruyen estas visiones.

La autora recalca que es necesario -incluso urgente- concebir al género como el espacio primario en el que se significa y articula el poder, especialmente en las tradiciones judeo-cristianas, la islámica y la occidental, y se manifiesta en todos los ámbitos de la organización social, ya que el proceso social de relaciones de género forma parte del significado del propio poder, por lo que cuestionar o alterar cualquiera de sus normas, desestabiliza a todo el sistema. Por lo tanto, las significaciones de género y de poder se constituyen la una a la otra, y para identificar las formas en las que se constituyen, es necesario reconocer lo moldeable e inestable de las categorías “hombre” y “mujer”:

“Debemos reconocer que ‘hombre’ y ‘mujer’ son al mismo tiempo categorías vacías y rebosantes. Vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes porque aún cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas o eliminadas (...) el campo del género parece estable, pero su significado es discutido y fluyente. Si tratáramos la oposición entre varón y mujer no como algo dado sino problemático, como algo contextualmente definido, repetidamente construido, entonces debemos preguntarnos de forma constante qué es lo que está en juego en los debates que involucran al género para explicar o justificar sus posturas, pero también cómo se invoca y reinscribe la comprensión implícita del género”. (Scott, 1986:1064)

Finalmente, Scott cierra su reflexión con una serie de preguntas muy pertinentes: ¿Cuál es la relación entre las leyes sobre las mujeres y el poder del Estado? ¿Está ‘sexuada’ la materia que estudia la ciencia? ¿Cuál es la relación entre la política de Estado y el descubrimiento del crimen de la homosexualidad? ¿Cómo han incorporado el género las instituciones sociales en sus supuestos y organizaciones? (1986:1065). Estas preguntas podrían aterrizar en las circunstancias específicas de esta investigación y abrirían a otras reflexiones, al plantearnos ¿De qué maneras el poder del Estado refuerza estas categorías “vacías y rebosantes” de las que habla Scott y cómo estos reforzamientos se manifiestan en la vida diaria de los hombres? ¿Cómo se traduce el rechazo a lo femenino como inherentemente varonil, en hombres que se relacionan sexoafectivamente con otros hombres? ¿De qué formas las instituciones sociales podrían fomentar la producción de subjetividades masculinas alternativas a los mandatos de la masculinidad hegemónica?

Considero que parte de las respuestas a estas preguntas se encuentran en la propuesta que hace Foucault (2000) acerca de lo que él denomina el biopoder, definido como una serie de técnicas de poder divididas en dos partes: la primera, descrita como disciplinaria, va dirigida al cuerpo de las personas, y busca regir “la multiplicidad” de las personas a través de la vigilancia, el adiestramiento, el uso y el castigo de sus cuerpos. La segunda, enfocada a la regularización, se

dedica a otro tipo de multiplicidad, el de las poblaciones, en las cuales se concentran procesos como la natalidad, la muerte, la enfermedad, la producción, etcétera.

Aunque ambas técnicas parecen estar enfocadas en objetivos aparentemente opuestos, el autor explica que su punto de convergencia es la sexualidad, ya que en este espacio es donde se regula la procreación y al mismo tiempo se disciplina al cuerpo a través de un elemento clave: la norma. Gracias a ello, afirma, las sociedades son principalmente espacios de “normalización”, pero no en el sentido de estar conformadas por entes que ya estén completamente disciplinados, regulados y hegemónicos, sino en el sentido de estar constantemente buscando ser lo más disciplinados, regulados y hegemónicos posible, con lo cual se reconfigura la idea de la jerarquía, la distinción entre “lo bueno” y “lo malo”, o “lo superior” y “lo inferior”. De esta forma se “normaliza” la violencia (entendida no sólo de manera física, sino también a través del rechazo, de la deshumanización, de la desatención médica, o de la promoción de actividades de riesgo), ya que a todo lo que es considerado “anormal” se le disciplina, y si esto no funciona, se le desaparece, y mientras más individuos anormales sean eliminados, más fuerte, puro y saludable será lo hegemónico (2000:231).

Esto, indica el autor, proviene del evolucionismo entendido no a manera de politizar una teoría biológica, ni de disfrazar como científico un discurso completamente político, sino de forma que podamos ensalzar cada lucha contra la injusticia como un acto evolutivo. Para ilustrar de manera más clara esta idea, recurre al racismo, ya que lo considera una condición bajo la cual es posible ejercer el “derecho de matar”, es decir, bajo las relaciones de desigualdad generadas por el racismo, la violencia contra las personas que viven procesos de racialización está completamente normalizada y justificada. Foucault hace la aclaración de que al hablar de “matar”, no se refiere solamente al asesinato directamente relacionado con la raza -por ejemplo, los asesinatos cometidos a personas afrodescendientes por parte de la policía en Estados Unidos-, sino también a la construcción de la vulnerabilidad con la exposición al riesgo, la falta de acceso a la salud, la marginalización, la estigmatización, entre otras acciones.

Aunque Foucault se enfoca solamente en el racismo para ejemplificar el derecho a matar que se articula con el biopoder, me gustaría retomar la observación que hace Viveros (2018) acerca del género y la raza como formas primarias de significar las relaciones de poder para proponer que el género es otra de las condiciones bajo las cuales se puede ejercer el derecho de matar, de acuerdo

con los mecanismos del biopoder, ya que también funciona con los instrumentos y mecanismos de la normalización al justificar constantemente la violencia contra las mujeres, su marginalización, su caracterización como otredad, entre otras desigualdades. Foucault (2000) explica que el pensamiento evolucionista, es decir, el discurso científico que justifica las jerarquías entre las especies, al calificarlas como más o menos adaptadas al ambiente, permeó y mutó dentro del discurso político, con lo que fue muy sencillo justificar las clases sociales, la colonización, la guerra, entre otros ejercicios de violencia injustificables. Me gustaría agregar que es un discurso biologicista similar el que justifica la desigualdad de género y la violencia contra las mujeres, ya que en muchos casos la misoginia se presenta al justificar la desigualdad de género como “la dominación del más fuerte”, y la violencia contra las mujeres como producto de un “instinto masculino”. Por lo tanto, así como las sociedades regidas por el biopoder han utilizado al racismo como una ideología de supremacía y dominio, también lo han hecho con el sexismo, específicamente con el machismo, pues ambos surgen gracias a una serie de normalizaciones, justificaciones e invisibilizaciones que son claves para ejercer el derecho de matar.

Una propuesta similar es planteada por Segato (2019), quien acuña el concepto de “pedagogías de la crueldad” para referirse al acto de transformar a las personas en objetos que son poco importantes, sin humanidad, y que por lo tanto pueden ser explotados para después ser desechados, como en el caso de la trata de personas, la esclavización moderna, el establecimiento de empresas extractivistas en pequeños poblados de América Latina con el fin de huir de leyes laborales para la protección de las y los trabajadores, etcétera. Esta pedagogía de la crueldad está atravesada por diversas intersecciones, y una de las principales es el género, ya que cuando se establece una relación desigual de género, la pedagogía de la crueldad se manifiesta.

Un debate similar de ha dado sobre la “biologización” que ha naturalizado la desigualdad de género, Lamas (1996) describe el recorrido de las antropólogas feministas en la reflexión sobre el lugar subordinado de las mujeres en distintas sociedades, y subraya que durante muchos años se pensó que la misma estaba basada en la maternidad, hasta que las investigaciones de las antropólogas feministas revelaron que todas las demás divisiones eran culturales, es decir, variaban de una comunidad a otra, con lo que concluyeron que el género no era dictado por lo biológico, ya que si así fuera, todas las sociedades compartirían las mismas características en cuanto a las asignaciones de roles y jerarquías de género.

Por lo tanto, “la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes (...), lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo que es considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (justificado por la mayor destreza manual de estas) y en la otra es un trabajo exclusivamente de los varones (con la misma justificación) entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (el sexo) sino por lo que culturalmente se define como propio para ese sexo, o sea, por el género” (Lamas,1996:108).

Entonces sería pertinente afirmar que las variabilidades y particularidades de la subordinación de las mujeres son similares a la convergencia entre los mecanismos disciplinarios y mecanismos reguladores del biopoder que ocurren en la sexualidad, como lo describe Foucault (2000), y que el género es otro de los espacios en donde sucede dicha convergencia, además de que es, en este aspecto, que se “legitima” o se “normaliza” el ejercicio del poder, retomando la propuesta de Scott (1986). Una afirmación similar hace Castro Gómez (2013) al hablar del trabajo genealógico de Foucault, ya que asegura que desde la perspectiva histórica sería mucho más fructífero indagar los procesos y las técnicas bajo los cuales se asignan los lugares desiguales en las sociedades: “En lugar de trazar una historia de las mujeres, por ejemplo, de lo que se trata es de trazar una genealogía de las prácticas de ‘mujerización’, en lugar de una historia de las razas, una genealogía de las técnicas de ‘racialización’, en lugar de una historia de las clases sociales, una genealogía de las prácticas de ‘enclasmiento’, en lugar de una historia del Estado, una genealogía de los procesos de estatalización” (2013). Esta invitación se encuentra dentro del mismo panorama del biopoder, ya que sus técnicas de disciplina y regulación, así como su convergencia en la sexualidad, implican los procesos antes mencionados en las sociedades. De nuevo, es una propuesta similar a la hecha por Scott (1986).

Por su parte, Ortner y Whitehead (1981) continúan con una reflexión que apoya esta propuesta al buscar detectar cuáles son los procesos económicos, sociales y políticos que articulan el género. Las autoras afirman que existe una constante articuladora en todas estas relaciones, que es la del sistema de “prestigio”, y que al estudiar la forma en la que el mismo es asignado, regulado, expresado o removido, se puede entender mucho sobre las relaciones desiguales, y que las relaciones de género son primordialmente un sistema de prestigio, al igual que otras relaciones, como la de raza y la de clase.



Esto último es importante para Ortner y Whitehead (1981), ya que aseguran que el sistema de prestigio hace que, aunque la estructura de una comunidad sea patriarcal y las mujeres estén en un lugar de subordinación, los rangos raciales y de clase hacen que los hombres y mujeres que comparten un sistema de prestigio estén mucho más solidarizados entre ellos que con los hombres y mujeres de otro estatus, por lo que no es posible hablar de una subordinación primaria, ni de una jerarquización de subordinaciones, sino de sistemas de prestigio que se encuentran y se resignifican. Una vez más, es posible señalar similitudes con la propuesta de biopoder de Foucault (2000), específicamente, si notamos que existe cierto paralelismo entre el sistema de prestigio y lo que él denomina la “norma”, bajo la cual las diferencias se transforman en desigualdades al biologizarlas, y se les justifica como actos evolutivos. También es posible encontrar similitudes con el trabajo de Scott (1986), ya que plantea la misma premisa acerca del género como categoría que constantemente se moldea y se resignifica, al mismo tiempo que cambia otros ámbitos de la sociedad.

En el espacio específico de las masculinidades existen reflexiones similares, especialmente en cuanto a lo que hasta finales del siglo XX se denominaba la “crisis de la masculinidad”, la cual surgió a partir de que comenzaron a analizarse desde otra perspectiva prácticas y rituales que antes eran considerados “naturales”, y por lo tanto, esperados en los hombres, con lo cual se les expuso como agentes de opresión de las mujeres y de otras minorías. Raewyn Connell (2003), una de las académicas más reconocidas en el ámbito de las masculinidades, y la autora del término “masculinidad hegemónica”, se pregunta si existen otras posibilidades de concebir lo que denominamos como “crisis”:

El concepto de tendencias a la crisis tiene que distinguirse del sentido coloquial en el cual hablamos de una “crisis de la masculinidad”. Como término teórico, crisis presupone un sistema coherente de algún tipo, que se destruye o restaura gracias a lo que la crisis produce. La masculinidad, como hasta ahora hemos visto, no es un sistema según este sentido. Más bien, es una configuración de la práctica dentro de un sistema de relaciones de género. No podemos hablar de forma lógica de la crisis de una configuración; en su lugar hablaremos de su fractura o transformación. Sin embargo, sí podemos hablar lógicamente de la crisis de un orden de género como un todo, y de sus tendencias a la crisis (Connell, 2003: 126).

Esta afirmación es especialmente significativa para mí porque me ayudó a reflexionar con mayor profundidad sobre los datos que encontré en mis primeras inmersiones a campo. Específicamente, me llamó la atención que en ningún momento existió un “antes” y “después” en las narraciones de

mis entrevistados -incluso cuando al principio yo misma los buscaba, ya que aún consideraba factible que existiera ese cambio- que indicaran un momento de crisis en la construcción de su ser masculino, tampoco un punto de transformación, ni mucho menos un “catalizador” o algún elemento externo que desencadenara en ellos un cambio, es decir, su subjetividad masculina jamás fue fija, ellos siempre se han concebido a sí mismos como hombres a su muy personal manera, por lo que nunca entraron en crisis, ni pasaron por una transformación, más bien fue una constante reconfiguración de su subjetividad masculina.

Desde el punto de vista de los historiadores en cuanto al concepto de crisis de masculinidad destaca el trabajo de Gail Bederman (1995), historiadora especializada en género y sexualidad, quien indica que el afirmar que la masculinidad entró en crisis en cualquier periodo histórico implica que lo masculino es una categoría transhistórica, es decir, un concepto fijo e inamovible basado en preceptos biológicos, con momentos de mayor aceptación que otros, cuando en realidad es un proceso ideológico fluido, al igual que el género, por lo que constantemente entra en contradicciones, cambios y renegociaciones. Sin embargo, advierte la autora, esta concepción también tiene ciertas limitantes, ya que intentar definir la masculinidad como una serie coherente de ideales, características o roles sexuales, oculta tanto las complejidades y contradicciones del momento histórico en el que se desarrollaron, así como las formas en las que los hombres negociaban con ellas. Bederman busca ver a la masculinidad como un proceso continuo y dinámico a través del cual los hombres se apropian de ciertos tipos de autoridad, dependiendo en algunos casos de sus procesos de racialización, o de sus circunstancias socioeconómicas. Con ello, llega a la premisa de que hasta cierto punto el género oculta las contradicciones antes mencionadas con ayuda de las instituciones y las prácticas cotidianas, y se posiciona como un hecho de la naturaleza, es decir, gana el estatus de “la verdad” o “la realidad” y parece inamovible, y por lo tanto, naturalizado. Así las personas, quieran o no, son posicionadas dentro de estos procesos de género, así como dentro de otros procesos, como de radicalización o de autoridad.

Aunque Bederman hace esta serie de reflexiones en el contexto estadounidense, muchas de sus ideas son aplicables en Latinoamérica. Viveros (2018), desde la escuela del feminismo negro, afirma que existe un estrecho entrelazamiento entre el sexismo, el racismo, la homofobia, la transfobia y el clasismo, por lo que es necesario tener en cuenta todas estas intersecciones en conjunto para poder entender las relaciones desiguales distintas que surgen en la cotidianidad, y los ejercicios de poder que van de la mano con ellas. Para Viveros también es de suma importancia

analizar los mecanismos de dominación que surgen de dichas relaciones, ya que son el ejemplo más claro de la dimensión relacional en cada forma primaria de significar las relaciones de poder. Viveros (2018) afirma que, aunque el sistema patriarcal como estrategia de dominación les proporciona a los hombres mecanismos de dominación hacia las mujeres y disidencias sexo/genéricas, existen estas intersecciones raciales, socioeconómicas y de clase, que distribuye esos mecanismos, así como las ganancias de ser hombre de manera desigual, por lo que, al trabajar con masculinidades, debe tomarse en cuenta la ambivalencia entre la vivencia individual y el beneficio grupal.

Es en este punto en el que me parece pertinente introducir la postura de Núñez Noriega (2004) quien toma la concepción de hombre como categoría de análisis y la pone bajo una perspectiva que la saca del centro para convertirla en objeto de análisis, con lo cual la dota de mayor flexibilidad, en la que es mucho más factible la heterogeneidad en las experiencias y los procesos de subjetivación, en aras de ampliar la perspectiva binarista e impositiva que, de acuerdo con Ferguson (1993) limita la posibilidad de concebir a las experiencias de los sujetos como fuentes de teorización.

Por otra parte, Billig (1988) contribuye desde el enfoque psicológico al poner sobre la mesa las nociones que existen en el imaginario colectivo sobre el individualismo y la “naturaleza humana”, que podría traducirse como una tensión entre agencia y estructura, o en el caso que nos concierne, la subjetivación de la masculinidad versus el modelo hegemónico de la misma, en un contexto específico. Los adagios contradictorios de “todos los seres humanos somos al final iguales” y “todos los individuos son esencialmente diferentes”, convergen en un problema por resolver sobre la categorización en contra de la particularización.

Núñez Noriega (2004) retoma esa tensión para afirmar a modo de denuncia que parte de las razones por las que prevalece esta tensión es porque las definiciones de “hombría” y la de “conocimiento”, al surgir desde un espacio aparentemente objetivo y ciertamente dominante, se vuelven cómplices para silenciar y excluir a las experiencias masculinas como productoras de conocimientos, cuyas narraciones darían una nueva luz sobre su propia construcción como sujetos genéricos. Así, el autor se pregunta “¿Cómo es que podemos producir conocimientos sobre los “hombres” como sujetos genéricos, como construcciones sociales, nosotros quienes hemos sido socializados en una cultura con discursos ortodoxos de la hombría? ¿Cómo ha sido posible la emergencia de este cuerpo de conocimientos en este marco epistémico y de género? O ¿cuáles son las condiciones

socio cognitivas que hacen posible la producción de conocimientos sobre los “hombres” como sujetos genéricos?” (2004:31).

### **Cuestionando las reproducciones binarias en los estudios de las masculinidades**

Andrea Waling (2019a), investigadora australiana, quien forma parte de la mesa de directores de la Asociación Americana de Estudios de los Hombres, retoma varias de las preguntas anteriormente planteadas para reflexionar alrededor de las posturas y puntos de partida desde los cuales se han hecho los estudios de masculinidades más significativos de las últimas décadas, haciendo especial énfasis en las posibles contradicciones en las que caemos las y los académicos de las masculinidades al teorizar sobre la vivencia cotidiana de los hombres.

La autora hace hincapié en las nociones de masculinidad que en su trabajo denomina “tóxica” -en Latinoamérica este término es más utilizado en espacios cotidianos o no académicos, como las redes sociales, lo cual podría implicar falta de rigurosidad en los conceptos, pero he elegido conservarlo para hacer una traducción correcta al trabajo original de la autora, quien lo denomina “toxic masculinity”- y su opuesto, la masculinidad “saludable”, y pone sobre la mesa cuatro razones por las cuales debemos dejar de lado esta concepción binaria para explorar otras posibilidades de teorización. La primera es acerca de la noción del cuerpo “enfermo” y el cuerpo “saludable”. De acuerdo con Waling (2019a), lo tóxico de la masculinidad se ve como algo que impacta no sólo a los hombres que están “contaminados” con ella, sino también al ambiente en el que se desenvuelven. Se le dibuja como una enfermedad infecciosa de la que los hombres se contagian, por lo que son víctimas de la bacteria, incapaces de desinfectarse debido a su sexo y su género. Por lo mismo, al igual que con una bacteria o un virus, podría evitarse el contagio con acciones preventivas como el aprendizaje con perspectiva de género, o cualquier otra forma de contacto con la “masculinidad saludable”. Esta postura evita ver a la masculinidad tóxica como algo que los hombres eligen activamente ejercer, es decir, se le ve a la misma como una causa de ciertas relaciones sociales en lugar de un producto de ellas, se le posiciona como pre-existente, en lugar de relacional.

Como segundo punto, la autora señala que no existe un consenso acerca de lo que en realidad significa “masculinidad saludable”, y muchos factores identitarios, de subjetividades o de agencia, pueden complicar este concepto. La autora entonces pregunta ¿Qué es lo que exactamente hace a una “masculinidad saludable” en términos de cualidades, comportamientos y características? ¿De qué manera el pertenecer a cierta clase social, tener cierta preferencia sexual, cierta la identidad de género, la pertenencia étnica o racializada o la discapacidad, u otras particularidades que pueden traducirse en experiencias de marginación, podrían darle forma distinta a esa masculinidad “tóxica” o “saludable”? Me gustaría agregar las siguientes preguntas a esta reflexión: específicamente al buscar una definición de masculinidad saludable, consideramos a todo lo que niega prácticas abiertamente violentas, como la violencia física contra las mujeres, contra otros hombres y contra sí mismos, sin embargo, si consideramos las diferentes formas en las que la violencia se manifiesta que no son necesariamente físicas (actos de violencia psicológica como el gaslighting, o de violencia simbólica al no compartir las labores del hogar) ¿Esto implica que esas otras formas de violencia son invisibilizadas como machistas o tóxicas? Asimismo, el hecho de considerar a la masculinidad saludable como el acto de “evitar” prácticas machistas ¿Cómo podremos señalar con precisión las prácticas que sí son saludables? ¿Esto implicaría que en realidad la masculinidad saludable se basa en la no-acción de prácticas violentas y no tanto en la acción de prácticas “saludables”? Y en el caso de que existan dichas prácticas saludables ¿El hecho de que las mismas sean ejercidas en ciertos espacios implica que el practicante ya está “curado” de machismo?

Retomando a Waling (2019a), la autora critica el hecho de que se señale a la masculinidad como el único catalizador de los problemas de los hombres. La autora cita a Salter (2019), quien afirma que los problemas sociales como la violencia masculina tienen exactamente las mismas raíces en todo el mundo, y por lo tanto, las soluciones también deben ser las mismas, pero la realidad demuestra lo contrario, ya que es necesario considerar las llamadas realidades materiales (de Boise 2015), es decir, elementos como el tiempo, el espacio y el lugar, y como resultado de estas omisiones, se banaliza la violencia contra las mujeres al señalar como culpable de la misma a “El Hombre” como concepto vago, no como una persona capaz de tomar sus propias decisiones. Por lo tanto, la masculinidad es vista como algo que “se le hace” a los hombres, algo de lo que son víctimas, en lugar de algo en lo que ellos eligen activamente involucrarse.

Por último, Waling (2019a) asegura que el concepto de masculinidad saludable reproduce una jerarquía en la cual lo masculino privilegia a lo femenino, ya que al intentar conceptualizar lo que significaría “saludable” para ellos, se utilizan afirmaciones como “estar más en contacto con las emociones, como las mujeres”, excepto que, en lugar de llamarse feminización, se le llama “masculino, pero saludable” como si la feminización ya fuera un problema, fuera demasiado pedir a los hombres. Esta afirmación, explica la autora, tiene la misma lógica que la de la mercadotecnia de los productos que socialmente han sido considerados femeninos (como las cremas para el cuidado facial, o el maquillaje) y que son reempaquetados y renombrados con nombres asociados a lo tradicionalmente masculino, aunque valdría la pena preguntarnos si esas técnicas en realidad son exitosas o si los hombres están mucho menos interesados de lo que parece en productos específicamente etiquetados para ellos.

En este punto me gustaría agregar que también es necesario preguntarnos qué tan válida es la afirmación de que las mujeres tienen “permiso” o la concesión social de ser emocionales (adjetivo comúnmente relacionado con la vulnerabilidad o la debilidad) ya que lo considerado “correcto” en los roles de género está en constante resignificación, de acuerdo con los procesos de normalización característicos del biopoder, el cual, de acuerdo con Foucault (2000) se manifiesta en gran medida a través de la autodisciplina individual, la cual se refuerza en las comunidades con exaltación a quienes han alcanzado alguna variable de la autodisciplina, como ser muy civilizado, racional, limpio, discreto, o exitoso. Este concepto busca hacer un contrapeso a los modelos existentes de dominación vista como una fuerza centralizada y represiva de un grupo específico hacia el otro. Es decir, Foucault propone que el poder está disperso entre las sociedades, legitimado entre sus miembros a través de redes de prácticas, instituciones y tecnologías operando en todos los “micro-niveles” de la cotidianidad. La fuerza del biopoder, como se discutió anteriormente, reside en su habilidad de funcionar a través del conocimiento y el deseo, es decir, de la producción de conocimiento científico que resulte en un discurso de “normas y normalidad” sobre las cuales los individuos deben alinearse.

Por lo tanto, Waling (2019a) critica que por un lado se afirme que una masculinidad “saludable” consista en que los hombres adopten comportamientos considerados tradicionalmente femeninos, como la expresión de otras emociones además de la ira, pero por otro lado, se evite a toda costa llamarle “feminización del comportamiento masculino”, porque aún existe un estigma alrededor de la feminización de cualquier rasgo masculino. Sin embargo, considero que sería más prudente

preguntarnos si esta “masculinidad saludable” construida a partir del contacto con las emociones, y el hecho de que se ponga a las mujeres como ejemplo del mismo, está basado en la cotidianidad, o si en realidad termina reforzando estereotipos de género que separa las experiencias masculinas y femeninas como “racionales” versus “emocionales”, debido a lo que Foucault (1980) denominaría “las formas en las que el biopoder logra escabullirse” en la vida de las personas.

### **Los estudios de masculinidades en debate con el feminismo**

Otro de los principales señalamientos de Waling (2019b) acerca de los estudios de masculinidades es sobre la metodología y teorización feminista. La autora toma como punto de partida las preguntas de Pease (2002) quien pone sobre la mesa un debate aún presente incluso entre académicas feministas, al afirmar que quienes investigan sobre las masculinidades constantemente trabajan alrededor de las preguntas: ¿Qué tanto les conviene a los hombres cambiar? O ¿Estamos pidiendo a los hombres que cambien por razones morales o éticas? Y que el enfoque debería cambiar hacia la pregunta ¿Cómo están contruidos los intereses de los hombres y cómo pueden ser reconstruidos?

Otra de las observaciones que Waling (2019b) hace se basa en lo planteado por McCarry (2007), quien afirma que el término “masculinidad” y su subsecuente teorización es usada muchas veces para “liberar” de culpa a los hombres, ya que le da corporización y agencia a un concepto más bien ambiguo, en lugar de concentrarse en el análisis y la crítica de acciones específicas hechas por hombres en distintas circunstancias, lo cual además los enmarca como víctimas de su crianza/entorno/espacio, mientras que ellos pueden seguir beneficiándose de su posición de privilegio.

El autor afirma que es necesario dejar atrás al patriarcado o al machismo como entes todopoderosos y dominantes que gobiernan la razón de todos los hombres y por lo tanto dictan su comportamiento, y debemos concentrarnos más en desmenuzar las prácticas materiales y discursivas de los hombres, plagadas de muchos más aspectos que solamente de lo masculino.

Waling (2019b) retoma el concepto de masculinidad hegemónica acuñado por Connell (1987), y asegura que varios y varias académicas lo han criticado por ser demasiado modernista, estructuralista y determinista, demasiado difícil de aplicar en circunstancias particulares, y constantemente es usado como una categoría inamovible, por lo que sus subsecuentes investigaciones se concentran en “tipologizar tipos” -de esa manera lo nombró la autora- particulares de hegemonía en diferentes circunstancias temporales/espaciales, tendencia que la misma Connell (1995) ha rechazado, ya que afirma que la masculinidad hegemónica no es un tipo de masculinidad a la cual los hombres deban alinearse, cuyas características varían dependiendo de la sociedad a la que pertenecen, sino una estrategia invisible de dominación que se asume de parte de los propios sujetos y se legitima, normaliza y sostiene de parte de quienes se encuentran dentro del modelo social hegemónico y de quienes se benefician del mismo, por eso no podemos hablar de que los hombres son los únicos que participan en ella.

Waling (2019b) afirma que el concepto de masculinidad hegemónica es sumamente valioso para los estudios de género y las relaciones de poder, ya que resalta las relaciones y dinámicas de este último, sin embargo, deja de lado consideraciones trascendentales sobre la reflexividad emocional, las subjetividades y la capacidad de agencia, específicamente, cómo la misma se produce y se negocia dentro de estas discusiones.

En muchos casos, la misma Connell está de acuerdo con las críticas hacia el término, ya que, en una de sus últimas publicaciones, “Hegemonic masculinity: rethinking the concept” (2005), retoma una crítica que afirma que hablar de la masculinidad implica la imposición de una falsa unidad en un concepto que es fluido y contradictorio, lo cual simplifica una realidad sumamente compleja. Sin embargo, la autora advierte que esta crítica es mucho más válida cuando se señala la tendencia de las y los investigadores de masculinidades a “dicotomizar” las experiencias de las mujeres y los hombres, es decir, de asumir que ambas experiencias se encuentran separadas y son opuestas, y se procede al análisis como si las mujeres no fueran relevantes para el mismo, así que se analiza a las masculinidades observando exclusivamente a los hombres y su relación entre ellos. Entonces, es necesario hacer estudios de género de carácter relacional, no necesariamente abandonar el concepto de masculinidad.

Otra crítica que Connell menciona es hacia la idea de quién o quiénes en realidad representan a la masculinidad hegemónica, ya que este concepto puede llevar a aplicaciones inconsistentes, en algunos casos, refiriéndose a tipos fijos de masculinidad, y en otros a cualquier tipo que sea



dominante en determinado contexto. La autora inicia su réplica al afirmar que estas críticas son correctas, ya que señala lo ambiguo del concepto cuando se usa como modelo fijo y transhistórico. Pero, por otro lado, no podemos obviar los procesos denominados “mecanismos de hegemonía”, es decir, la circulación de modelos ideales de conducta masculina, que son exaltados por las instituciones, narrados por los medios masivos de comunicación, y legitimados por las comunidades. Estos modelos al mismo tiempo señalan y distorsionan las prácticas cotidianas, por eso mismo son contradictorios.

En conjunto, la principal reflexión que hace Connell (2005) con respecto al concepto de masculinidad hegemónica está relacionada con la manera en la que las ciencias sociales manejan y conciben los conceptos teóricos en general, en la mayoría de los casos para responder a necesidades muy específicas, pero durante ese trayecto, los conceptos tienen la capacidad de adoptar nuevos significados y corren el riesgo de sacrificar elementos clave en su construcción. Por lo tanto, es necesario mantenerse vigilantes ante posibles construcciones fijas en la masculinidad hegemónica, o construcciones que impliquen que la misma está constituida solo por características dañinas o “tóxicas”.

En este mismo sentido, pero en el contexto latinoamericano, se encuentra el trabajo de Norma Fuller (2001), quien en su trabajo con mujeres peruanas, reflexiona sobre las dicotomías de la esfera pública y privada, y analiza cómo las mujeres entran en conflicto al desafiar roles de género que al final de cuentas se reconstruyen de forma relacional, por lo que también indagó sobre las implicaciones de lo hegemónicamente masculino en la cotidianidad, ya que esto se convierte en un punto de partida para señalar a la otredad. Esto quiere decir que, de acuerdo con Fuller (2001) la masculinidad hegemónica se define casi exclusivamente al diferenciarse y distanciarse de lo que “no es”, aunque ese mismo “no ser” esté en constante redefinición. Por lo tanto, las masculinidades (y el género) son primordialmente relacionales. De este modo, comprender las performatividades de género implica ya no posicionar a lo masculino o lo femenino en el centro y la periferia, sino comprender cómo se retroalimentar para redefinirse.

Asimismo, es pertinente tomar con consideración la postura de Chris Beasley (2012), investigadora especializada en Estudios Culturales, Ciencias Políticas, Sociales, y una de las investigadoras más reconocidas en estudios feministas en Australia, quien en su trabajo

problematizando los estudios contemporáneos de masculinidades, hace mayor énfasis en la postura ambivalente de los mismos sobre los estudios de género, al afirmar que, aunque los trabajos de las y los académicos van siempre en aras de que “existan más hombres feministas”, por otro lado siguen reproduciendo categorías de género esencialistas (como hombres machos y hombres buenos), que ya han sido ampliamente superadas por los estudios de género, especialmente en el contexto de la violencia, ya que “mientras los campos del género, la sexualidad y el feminismo se han movido hacia consideraciones de autoconciencia (awareness), post modernismo, y complejidades relacionadas con la agencia y subjetividades, los estudios de masculinidades continúan con binarios especialistas que no profundizan en el análisis como se requiere” (2012:4). La autora continúa al explicar que mientras uno de los retos principales de los estudios feministas es desmontar categorizaciones rígidas de la sexualidad o la identidad, los estudios de masculinidades buscan lo contrario, seguir categorizando y definiendo variedades de ser hombre, y aunque asegura que en muchos escenarios es necesario nombrar dichas categorías (especialmente en los estudios de violencia machista), también debemos alejarnos de categorías identitarias de género, y propone “investigar el problema de la disyunción entre el pensamiento feminista y la teoría/práctica de masculinidades pro feministas, y comenzar a cuestionarnos sobre cómo algunas coaliciones/conexiones entre ambas pueden ser configuradas” (2015:11).

Tena (2023) hace una reflexión similar al afirmar que es sumamente necesario evitar categorizaciones en los estudios de masculinidades que solo hagan más obvia la separación entre estos y los estudios feministas, ya que, si se analiza la historia del feminismo desde un punto de vista que no se enfoque exclusivamente en las mujeres, se notaría la naturaleza “relacional, colectiva e intergenérica” (2023:3) de la lucha feminista en relación con los hombres “aliados” o simpatizantes de la equidad, así como reconoce las complicaciones de establecer una mesa de trabajo en común en un mundo que sigue siendo patriarcal. De este modo, la autora se posiciona a favor del diálogo y la cooperación intergenérica como estrategia política para lograr un cambio tangible hacia un mundo más justo, libre de violencia y consciente de las particularidades e intersecciones que atraviesan a las personas.

“La ‘alianza’, como categoría ética y política, se construye sobre la base del reconocimiento mutuo, y de ahí la importancia de su exploración en el horizonte feminista en tiempos donde el riesgo de rompimiento parece definir lo actual. (...) La cuestión, en suma, consiste en rescatar de los feminismos

históricos y contemporáneos referentes masculinos y diversos que nos permitan contemplar una lucha feminista antipatriarcal en la que puedan implicarse los varones, además de una gama heterogénea de sujetos dispuestos a subvertir el orden de lo dado.” (Tena, 2023:3)

Por su parte Kalle Berggren (2014), sociólogo dedicado a los estudios sobre intersecciones entre género y juventud, se aproxima mucho más desde el post estructuralismo a la consideración de las subjetividades y la capacidad de agencia en los hombres, aunque continúa con la categorización de distintas masculinidades al proponer el concepto de masculinidad “impregnada” (*sticky* en su idioma original), el cual ve a la masculinidad como algo que le da forma a los cuerpos socialmente conocidos como “hombres”, impregna su sello característico, y lo orienta. Sin embargo, no podría afirmarse que ese es el único concepto impregnado en el cuerpo masculino, por lo tanto, no puede ser el único que lo posicione en el mundo, por lo que el “verdadero yo” siempre se encontrará fluido, hecho de diferentes formas del ser.

De acuerdo con Waling (2019b) la postura de Berggren (2014) implica que hay más de un discurso que posiciona a los hombres en el mundo social, y existe una estructura de sistemas que le dan forma a sus subjetividades, con las cuales cada uno tiene una forma particular de experimentar el mundo, por lo que es necesario considerar inequidades sociales o de poder, la experiencia vivida de la masculinidad desde que eran niños, y otras experiencias de los hombres a lo largo de su vida. Waling lleva esta postura un paso más adelante y afirma que tanto este como otros trabajos con las masculinidades se enfocan en construir “tipos”, ya sea desde el binarismo (nuevas vs hegemónicas) o desde las distintas actitudes y prácticas, como la masculinidad “suave” (Heath, 2003), “cuidadora” (Elliott, 2016) o “híper” (Salter y Blodgett, 2012), entre otras, que describen comportamientos desde la sexualidad, la situación socioeconómica o las identidades culturales, y las y los investigadores, autores asumen que los hombres simplemente se adhieren a cada tipo dependiendo de sus circunstancias.

Otros autores pasan menos tiempo haciendo propuestas de masculinidades alternativas y concentran su trabajo en los aspectos “tradicionales” del ejercicio de lo masculino. Jiménez Guzmán (2003) afirma que uno de los mandatos permanentes de lo hegemónicamente masculino es poner la hombría por encima de la humanidad, o de la capacidad de empatía, por lo que en este presente en el que se insiste y recalca la enorme necesidad de fomentar relaciones equitativas,

muchos hombres aún piensan que tratar como iguales a las mujeres implicaría que ellos “pierdan” algo, ya sea poder o capacidad de dominación, ya que para ellos, el que una mujer los trate como iguales y no como superiores, es una falta de respeto para ellos. Sin embargo, Jiménez Guzmán (2003) recalca que existen muchos hombres que también están marginados de lo hegemónicamente masculino, y son ellos quienes nunca han considerado la hombría como equivalente al poder, por lo que es muy factible que a través de ellos se construyan puentes de entendimiento de la performatividad de género y su carácter relacional.

Por otro lado, Waling (2019b) afirma que los estudios de género enfocados en las mujeres exploran cómo las construcciones y prácticas de ellas pueden ser vistas como opresivas, liberadoras, o una complicada mezcla entre ambas, tomando en cuenta siempre sus subjetividades, su reflexividad y las fuerzas culturales/estructurales que las interpelan. Por lo tanto, en lugar de enfocarse en “nombrar” varios tipos de feminidad y dialogar sobre cómo esos tipos le dan forma u oprimen a las mujeres, se relatan sus particularidades y reflexiones, tendencia que comparte Connell (2005) al hablar del “momento etnográfico” de los estudios de masculinidades, tópico que se desarrollará a mayor profundidad más adelante.

Asimismo, Beasley (2012) afirma que introducir una percepción posmoderna de las masculinidades implica dejar atrás la noción de que el poder es algo que se le impone a los sujetos, que sus identidades son inamovibles, y que proveen una plataforma para existir en el mundo. Bajo una premisa distinta, explica el autor, el género ya no debe ser visto como una forma del “ser”, sino como una serie de prácticas fragmentadas y fluidas, en donde las categorías identitarias como “hombre”, implican no pertenecer a un grupo homogéneo y tipologizado, sino como una de las muchas variables que influyen de distintas maneras en las prácticas de un entorno particular, entre las cuales también se encuentra la capacidad de agencia.

Un debate similar está ocurriendo entre las académicas feministas, aunque desde distintas trincheras, a partir de la propuesta de Butler (2004) de ver al género como una práctica en lugar de una forma de “ser”. Harris y Dobson (2015) afirman que la visión neoliberal de las niñas y las mujeres es la de seres puramente racionales y movidos por la agencia, quienes tienen suficientes herramientas para resistir activamente las estructuras y las inequidades sistemáticas a través de la elección empoderada. Sin embargo, las narrativas que ponen a la elección empoderada como señal principal de agencia, no toman en cuenta las formas aparentemente “contradictorias” en las que las mujeres se desenvuelven en el entorno cotidiano, ya que se concibe a la agencia como una

calidad interna que resiste influencias sociales y culturales, por lo que los individuos con capacidad de la misma tienen completo control sobre las elecciones de su vida. En contraste, una falta de agencia implicaría que los individuos se rigen exclusivamente por las fuerzas dominantes. En cambio, afirma Waling (2019b) otros trabajos buscan explorar cómo las mujeres se reconcilian y negocian con prácticas que podrían ser consideradas opresoras para las mujeres, por ejemplo, el enfocarse en la crianza de los hijos, o el ejercicio del trabajo sexual, y esto no implica de ninguna manera la pérdida de la capacidad de agencia, sino que arroja luz sobre la serie de particularidades y complejidades involucradas en cada decisión tomada.

Por su parte Rosalin Gill (2007), socióloga británica especialista en postfeminismo, denomina a esta práctica “compromiso con la agencia” (*agentic engagement*), y explica que las y los académicos feministas le ponen gran atención a dicha serie de negociaciones en las mujeres y sus prácticas, por lo que el mismo enfoque debería aplicarse en los estudios de masculinidades, en lugar de seguir analizando si los hombres se identifican o rechazan un tipo u otro de masculinidad. La autora ahonda en esta idea al afirmar que no necesariamente se asume la capacidad de agencia en las mujeres, pero sí se le considera en relación con sistemas sociales, es decir, no se asume que las mujeres son sólo productos de un sistema cultural y no tienen la habilidad de reflexionar en las decisiones que tomen, pero tampoco se afirma que están libres de presiones culturales o sistemáticas. En cambio, la agencia es vista como “un proceso relacional producido bajo una variedad de limitaciones y relaciones de poder. En otras palabras, la agencia es una posibilidad condicional para negociar discursos y subjetividades, es producida a través de encuentros con los mismos, no es preexistente, pero sí existe al momento en que los individuos interactúan con el mundo social” (Gill, 2007; en Waling, 2019b:100).

Podría afirmarse incluso que los “tipos de feminidad” no existen, o nunca se ha sabido de intentos de tipologizar “la feminidad” desde los estudios de género, y en cambio sí existen muchos “tipos de masculinidad”, a lo cual se refiere Waling (2019b) cuando afirma que debemos estudiar a las masculinidades desde una metodología y teorización feminista. Sería factible considerar la posibilidad de que la tendencia a encontrar “tipos” de masculinidad, provenga de la creencia de que los comportamientos asociados a los hombres son inamovibles, etiquetables y empacables, lo cual implica que se ignoran las subjetividades de los hombres, y las posibilidades de reflexión, aprendizaje y cambio.

Una afirmación similar hizo previamente Margaret McGladrey (2015), socióloga y activista feminista, ya que aboga por considerar a las mujeres, y sobre todo las niñas, como personas más allá de las asunciones simplistas sobre rechazar lo tradicionalmente femenino, para así analizar cómo ellas logran negociar con diferentes roles que pueden o no ser estereotípicos, por lo que las académicas feministas deberían darle voz al “amplio rango de efectos que las niñas encuentran en su relación con lo femenino, incluyendo emociones como el deseo, la fantasía y el placer de jugar con lo tradicionalmente femenino, que trasciende el constructo que tenemos sobre ellas como agentes racionales que ya son capaces de trascender roles de género ilógicos a través de actividades que eleven su consciencia cognitiva, por lo que el principio central debe ser la capacidad de agencia de las niñas para moverse sobre un continuo de interpretaciones, desde performances subversivos de feminidad a sus prácticas más tradicionales, basadas además en su percepción de la audiencia de ese performance en ese contexto” (2015:182).

Por su parte Holmes (2010), especialista en estudios socio-culturales y en sociología de las emociones, invita a las y los académicos a tomar en consideración la reflexividad emocional, la cual surge a partir de la idea de que la reflexividad es la práctica de alterar la propia vida como respuesta al conocimiento de las propias circunstancias, y estas respuestas están fuertemente ligadas a las emociones, las cuales son centrales en los procesos de subjetivación, por lo que se propone incluir a las emociones como parte de la reflexividad en los mismos. La autora explica que la reflexividad emocional es parte de las variables en cada práctica, ya que los cambios en las condiciones sociales y las ideas sobre el género y la sexualidad pueden producir más empatía de la que creemos, y la misma, en combinación con la capacidad de agencia, empuja a las personas a reflexionar en su propio sentido del ser en relación con su contexto social. La autora además se refiere al caso específico de los hombres al afirmar que, si nos enfocamos en sus formas de corporeizar su reflexividad emocional, en lugar de concentrarnos sólo en su supuesta “incompetencia emocional”, es posible visibilizar los procesos bajo los cuales se dan los cambios sociales en relación con el género.

Por ello, concluye Waling (2019b) en lugar de determinar si los hombres se adscriben o no a cierto tipo de masculinidad, o si están oprimidos por ella, es necesario hacer consideraciones sobre cómo ellos se desenvuelven en el espacio y el tiempo, tomando en cuenta su capacidad de agencia y su reflexividad emocional, comprendiendo la naturaleza mucho más compleja entre las experiencias vividas de los hombres y las fuerzas sistémicas y estructurales o las relaciones de género y poder:

“No se trata solo de reflexionar sobre la relación de los hombres con la masculinidad en sí misma, sino sobre cómo los hombres entienden y visualizan a las audiencias de dichos performances, y cómo los hombres reconcilian esa visión con su ser masculino bajo la creciente conciencia de su lugar privilegiado en las estructuras desiguales de poder.” (2019b:100).

Por su parte Viveros (2018) recalca enérgicamente la necesidad de que las masculinidades sean analizadas por mujeres feministas, ya que pertenecer al mismo género no garantiza que se compartan experiencias y problemas, especialmente en cuanto a clase y etnicidad, y en contraste, sería mucho más enriquecedor hacer un análisis de los mecanismos de dominación desde el punto de vista de quienes viven esas desigualdades, tomando en cuenta, además, que el género se exalta en su carácter relacional, por lo que existe el peligro de la invisibilización de puntos clave de la experiencia masculina. Gracias a estos cuestionamientos, se vuelve válido preguntarnos: ¿Aún es pertinente hablar de “los hombres” o de “todos los hombres”? Así como desde la trinchera feminista se desdeña la expresión de “la mujer” porque invisibiliza la diversidad de mujeres y la intersección de opresiones diferenciadas que las atraviesan ¿No debería ser igual de sencillo heterogeneizar las vivencias masculinas? Y sin embargo surge otra cuestión en disputa ¿Cómo evitar generalizaciones en un contexto en el que los hombres siguen teniendo la posibilidad de ejercer dominación masculina que se traduce en violencia doméstica y feminicidios (INEGI, 2018)? Vale la pena explorar a mayor profundidad las aristas que podrían resultar de los estudios de masculinidades desde una perspectiva feminista.

### **Violencia y mecanismos de coerción relacionados con lo hegemónicamente masculino**

Existe una amplia gama de definiciones de violencia, algunas de las cuales tienen el propósito de establecer claridad en el ámbito jurídico para su aplicación cuando se comete un delito. Por una parte, la Organización Mundial de la Salud (2008) la define como “el uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones”. Por otra parte, en el escenario específico de

la infancia, la Convención de Derechos de la Niñez -adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989- la describe como “toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual”. Además, en su intersección con el género, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, la define como “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”. Por su parte, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia -promulgada hace menos de 20 años, el 1 de febrero de 2007- la puntualiza como “cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público”. Esta definición, construida desde la antropología feminista, está pensada con el propósito de visibilizar las dimensiones y determinantes de la violencia de género ante el incremento del feminicidio en México.

Scheper-Hughes y Bourgois (2004) explican que la violencia está fuertemente ligada al entorno en el que surge, y sus manifestaciones pueden ser identificadas, no así la violencia en sí misma:

“Lo puede ser todo, o nada. Legítima o ilegítima. Visible o invisible, necesaria o inútil, sin sentido o racional. La violencia revolucionaria, las masacres comunales y la represión del Estado casi siempre son dolorosamente gráficas y transparentes. La violencia cotidiana de la que surge la mortandad infantil, la hambruna, el hambre, la desesperación y la humillación que destruye a los humanos socialmente marginalizados, en cambio, usualmente es invisible, o no es posible reconocerla.” (2004:2)

Los autores afirman que la violencia está fuertemente ligada a quienes la atestiguan. Lo que la constituye está medado por dicotomías como lo legal/ilegal, merecido/no merecido (en términos morales), depende de la posición en el tiempo y el espacio, de nuestra particular definición de víctima, entre otras variables, y una de sus pocas constantes es que al parecer es una condición humana, ya que existe dentro de nosotros, en compañía de su opuesto, la convivencia pacífica.

Asimismo, al momento de intentar estudiar la violencia en diversos espacios, se termina cayendo en determinismos, como en el caso de ciencias como la biología, la psicología o la antropología física, en donde se aborda a la misma bajo nociones biologizadas como “agresión humana”, -la cual desde los estudios evolutivos es una respuesta instintiva, en contraste con la violencia, que es una construcción cultural- se intenta predecir con genotipos, o se naturaliza bajo la premisa del instinto de supervivencia. En la psicología y la sociología, se le ve como una desviación, como



algo que no podría hacer una persona “sana”, y se hace constante énfasis en la aparente enfermedad de quienes ejercen violencia al intentar relacionarla con condiciones neurodiversas, entre otros. De acuerdo con los autores, estas tendencias invisibilizan las inequidades estructurales y las relaciones de poder bajo las cuales ocurren los actos violentos, y sobre todo, le quitan una de sus características principales: su capacidad de surgir en la cotidianidad, de esconderse detrás de la rutina y la realidad material. Una de sus principales premisas es que los actos violentos en realidad consisten en conductas que están socialmente permitidas, y están disfrazadas de calidad moral o deber. Por su parte Basaglia (1987) llama a dichas conductas permitidas como “violencia en tiempo de paz”, en contraste con la violencia durante tiempos de guerra, y hace esta comparación para sugerir que en realidad la guerra no exagera la violencia de la forma en que creemos, solo lo hace de forma más dramática y transparente. El autor pone como ejemplo las violaciones durante la guerra y durante la paz, o la violencia “legal” que ocurre en la frontera de Estados Unidos con México en comparación con el genocidio de la comunidad Cherokee.

Basaglia sugiere que las instituciones ven a todos estos crímenes ocurridos en la cotidianidad como males necesarios para lograr paz en la comunidad, en complicidad con los miembros apáticos de la misma, quienes se basan en el signo institucional del asaltante, el violador, el pobre que es flojo, el hombre racionalizado, para mirar a otro lado ante la violencia estructural. Una evidencia de esta tendencia está en la abrumadora cantidad de minorías étnicas encarceladas por crímenes menores en Estados Unidos, y en contraste, la enorme cantidad de hombres que ejercen violencia contra las mujeres y que no son enjuiciados ni mucho menos encarcelados. Sería pertinente preguntarnos si la violencia machista también ha sido naturalizada como “mal necesario” en las comunidades para preservar la figura ordenadora que es la familia tradicional, y por lo tanto se reacciona con apatía ante la misma porque las mujeres víctimas de esta violencia representan poco más que un daño colateral. Esto, además, sería compatible con los mecanismos de poder a través de los que funciona el biopoder, de acuerdo con Foucault (1981).

En este mismo sentido, vale la pena retomar el concepto instituciones totales (Goffman, 1961), ya que es posible percibir las relaciones simbólicas y estructurales entre los presidiarios y los pacientes en hospitales psiquiátricos, los campos de concentración, casas geriátricas, entre otras instituciones, y cómo la gente “normal” (recordando desde qué serie de premisas se le denomina a estas personas) está completamente dispuesta, e incluso se alegra, de reforzar crímenes contra las personas “no normales”, las que de alguna u otra manera han pasado por alguna de las

instituciones totales. Esto implica que la violencia genocida no aparece durante la guerra, sino que es parte del sentido común de la vida diaria, y personas como el loco, el discapacitado, el pobre y enfermo, los grupos étnicos, los miembros de la comunidad LGBTI, las personas que viven procesos de racialización y las mujeres, terminan cayendo de forma colateral en esta categoría de “sacrificios por el bien común”.

Bajo esta misma premisa, nos encontramos además con la intersección del capitalismo, el cual denomina como “anormal” o “inútil”, por lo tanto, indeseable, a toda aquella persona que no sea capaz de producir, o de ofrecer su labor. Federici (2018) ilustra este fenómeno desde el nacimiento del capitalismo, al reflexionar sobre las razones extra religiosas por las que las mujeres eran acusadas de brujas y quemadas en la hoguera desde el Siglo XV hasta el XVIII. La autora señala que, en su mayoría, las mujeres mayores eran acusadas de brujería porque la reestructuración de la Europa rural (como resultado de los inicios del capitalismo) destruyó su único modo de sustento y su única forma de relevancia social, lo cual las dejó relegadas a la indigencia. Estas mujeres en su mayoría eran viudas de los trabajadores en los feudos, y tras la muerte de los esposos, normalmente otros miembros de su comunidad se encargaban de ellas, incluido el señor feudal. Sin embargo, ante la llegada del concepto de propiedad privada, tanto estas mujeres como los trabajadores que se quedaban sin tierras, los enfermos, entre otros, eran relegados de la vida social. Otra variable importante, agrega Federici, es la introducción del proceso de industrialización como única fuente de acumulación, el cual implicaba la formación de un nuevo tipo de individuo, enfocado en la disciplina social, la de priorizar ante todo la capacidad productiva de su labor. Pero para asegurar el éxito de este nuevo individuo, era necesario establecer una guerra contra cualquier obstáculo que impidiera la explotación del propio cuerpo, especialmente la triada cuerpo-naturaleza-espíritu, que se manifestaba a través de la medicina herbolaria (practicada en su mayoría por mujeres) y de las religiones con deidades conectadas a la naturaleza, como los dioses de la lluvia, de la fertilidad, entre otros. En esta negociación se hace presente el concepto de normalidad y se le asigna a quienes priorizan los intereses de la autoexplotación, y se expulsa a quienes no se apegan a ella en aras del bien común.

Pero ¿Cómo logramos identificar ese bien común? De acuerdo con Arendt (1969), se manifiesta en el control. La autora sugiere que para entender la violencia que buscamos erradicar, primero debemos entenderla como una herramienta que abarca todas las formas de control. Se ejerce violencia para asegurar la supervivencia y obediencia del colectivo, usualmente contra quienes de

alguna u otra forma ya no eran considerados parte del mismo. Asimismo, se busca constantemente la regulación y la autoregulación de los miembros de dicha comunidad en un esfuerzo de no salir de cualquier tipo de normalidad, lo cual además resulta en prácticas de fiscalización del propio cuerpo y mente, en el afán de no salirse de lo considerado “normal” y por lo tanto, que se justifique la violencia en su contra.

En el caso específico de la violencia en el eje de la dominación masculina, de acuerdo con Bourdieu (2000) la misma se sostiene precisamente bajo la idea de la inferioridad y exclusión de las mujeres. Una afirmación similar hace Garda (2004) al puntualizar que, específicamente en cuanto a la violencia machista contra las mujeres, la figura del feminicida, o del hombre que ejerce violencia física contra las mujeres, es una herramienta necesaria para el sistema patriarcal, no porque ellos mantengan “alineadas” a las mujeres en su rol -en la mayoría de los casos ocurre lo contrario- sino porque el acto de castigarlos, encarcelarlos, llamarlos “monstruos”, “enfermos” o “malvados” termina siendo una especie de cortina de humo, una distracción del problema de fondo, que es la dominación masculina, además de que se le envía un mensaje a todos los demás hombres:

“La masculinidad no sanciona a los ‘hombres violentos’ por un deseo ético y para resarcir el daño que se hizo a las personas maltratadas. Lo que necesita es enviar un mensaje de poder a los otros hombres. Que los hombres vean y sepan que quienes cometen la torpeza de hacer visible la parte más desagradable de la hegemonía masculina serán castigados por poner en riesgo todo el sistema de dominación. De esta forma, el trabajo con hombres puede convertirse en instrumento de poder y control hacia los hombres. Pues son los ‘hombres violentos’ quienes expresan la paradoja más profunda de este sistema de dominación masculina. Si los silenciamos, si no los escuchamos, estaremos reproduciendo el mismo sistema que criticamos” (Garda, 2004:125).

De acuerdo con el autor, el castigo a los hombres físicamente violentos también fomenta que ensalcemos a los hombres que no son agresivos -aunque sí ejerzan otros tipos de violencia menos notorios-, por lo que se vuelve aún más difícil cuestionar la dominación masculina en general. Por lo tanto, la propuesta de Garda es que la masculinidad hegemónica está “cambiando de estrategia” adoptando la demanda feminista de detener la violencia física en el núcleo familiar, con el objetivo real de retener y mantener el sistema actual.

Una advertencia similar hacen Burin y Meler (2000), al arrojar luz sobre las dicotomías que se reproducen incluso en la militancia feminista, ya que resulta simplista catalogar a los hombres sólo como “golpeadores”, “ogros” o “monstruos”, y con ello se reproduce la idea de que tales varones son genética y biológicamente enfermos, pero que los demás -respondiendo a la tendencia del

pensamiento dicotómico- son polarmente opuestos, entonces están libres de culpa alguna, con lo que continúa sin cuestionarse el discurso hegemónico masculino.

Por otra parte, Garda (2004) subraya que las relaciones de poder también afectan las formas de expresión de las personas, por lo que el acto violento, es decir, la relación de abuso de poder de una persona y otra, no inicia ni termina con una agresión específica, sino que se perpetúa y normaliza a través de mecanismos de silenciamientos que se convierten en pactos entre familias y comunidades. Este pacto, además, no solo es forzado de parte de quien ejerce el abuso, también es reproducido por quienes fueron víctimas del mismo, generando una complicidad basada en estrategias de supervivencia.

En el caso de la violencia ejercida hacia los hombres, este silencio es aún más significativo, ya que, explica el autor, el mismo se vuelve parte de la identidad masculina, se naturaliza y se convierte en símbolo del “raciocinio”, de la resiliencia y de la fortaleza ante la adversidad, “los hombres somos los principales impulsores de estos pactos de silencio. La forma particular en que demandamos este silencio a las mujeres y a otros hombres es la no expresión de los sentimientos. Esto es, los hombres podemos recordar la historia, pero anulamos la experiencia emocional relacionada a ella. Así, pedimos a la pareja que hable de su coraje sin coraje, pedimos a los hijos que nos digan sus temores sin miedo y sin lágrimas” (Garda, 2004:128).

Ese silencio es parte de un saber constituido por el poder. Foucault (1997) señala que todo poder construye un saber y un discurso que lo justifica y lo normaliza, en un proceso de retroalimentación. Por ello el silencio, además de ser una forma de control, también lo expresa, y lo expresa de forma fallida, ya que oculta la vulnerabilidad de los hombres. Garda (2004) propone el lenguaje de la intimidad entre los hombres para romper radicalmente con el silencio, para lograr verbalizar las emociones asociadas con las experiencias, ya que al hacerlo se fomenta la capacidad de introyección y se hace visible al poder, se le disecciona y se busca detenerlo: “Este ejercicio de develar o desnudar al poder es lo que entiendo por responsabilidad. Creo que hay una pedagogía de los sentimientos, y que a los hombres se les ejerció mucho en el músculo del enojo y la rabia, y se les olvidó enseñarles que había otros recursos para enfrentar los conflictos” (Garda, 2004:139).

Por otra parte, Martínez (2010) se pregunta si esta postura, así como otras propuestas de intervención por parte del Estado y las instituciones, provienen en realidad de representaciones sociales del hombre violento, ya que enmarcan a los hombres como agresores y a las mujeres como

víctimas, y pretenden regular las relaciones sociales con el propósito de proteger la dignidad de las mujeres y salvaguardar la familia partiendo del supuesto de que, tanto las agresiones como el lugar de víctima provienen de “la cultura” en la que vivimos, la cual debemos esforzarnos en cambiar hasta llegar a garantizar los derechos humanos para toda la ciudadanía.

El autor afirma que esta idea parte de una definición de cultura “evolucionista y configuracionista”, evolucionista debido a que se considera que las sociedades avanzan o “progresan” hacia un punto de perfección, y configuracionista porque se piensa que las creencias dan lugar a pautas inconscientes que moldean los principios de las personas. Esto provoca que quienes hagan intervenciones busquen “domesticar” las emociones de las personas y racionalizar sus acciones cotidianas para así lograr una relación “sana” con el entorno, borrando cualquier posibilidad de diferenciación y universalizando la vivencia y la identidad y simplificando los fenómenos de la violencia.

Asimismo, agrega Martínez, muchos hombres que viven la interpelación de su identidad y su rol de género, viven con la paradoja de ser etiquetados como “machistas” por algunos círculos, y ser etiquetados como “afeminados” por otros círculos, y la propuesta de las instituciones -la del “hombre nuevo” u “hombre bueno”- termina poniendo calificaciones a los hombres, jerarquizándolos y asignándoles nuevas desigualdades sociales, con lo cual solo se les estigmatiza aún más.

Finalmente, el autor invita a pensar a la sociedad y la cultura más allá del “inventario folclórico”, para tomar en cuenta contextos históricos y otras intersecciones, lo cual implica “asumir la complejidad como referente epistemológico” al plantear nuevas ideas de intervenciones sociales, con el apoyo de la academia. También es necesario adquirir conciencia acerca de las distintas relaciones subalternas con las que negocian cotidianamente los hombres, con lo que lograremos alejarnos de simplificaciones y etiquetas como “macho”, o “violento”.

Kauffman (1999) se enfoca en la discusión antes mencionada de forma muy equilibrada, al afirmar que la vivencia en el género masculino implica una “experiencia contradictoria de poder”, ya que por el hecho de nacer hombres gozan de ciertos privilegios, pero los mismos solo pueden existir en un mundo que causa también aislamiento y alienación. Sin embargo, con el auge del feminismo esta experiencia se ha desequilibrado, y la aparente “pérdida de poder” implica una experiencia más amplia del dolor, el cual muchos hombres atribuyen a lo perdido, y no al sistema desigual que se los asignó desde el principio, con lo que surgen los movimientos anti-feministas. De acuerdo

con el autor, aquellos otros hombres que reconocen sus privilegios y las formas de opresión que van a la mano con su género, se concentran principalmente en los problemas de violencia masculina. Sin embargo, para Kauffman, en realidad ese debe ser sólo el punto de partida, y a continuación se plantea las preguntas:

“¿Cómo podemos animar a los hombres a entender que apoyar el feminismo significa más que apoyar cambios institucionales y legales; que también significa cambios en sus vidas personales? ¿Cómo podemos lograr un apoyo masivo y activo a favor del feminismo entre los hombres? ¿Cómo podemos unir las luchas contra la homofobia y contra el sexismo y cómo hacer entender en la práctica que la homofobia es uno de los factores principales que promueven la misoginia y el sexismo entre los hombres?” (Kauffmann, 1999:73)

Asimismo, el autor afirma que ver a lo masculino como una serie de experiencias contradictorias de los poderes implica la inclusión al análisis de circunstancias raciales, étnicas y de clase, con lo que se logrará considerar la amplia gama de experiencias masculinas en la cotidianidad, para así entender que el poder en los hombres no es lineal y está sujeto a las circunstancias: “Además, esta idea deja entrever formas de análisis y de acción que entienden que el comportamiento de cualquier grupo de hombres es el resultado de una inserción, a menudo contradictoria, dentro de varias jerarquías del poder, es decir, desmiente cualquier idea de que nuestras identidades y experiencias como hombres pueden separarse de las que se basan en el color de la piel o en los orígenes sociales; por tanto, sugiere que la lucha contra el racismo, el antisemitismo y los privilegios de clase, por ejemplo, es parte integral de la lucha para transformar las relaciones contemporáneas de género”.

Por lo tanto, afirma Kauffman, ya que la violencia no tiene la misma presencia en todos los hombres y en todos los grupos de hombres, sería de gran ayuda narrar las experiencias de grupos particulares de hombres, para conocer dentro de las particularidades de sus experiencias cuáles son las causas, preocupaciones y dilemas que tienen todos en común, en aras de concebir una lucha antipatriarcal que responda a las vivencias específicas de los hombres. Esta investigación, con todas sus limitaciones y particularidades, pretende aportar conocimientos sobre dichas experiencias particulares en los hombres.

## **Producción de subjetividades y tecnologías del yo**

Uno de los pilares en el recorrido teórico que pretendo hacer está en los procesos de subjetivación y la consecuente producción de subjetividades, ya que considero que en la configuración de la subjetividad masculina podría ser vista como un proceso en constante transformación, concesión y negociación.

La subjetividad hasta hace poco tiempo era considerada poco útil, o hasta un contaminante, para el carácter positivista de las ciencias sociales, las cuales buscaban un punto de observación completamente puro, sin la obnubilación de las creencias o las emociones. De acuerdo con Cruz Ocaña (2018:72) la subjetividad ha adquirido un nuevo posicionamiento al ser un espacio conceptual adecuado “para conocer procesos no sólo micro-sociales –moleculares, sino macro-sociales –molares”.

El autor afirma que gracias a este posicionamiento podemos concebir a las personas o a los sujetos ya no como figuras conectadas con el mundo de manera jerárquica, con poderes formadores que les son impuestos socialmente desde el nacimiento y los cuales tendrán encarnados durante toda su vida, a menos que alguna variable externa haga que rompan esas creencias que les constriñen y se conviertan en personas “libres”, sino como los mismos espacios (no figuras que forman parte de los espacios) en los que se cruzan y negocian distintos procesos sociales, económicos políticos, religiosos, entre otros. Por lo tanto, indica Cruz Ocaña (2018) la subjetividad es esa negociación o intersección, no esencia, “verdadero yo”, o “yo libre” que hace contrapeso a la estructura externa. Específicamente en el ámbito de la antropología, vale la pena destacar el trabajo de Ortner (2006) quien define a la subjetividad como un conjunto de percepciones, emociones, reflexiones y reacciones que motivan a las personas, conjunto que está estructurado por formaciones sociales y culturales. Mi inquietud surge de la forma en que se concibe a los sujetos [en este caso los hombres] como personas que durante sus procesos de subjetivación reconfiguran su subjetividad masculina, la cual es elegida en libertad, es decir el llamado sujeto dueño de sí mismo. Esta concepción, de acuerdo con Clifford (1995), está arraigada en relaciones sociales que están determinadas por distintos poderes impuestos, y en medio de los mismos, representados por las instituciones que dictan prácticas, reglas y códigos colectivos, se encuentra este surgimiento de una identidad individual.

La postura tradicional de la relación entre subjetividad y estructura podría traducirse en el ámbito de los estudios de masculinidades como la forma común en la que se ha concebido el trabajo de género en los hombres, la cual consiste en describir al patriarcado como esa gran fuerza cultural

que se impone en los hombres desde su nacimiento, y de la cual es muy difícil deshacerse, debido a los privilegios que incluye este mandato, pero que puede dejar de existir si se trabaja en miras de concientizar y sensibilizar a los hombres para liberarlos o transformarlos en “hombres nuevos”, es decir, se hacen conscientes de cómo ellos reproducen sobre las mujeres dicha opresión patriarcal a través de sus privilegios. Y en algunos casos, también pueden reconocer que el patriarcado les oprime en cuestiones particulares.

Desde esta perspectiva tradicional, el poder no sólo busca dominar y destruir, sino establecerse como una verdad incuestionable, a través de discursos que instituyen a nivel simbólico -y consecuentemente material- “lo natural”, “el instinto” o “el sentido común”, para así vivir y existir de manera medible y regulable (Castro-Gómez, 2000). Sin embargo, aunque este poder es de tendencias globales, tiene distintas traducciones al momento de su intersección con el contexto, ya que se llevan a cabo distintos procesos de normalización en el sujeto, gracias a los cuales el mismo puede ser incluido en un orden social concreto. Por ello, el sujeto reconfigura su subjetividad, en este caso masculina, a partir de sus relaciones con su comunidad. De este modo podría verse a los procesos de subjetivación ya no como fenómenos que ayudan al sujeto a construirse a sí mismo dentro de una dicotomía de lo que es aceptado o rechazado por su comunidad, sino como una serie de negociaciones temporales-espaciales que resultan en reflexiones y aprendizajes individuales. Entonces, no es factible la posibilidad de extraernos del contexto en el que producimos nuestra subjetividad para llegar a ser “alguien distinto”, pero sí es posible cierta autorregulación en la que está involucrada la conciencia y la reflexión.

Así, la libertad -igual que el poder, de acuerdo con Foucault- no es algo que se obtiene después de ciertos procesos redentores, sino algo que se ejerce cuando el sujeto es capaz de notar las reglas que lo constriñen en sus prácticas cotidianas (Cruz Ocaña, 2018). Entonces, desde esta postura, ya no debemos hablar de la dominación absoluta ni de la libertad absoluta, o en el caso que le concierne a esta investigación, de un hombre completamente machista -es decir, dominado por el poder hegemónico- o uno completamente nuevo/deconstruido -completamente libre de pensamientos o acciones machistas-.

También me parece pertinente, para continuar con la reflexión alrededor del concepto, incluir definiciones de otros autores como Tassin (2012), quien aborda el término “subjetivación” como un proceso (en contraste con un estado o un punto de partida) de movilización dentro de la percepción de “ser” o de “sujeto”, y encontrarse en transformación constante para así nunca caer



en la adecuación a un espacio específico: “la idea de subjetivación es la de la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, a lo que se supone que debe ser, o a lo que desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea” (Taasin, 2012:37).

Para construir este concepto, Tassin rescata las denominadas “tecnologías del yo” de Foucault (1981) quien asegura que el objetivo principal del análisis del ser ya no debe basarse en descubrirnos a nosotros mismos, sino rehusarnos a lo que hasta ahora hemos sido, ya que es necesario que gestionemos nuestra propia liberación del Estado o las instituciones, para así rechazar esa individualidad impuesta y promover nuevas formas de subjetividad.

Las tecnologías del yo, de acuerdo con el autor, son parte de las cuatro tecnologías que las personas utilizan para construirse y entenderse a sí mismas, y estas “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”.

Asimismo, Deleuze (1986) ahonda en el trabajo de Foucault y precisa que lo que debemos entender por subjetivación es esa unión entre la dimensión colectiva y la singular, en un proceso de escape de lo establecido para el sí mismo. De esta forma, el ser ya no es ni un punto estático, ni un poder, ni cierto conocimiento construido, sino un proceso de individuación que atraviesan las personas, y que elimina las predisposiciones establecidas por la colectividad.

Por lo tanto, la subjetividad es mucho más que un proceso ontológico de liberación o de contrapeso ante una imposición, es una producción ligada a un caminar concreto, el cual dota de sentido al mismo. Es “un entrecruzamiento cotidiano que se hace entre sentidos propuestos y sentidos producidos” (Cruz Ocaña, 2018). Así, busco que mi reflexión se centre no en cómo se concibe a sí mismo el sujeto en relación con las subjetividades masculinas, sino en cómo estas se producen y se reconfiguran en la cotidianidad de hombres concretos en contextos particulares, contextos en los que se atraviesa el vivir dentro de un sistema patriarcal, vivir en México, Chiapas, o incluso desarrollarse en su entorno familiar, pero también están involucrados su día a día, su reflexión/producción, las formas en que concibe el poder y las decisiones que toma a diario, las deliberaciones que resultan de sus vivencias, las formas en que esas vivencias son internalizadas y decodificadas por ellos, los rompimientos y permanencias en relación con ese ente flexible y borroso que es la imposición patriarcal. Es alejarnos de ¿qué tan hombre soy? Y acercarnos a

¿cómo transito a diario en mi propia subjetividad masculina dentro de un sistema que me proporciona enormes privilegios dentro de una dinámica de dominación?

Cabe destacar que estos procesos de reflexividad no son recurrentes, debido a que, aunque es verdad que en muchos casos mis entrevistados tomaron decisiones y actuaron con plena conciencia de no querer repetir lo que en el pasado les hizo daño -o al contrario, de repetir lo que a ellos les hizo bien-, en otros casos ocurrió que ellos mismos reconocieron que no notaban las implicaciones sexistas de sus acciones hasta que sus familiares, sus parejas, hijas e hijos y amistades los confrontaron, y en ese momento sí fueron suficientemente receptivos como para escuchar atentamente y aprender de sus errores. Asimismo, es interesante notar que, especialmente en el caso de los hombres heterosexuales, fue muy poca la reflexión en torno de las violencias que ellos pudieron haber ejercido desde su posición jerárquica de hombres. De hecho, solo uno de mis colaboradores habló abiertamente de lo que aprendió a partir de sus relaciones sexoafectivas pasadas, en las que él reconoció haber ejercido violencia psicológica, por lo que parte de su compromiso con su pareja actual es reconocer actitudes violentas y no replicarlas. Estas tendencias se analizaron con mayor profundidad en los capítulos de resultados.

### **La visión heterárquica del poder y las negociaciones en la cotidianidad**

La anterior postura alrededor de las subjetividades podría ser adecuadamente complementada por la concepción foucaultiana del poder y sus formas de acción, la cual lo revela como alejado del ya conocido mecanismo para ordenar jerárquicamente a las macro-estructuras y someter a las individualidades, y lo acerca más a una constante presente en toda relación social, por lo que no está necesariamente concentrado en instituciones o símbolos específicos, sino distribuido en las relaciones cotidianas entre individuos.

Castro-Gómez (2007) inicia su reflexión sobre la heterarquía del poder al explicar que las heterarquías son estructuras en las que ningún nivel se encuentra por encima de otro, sino que todos ejercen cierto grado de influencia cambiante dependiendo de situaciones particulares. Una de las particularidades principales de esta concepción es que nunca uno de los niveles se integra por completo a la persona, como en una jerarquía, siempre lo hace de manera parcial y puede

cambiar con el tiempo. Esto significa que la idea que tenemos de grandes poderes globales que nos controlan a nivel local, aunque sí tiene características jerárquicas, jamás llega a controlarnos “por completo”, y aunque tiene mecanismos de coerción, como la violencia, siempre existen contextos en los que su posicionamiento es menor.

Para concebir estas heterarquías, Foucault (2006) parte de la idea de que para analizar adecuadamente al poder es necesario salir de la idea de que el mismo se encuentra invariablemente atado a las instituciones, y acercarnos a la posibilidad de que existe como elemento intrínseco en redes, disposiciones, puntos de apoyo y contextos particulares, y se manifiesta a través de estrategias surgidas por las circunstancias. Gracias a esta postura podemos hablar de formas locales de institucionalidad -como en el caso que nos concierne, las formas en que se manifiesta la propia configuración de la subjetividad masculina en los colaboradores de mi investigación-, que además implican, de acuerdo con Cruz Ocaña (2018), que el poder ya no es algo separado de los sujetos, sino que se manifiesta a través de ellos no sólo para oprimirlos, sino también para guiarlos en lo que es y no es “correcto” o “adecuado” dentro del orden en el que se encuentra, el cual cambia constantemente.

Por su parte Castro-Gómez (2007) propone que Foucault nos da la pauta para considerar que la vida social en realidad está compuesta por diferentes cadenas de poder que se encuentran parcialmente interconectadas, es decir, no podemos caracterizar al patriarcado, al capitalismo o a la colonialidad como entes con conciencia o agentes con capacidad de acción que deliberadamente se insertan en la vida de las personas para oprimirlos o empoderarlos, pero sí podemos pensar en estructuras sociales, y como tales, configuran subjetividades en contextos específicos, aunque los sujetos pueden canalizar o anular las particularidades más claras de estas estructuras. Asimismo, podríamos pensar en asimetrías, alejamientos y contradicciones en la vida diaria, por lo que sería más adecuado hablar ya no de una dominación absoluta por parte de sistemas globales, y sí de negociaciones particulares establecidas por el contexto. Por ello debemos hablar de prácticas que afectan la producción de subjetividad y prácticas en las que se busca la normalización, de las que están encargadas las instituciones. Si aplicamos esta perspectiva al análisis de la construcción de las masculinidades podríamos encontrar resultados muy fructíferos.

Finalmente, podríamos adaptar la visión de lo patriarcal y lo subjetivo en los hombres a los niveles denominados por Foucault (2000) como semi-global y local, ya que en el primero opera la regulación de las poblaciones, y están vinculados a través de la regulación, y en el segundo opera

el modo de ser en el mundo a través de la disciplina. Sin embargo, de acuerdo con Castro-Gómez (2007), no hay “ningún imperativo estructural que determine la necesidad de este vínculo”, por lo que el mismo podría romperse utilizando las tecnologías del yo (o la producción de subjetividades), meta que se busca alcanzar en los estudios de masculinidades, al relacionar los aspectos más violentos de la masculinidad hegemónica con el sistema patriarcal, y encontrar estrategias para que los varones dejen de relacionar la violencia con lo inherentemente masculino.

## **Reflexiones y circunstancias metodológicas de la investigación**

En este apartado pretendo relatar los modos en los que los relatos de vida fueron ideales para las reflexiones que buscaba hacer en esta investigación, ya que se concentran en las ideas, historias, vivencias, inquietudes, miedos y pasiones de las personas, en su lenguaje corporal, y su existencia particular en el lugar y tiempo que les tocó vivir, ya sea en espacios urbanizados como Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, o rurales, como en la localidad Tzitim, del municipio de Huixtán, es decir, trato de no ignorar la capacidad de agencia de mis colaboradores, ni las estructuras en las que han vivido, me interesa priorizar a las personas como actores activos en su propio contexto, no como receptores pasivos en ciertas circunstancias sociales.

En cuanto al paradigma de esta investigación (Guba y Lincoln, 2000), considero que retomo la teoría crítica del feminismo, ya que analizo las subjetividades masculinas tomando en cuenta los factores sociales, políticos, étnicos y de género para reflexionar las maneras en las que se transforman las estructuras. Asimismo, la epistemología es transaccional y subjetivista, ya que mi relación con mis entrevistados es de constante retroalimentación, por lo que nuestra influencia en la investigación es evidente, y mis hallazgos están mediados por mi posicionamiento. Vale la pena destacar que mi posicionamiento es feminista, sin embargo, en su momento fui muy cuidadosa con la vigilancia epistémica para evitar buscar que se confirmaran mis ideas preconcebidas, para yo misma romper con construcciones binarias sobre lo masculino, y en cambio, traté todo lo posible de permitir que mis entrevistados me llevaran hacia las reflexiones teóricas. Este es un posicionamiento primordial tanto en la antropología como en la investigación feminista, ya que, de acuerdo con Moore (1991) debe ser del interés de ambas disciplinas la “diferencia”, es decir, las muchas posibilidades de ejercicio del género en cierto contexto histórico.

En este mismo sentido, y de acuerdo con lo indicado por Guba y Lincoln (2000), la metodología es dialógica y dialéctica, ya que el diálogo que existe entre quien investiga y lo investigado debe servir para corregir conceptos erróneos y modificar las estructuras ya dadas que aún puedan implicar desigualdades entre los miembros de la sociedad, lo cual considero que mi investigación contribuye a visibilizar a través de las historias de vida.

Saltalamacchia (1987) afirma que una de las cualidades más importantes de las historias de vida es su espontaneidad, y las define como un relato espontáneo sobre experiencias generales o alrededor de un tema específico. Esta técnica metodológica no ha estado libre de controversia dentro de la historia de la antropología (Saltalamacchia 1987) (Pujadas, 1992). De acuerdo con la definición de Pujadas (1992), a través de los relatos de vida es posible mostrar el testimonio de una persona, en el que se recojan tanto los acontecimientos como las valoraciones que dicha persona hace de su propia existencia, lo cual se materializa en un relato autobiográfico. Asimismo, agregan Puyana y Barreto (1994) son una excelente alternativa para profundizar en temas de gran pertinencia como la intimidad, la movilidad social, el ciclo vital, entre otros. De acuerdo con las autoras, gracias a los relatos de vida es más fácil tener conocimiento de quienes la protagonizan, sus opiniones, gustos, preferencias, sensaciones, y sobre todo sus procesos en relación con los acontecimientos y circunstancias vividas:

“La narración y la reflexión sobre las vivencias hacen posible el encuentro entre el tiempo del sujeto y el tiempo del mundo, entre la finitud de la vida personal y la finitud de la historia humano social. Permite identificar la relación entre la realidad y la fantasía, donde lo imaginario se percibe como real en cuanto universo de símbolos y representaciones que al traducirse en lenguaje, dan prueba de su existencia” (Puyana y Barreto, 1994:188).

Quienes emplean este método de investigación cualitativo, en su enfoque biográfico, se interesan en fenómenos sociales o individuos involucrados en estructuras económicas, políticas y sociales, aunque también se enfoca en la producción de conocimientos, no solo en la transmisión de testimonios (Aceves, 1998). Esta afirmación es muy pertinente para mi investigación, ya que dentro de mis inquietudes principales se encuentra por un lado, la transmisión de los testimonios de estos hombres que de alguna manera cuestionan y reconfiguran su subjetividad masculina, la producción de sus subjetividades a partir de sus experiencias cotidianas en espacios particulares de Chiapas, y el reflejo de su constante reconfiguración en sus relaciones consigo mismos y con sus seres queridos; y por otro lado, me interesa mostrar estos testimonios para que los mismos provoquen reflexiones críticas acerca de los determinismos a los que nos ha llevado la concepción binaria de la masculinidad, al etiquetarla como “hegemónica” versus “nueva”, “tóxica” versus “positiva”, o “tradicional” versus “deconstruida”, y cómo estos determinismos implican tanto la invisibilización de la violencia machista en la cotidianidad, como la mercantilización y banalización de los procesos de “cambio”, sin reflexionar en que las decisiones de nuestra cotidianidad reconstruyen día a día quiénes somos. Me parece que los relatos de vida son claves

para entender cómo en realidad no existe un antes y después en el ser masculino, sino una serie de resistencias y reflexiones que nos invitan a repensar las maneras en las que concebimos lo masculino.

Por otra parte, concuerdo con Güereca (2016), respecto a que el acto de explorar la memoria de las personas es de gran utilidad para conocer los símbolos, las creencias, ideologías y valores que le dan sentido a su realidad. Aceves (1998) agrega que podrían salir a la luz, además, la intensidad con la que se viven ciertos episodios y el sentido que se les da a los mismos, es decir, se puede dar cuenta de los procesos de subjetivación de las personas a quienes se entrevista.

Como se menciona con anterioridad, las subjetividades son de gran utilidad para conocer las maneras en las que se encuentran entrelazados los procesos micro y macro sociales, es decir, nos ayudan a concebir las relaciones individuales y sociales, así como sus conexiones con las estructuras, ya no de manera jerárquica, o como si las estructuras nos fueran impuestas por un gran poder intangible desde que nacemos y se quedarán con nosotros en todas nuestras interacciones sociales, a menos que algún evento, fenómeno o cambio social nos “libere” de esa imposición, sino de manera heterárquica, (Castro-Gómez, 2007) lo cual significa que se ven las relaciones sociales como espacios en los que se presentan y se negocian distintos procesos y se toman distintas decisiones basadas tanto en el contexto como en la agencia de las personas.

Mi interés en las subjetividades yace en el cuestionamiento de la idea jerárquica de los grandes poderes impuestos en las personas, porque esto implicaría que una vez liberadas de dicha opresión -como en el caso que nos concierne, del sistema patriarcal- la persona ya está “más allá” de las relaciones desiguales, sin importar las circunstancias en las que se encuentren en el futuro o las decisiones que tomen a partir de ellas. Yo misma caí en este falso binario antes de incursionar en el trabajo de campo, ya que mi inquietud era encontrar cuál era ese aparente “agente liberador” que había hecho a estos hombres gestionar su subjetividad masculina fuera de cánones hegemónicos. Quizás un evento significativo, una figura masculina, una educación distinta, o algún otro evento externo a ellos. Pero al conocerlos y escuchar sus historias, me di cuenta de que el enorme valor de su testimonio yacía no en las circunstancias que vivieron, ni en los eventos significativos de su vida, sino en la serie de reflexiones que hicieron en su momento ante los mismos, las emociones que les despertaron, los aprendizajes que se llevaron al presente y sobre todo, el juicio de recordar esas emociones y reflexiones para convertirlas en formas diferentes de

actuar en el presente. Ellos me mostraron que son sus procesos de subjetivación en el día a día, no un agente externo de cambio, lo que los motiva a cuestionar su ser masculino, lo cual de ninguna manera los hace hombres “libres”, del sistema patriarcal -de hecho, entre las cosas que tienen en común se encuentra el hecho que todos se negaron a denominarse “feministas”, “hombres nuevos” o “deconstruidos”- pero sí los prepara para tener interacciones sociales desde la empatía y el bien común.

Puyana y Barreto (1994) tienen una reflexión similar acerca de los relatos de vida al afirmar que además de reconstruirse los eventos principales de la vida de las personas, es posible recopilar las interpretaciones culturales que hacen de todo tipo de cambios, y cómo son los procesos de interiorización ante los mismos. De la misma manera, para la persona entrevistada, el proceso de relatar la vida significa reconocerla y reclamarla como suya, darle cierto sentido cronológico y asignarle significado, pero sobre todo, le da validez a lo vivido, por más comunes que hayan sido los testimonios.

Vale la pena mencionar que un concepto de vital importancia para esta investigación fue el de “coyunturas vitales”, acuñado por Jennifer Johnson-Hanks (2002), quien afirma que los eventos de la vida rara vez son coherentes o fijos en “etapas”, y en cambio propone una manera de concebir estos eventos desde el punto de vista del individuo, es decir, propone notar cómo ellos cuestionan momentos en los que su futuro aparentemente ya estaba establecido de acuerdo con las expectativas de sus comunidades, y reflexionan sobre si eso es a lo que ellos aspiran, para después tomar decisiones basadas en sus procesos de subjetivación y sus esperanzas en un futuro que les de mayor bienestar o que sea más acorde con sus convicciones. Aunque no todos mis colaboradores expresaron coyunturas vitales en sus narraciones, muchos de ellos sí lo hicieron, y toman estos momentos como situaciones en las que ellos lograron priorizar su felicidad por encima de las expectativas de su género.

## **Técnicas de investigación**

Por lo tanto, la técnica que consideré apropiada para la investigación fue la de relatos de vida. De acuerdo con Robles (2011) esta técnica juega un papel vital en las Ciencias Sociales, ya que construye con varios encuentros entre la investigadora y sus informantes, con la intención de



acercarse al espacio íntimo de los mismos para así conocer sus distintos procesos de vida y subjetividades.

Con base en esta premisa, me propuse reunirme con mis colaboradores en espacios informales y neutrales, como cafés o parques -en algunas pocas excepciones, por motivos fuera de mi control, fui recibida en sus casas- con el fin de que las entrevistas tuvieran todo el ambiente posible de una conversación informal, de manera que fuera más sencillo construir una conexión de confianza con ellos, y que se sintieran en una situación segura para hablarme de sus vidas. Fue con la misma idea de que la entrevista fluyera como una conversación entre amigos y no como una entrevista formal que hice un listado de cuestionamientos generales que invitaron al relato y al contexto, especialmente porque sé que puede ser intimidante ver una grabadora de voz y una libreta. Consideré que era necesario “romper el hielo” o generar familiaridad entre la entrevistadora y el entrevistado, así que me propuse iniciar con una serie de preguntas diseñadas por Aron et. al. (1997), las cuales están pensadas para crear confianza e intimidad entre dos personas. De las 36 propuestas por el autor, retomaré las siguientes cinco:

*Si pudieras invitar a cualquier personas, viva o muerta, a cenar ¿a quién invitarías y por qué?*

*¿Te gustaría ser famoso? ¿Por qué lo serías?*

*Si pudieras tener un superpoder ¿cuál elegirías y por qué?*

*Si conocieras a una verdadera adivina ¿cuáles son las 3 cosas que le preguntarías sobre tu futuro?*

*¿Cuáles son las 3 cosas que más te gustaba hacer de niño?*

La última pregunta está puesta al final deliberadamente, ya que mi intención fue que el entrevistado comenzara a hablar de su infancia a mayor profundidad -lo cual logré en la gran mayoría de casos- y pudieran surgir otras preguntas en conexión con la historia. Por otra parte, existe una serie de preguntas que, aunque aparentemente no se encuentran relacionadas con la construcción de la masculinidad, sí abordan de manera indirecta temáticas como la propia concepción de las relaciones sexo-afectivas, la visión del ser, el proceso de subjetivación, lo que significaron la figura materna o paterna, etc.:

*¿Pudiste convivir con tus abuelitos? ¿Qué es lo que más recuerdas de ellos?*

*¿Cómo se conocieron tus papás?*

*¿Recuerdas a tus papás haciendo cosas juntos que no tuvieran nada que ver contigo?*

*¿Qué es lo que más recuerdas de tu infancia con tu papá? ¿y con tu mamá?*

*¿Quién era la persona a quien más admirabas de niño?*

*Si pudieras viajar al pasado a hablar con tu “yo” de 10 años ¿qué le dirías acerca el hombre que eres ahora?*

*¿Cuáles son las 3 cosas en las que más crees que te pareces a tu papá? ¿y cuáles son las 3 cosas más distintas?*

*¿Cuáles son las 3 cosas en las que más crees que te pareces a tu mamá? ¿y cuáles son las 3 cosas más distintas?*

*¿Cómo conociste a tu pareja actual?*

*¿Qué es lo que crees que le gusta más a tu pareja de ti? ¿y lo que menos le gusta?*

*¿Qué es lo que más te gustaría que recuerden tus hijos de ti cuando sean adultos?*

Como he mencionado anteriormente, estas preguntas no fueron obligatorias ni estuvieron sometidas a tiempos o logística, ya que, en algunos casos, durante el transcurso de la conversación surgió por sí misma la respuesta. Sin embargo, las consideré apropiadas para animar al entrevistado a hablar sobre sus propias vivencias. Me parece necesario aclarar que estas preguntas no estuvieron presentes de forma obligatoria ni las consideré inamovibles. En realidad las puse sobre la mesa porque mi búsqueda durante las entrevistas fue abordar, más que respuestas a preguntas específicas, sus posturas basadas en ciertos bloques de interés, como los siguientes: concepción de la infancia -no pretendía conocer exactamente cómo fue su infancia porque me habría sido imposible tener una narración objetiva al respecto, pero sí me interesaba saber cómo ellos conciben su propia infancia, cómo definen a ese niño que fueron, y qué tanto creen que contribuye al hombre que son-; relaciones con sus padres -me interesaba conocer rasgos en común entre las historias que pudieran o no darme una pista sobre los escenarios que motivaron a los procesos de subjetivación-; de qué formas conciben su propia paternidad y qué tanto relacionan su ser padre con ser hombre; cómo se reflejan -o no- sus reflexiones en torno a la masculinidad en su vida de pareja; las maneras en que reconocen y ejercen el poder y la toma de decisiones en escenarios específicos; y los contextos que de alguna manera les permitieron cuestionarse su masculinidad, como las amistades a lo largo de la vida, la convivencia en la escuela, las experiencias en el trabajo, el acceso a grupos

de masculinidades, la convivencia con mujeres feministas, contacto con familiares que en general reflexionen sobre las imposiciones de género, etc.

Por otro lado, ya que en la mayoría de los casos el contacto con un posible colaborador fue establecido a través de recomendaciones de amigas y compañeras que los conocieran y confiaran en ellos, traté de iniciar siempre la primera entrevista con la pregunta “¿Por qué crees que esa persona me recomendó entrevistarte?”. Con ella, pretendía que ellos no pensarán en las sesiones como simples relatos de todo lo que habían vivido hasta este momento, sino como espacios en los que ellos tienen la oportunidad de reflexionar acerca de cómo su pasado se refleja en su presente, no a manera de esclavizarse ante los eventos que vivieron, sino de reconocer y adueñarse de esos eventos, y que se dieran cuenta de que es la interpretación que ellos hacen de su pasado, lo que ellos deciden aprender del mismo, lo que ellos integran de ese aprendizaje a su presente, lo que los define como personas.

Asimismo, traté de que las preguntas fueran lo más abiertas posible, exclusivamente para posicionarlos en un momento en el pasado y que a partir de allí ellos decidieran narrar. De esta manera, intenté que mi influencia en su relato fuera mínima al hacerles preguntas más generales acerca de sí mismos, y con ello pretendía también que ellos sintieran más libertad para decidir con qué experiencias comenzar a darle sentido a su narración, a partir de lo que Puyana y Barreto (1994), llaman el resultado de reconocer su vida, reclamarla como suya, darle sentido cronológico y darle significado y validez. Ese significado, más que la serie de eventos, era lo que yo quería escuchar. Por eso es que tampoco me esforcé en buscar a hombres con estilos de vida, niveles educativos, militancias o circunstancias socioeconómicas similares, porque mi interés nunca ha sido el de saber qué es lo que todos ellos comparten en cuanto a su pasado, sino conocer de qué maneras reflexionan sobre el mismo, lo entienden, lo resignifican y lo insertan en sus vidas. Mi trabajo, como la persona que está ahí para escuchar lo que tienen que decir sobre su subjetividad masculina, es la de lograr un relato coherente y creíble, tomando en cuenta las particularidades y vivencias de la persona que me relata su vida (Saltalamacchia, 1987).

Durante el desarrollo de cada entrevista, traté de que las conversaciones fueran lo más casuales y naturales posibles -tomando en cuenta el formato de entrevista-, y desde ese momento, yo tenía a la mano el diario de campo para anotar narrativas clave, es decir, momentos en los que ellos comenzaban a relatarme un evento en sus vidas que fuera importante para ellos. En cuanto notaba

que ellos se conmovían o expresaban algún otro tipo de emoción, yo anotaba en mi diario de campo -con toda la discreción posible- el minuto de grabación y el tema del que hablábamos.

Una vez en casa, anotaba mis impresiones preliminares, pero el trabajo más complejo de análisis llegaría después, al momento de escribir las versiones estenográficas de cada entrevista, ya que durante esa ardua labor yo volvía a escuchar con más claridad -y sin el nerviosismo de encontrarme conduciendo una entrevista- todo lo que me compartieron, lo relacionaba con algunas categorías o datos empíricos de un texto académico, con otra narrativa que me habría relatado alguien más anteriormente, o lo calificaba como coyuntura vital (Johnson-Hanks, 2002). Después, lo subrayaba y lo copiaba en otro archivo que contenía narrativas similares de otros colaboradores.

Fue de esta manera que noté los temas que compartían: la violencia en sus vidas, los movimientos sociales u organizaciones en los que estuvieron involucrados, y las figuras clave o ejemplos de ejercicio de masculinidad, así como las coyunturas vitales en sus vidas. Del mismo modo, cuando yo encontraba una narración importante, buscaba de qué tema estábamos hablando justo antes de que ese evento saliera de narración, para así comprender mejor sus procesos de subjetivación, y

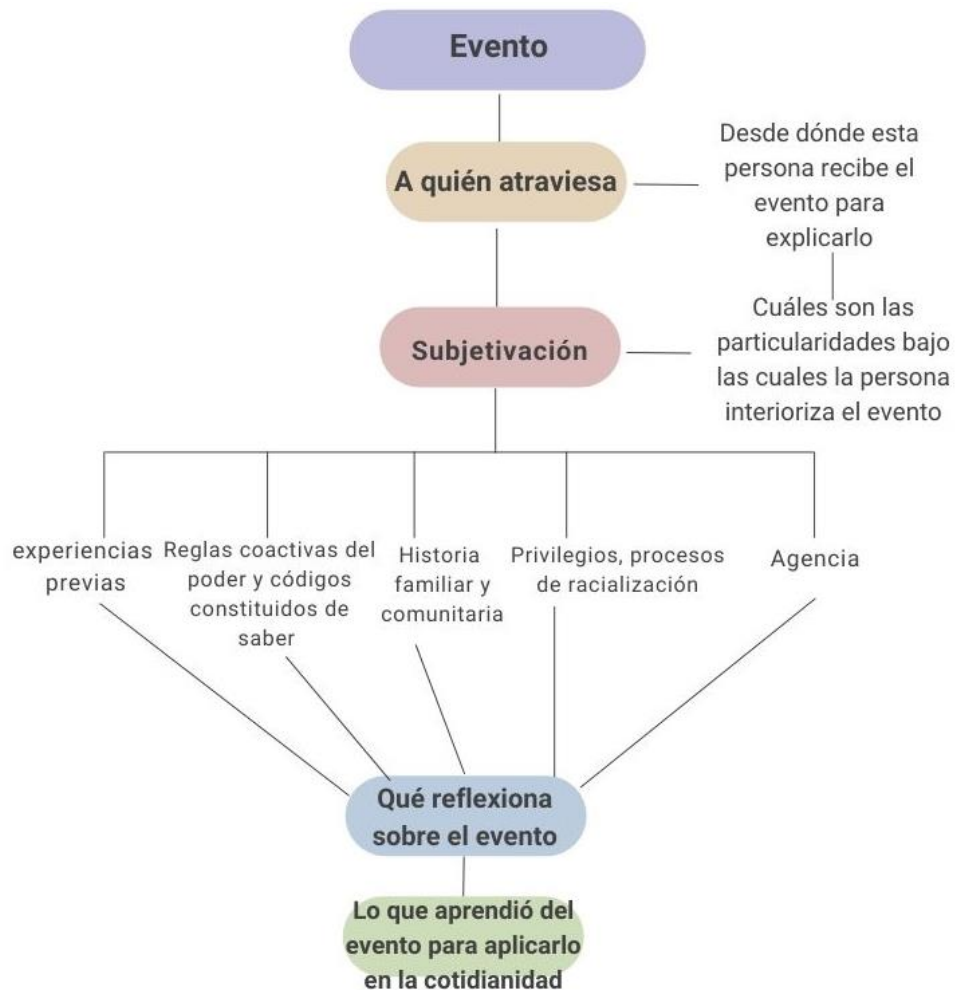
cómo en sus reflexiones llegaron de un punto al otro, con lo que me darían una pista de cómo relacionan las experiencias en sus vidas. Con este proceso es que logré construir los tres capítulos de resultados que conforman esta investigación.

Asimismo, me apoyé de lo comprendido acerca de los procesos de subjetivación para formular un mapa mental bajo el cual analizo todas las experiencias de mis entrevistados.

Por otra parte, lo que yo buscaba de mis colaboradores era algo que me resulta complejo definir sin caer en los binarismos

que tanto he criticado. Ese algo era lo que Langness (1974) denominó “la desviación”, ya que afirma que es imposible pensar a la cultura como una entidad rígida que no dé entrada a flexibilidad en cuanto a normas establecidas, por lo que siempre existirán discrepancias o variaciones entre las pautas culturales y el comportamiento diario, y resulta de gran importancia para las ciencias sociales no sólo conocer dichas discrepancias, también su aplicación a cada tipo de miembro, el grado de severidad con el que se “castigan” las diferencias, y como las mismas afectan a la persona contra quien son aplicadas. Estas suposiciones, explica el autor, casi siempre son sobreentendidas de forma tácita por los miembros de la comunidad, en un fenómeno que él denomina “visión

**Imagen 1: mapa mental de análisis**



Este mapa mental muestra los pasos que yo tomé en cuenta al momento de analizar cada una de las experiencias que me compartieron mis colaboradores.

interior de la cultura”, aunque admite que en ámbito de la antropología es complicado delinearlas, por lo que los relatos de vida resultan la técnica ideal para intentarlo.

¿De qué maneras podemos aterrizar este término sin caer una vez más en binarismos que reproduzcan la idea de algo “encaminado” versus algo “desviado”? Es imposible negar que los participantes en esta investigación de alguna manera son distintos, y me parece que, la gran diferencia entre ellos y aquellos hombres que se autodenominan “deconstruidos” o “antipatriarcales” es que, en los primeros ocurre el fenómeno antes descrito por Langness (1974), ya que son otras personas que conviven con ellos quienes logran notar eso que los distingue.

Durante el proceso de abordaje metodológico, yo misma estuve preocupada porque mis entrevistados fueran “suficientemente buenos” como para no ejercer violencia de ningún tipo, cayendo en lo que Delgado (2020) denominó una postura moralista y escéptica, y mi idea era entrevistar sólo a hombres que yo conociera muy bien y que yo considerara de suficiente confianza como para ser parte de la investigación. Sin embargo, conforme fui avanzando, me di cuenta de que estaba subestimando la capacidad de mis compañeras militantes y de la sociedad en general para reconocer y señalar a aquellos que Langness (1974) denominó “la desviación” en cuanto a los preceptos de la masculinidad hegemónica, por lo que me abrí a la posibilidad de que fueran mis compañeras quienes me recomendaran con algunos hombres que ellas respetaran y reconocieran como distintos, ante lo cual me llevé muchas agradables sorpresas, y conocí a los reflexivos colaboradores de esta investigación. Con esto, además, caí en la cuenta de mi propio escepticismo y mi propio recelo, por lo que me confronté con la idea de que mi propia militancia feminista me estaba cegando ante la capacidad de resistencia y de cambio en los hombres.

De alguna manera, era como si esta investigación tuviera la misión de convencerme y convencer a otras mujeres feministas que es estéril continuar con el debate de si “el cambio” es posible o no en los hombres, porque no existe tal “cambio”, existen subjetividades, circunstancias, posibilidades, negociaciones y contradicciones, con lo cual debemos replantearnos nuestra militancia y nuestras metas de liberación hacia ámbitos interseccionales y decoloniales.

Restrepo (2018) nos hace una invitación similar al utilizar los relatos de vida, ya que afirma que son de gran utilidad para vislumbrar en la narración de una persona, la serie de significados y prácticas culturales con las que convive en la cotidianidad. Por otra parte Kaplan (1961:235) hace énfasis en un fenómeno que él denomina “la apertura y disposición para ser conocido por los otros”, que limita la observación participante, ya que afirma, aun cuando quien investiga conviva por un

tiempo prolongado en un espacio, su conocimiento está limitado en parte a la disposición que tuvieron las personas a darse a conocer, por lo que es complicado saber qué es lo que la gente cree de dicho conocimiento o incluso el contexto en el que se dieron ciertas interacciones.

Los procedimientos de observación e interrogación implican que se averigüen, en palabras del autor “muy pocas cosas acerca de mucha gente” (Kaplan, 1961:236), ya que tanto sus participaciones como sus observaciones dependerán de la propia personalidad de quien investiga, de la apertura con la que es recibida, y la disponibilidad de información de su interés, lo cual resulta útil al momento de documentar una cultura, pero no tanto al momento de documentar las particularidades de las personas inmersas en la misma. En contraste, los relatos de vida ofrecen el material ideal para observar las influencias culturales ejercidas sobre el individuo, tomando en consideración su punto de vista particular.

### **Trabajo de campo en contingencia: duelos y modos de adaptación**

Cabe destacar que durante los inicios de la investigación mi intención era la de combinar los relatos de vida con la observación participante, ya que buscaba observar las dinámicas familiares de mis colaboradores, las maneras en las que ellos ejercían su paternidad, su relación de pareja, y su interacción con sus padres y hermanos. Incluso estaba programada una serie de entrevistas a las mujeres más cercanas a ellos. Lamentablemente, el periodo destinado al trabajo de campo en el programa del Doctorado en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) contemplaba desde mayo hasta agosto de 2020, y de enero a septiembre de 2021, y ante las angustias, incertidumbres y precauciones originadas por la Pandemia de COVID-19, fue imposible recuperar ese tiempo para dedicarlo exclusivamente al trabajo etnográfico. Se nos incentivó a modificar el enfoque de nuestra investigación para que nuestra interacción con otras personas se redujera a lo mínimo posible, por lo que la observación participante tuvo que ser prácticamente descartada. Este fue un obstáculo que al final del camino agradecí, ya que durante los meses de encierro tuve la oportunidad de entrar en contacto con otro tipo de material bibliográfico que me hizo replantearme las intenciones con las que estaba incursionando al campo, y me abrió la posibilidad de establecer una relación de mayor confianza

con mis entrevistados, lo cual era una de mis mayores preocupaciones, pues consideraba que el tiempo sería poco y las entrevistas serían insuficientes para lograr lo que yo quería, especialmente porque comparaba mi trabajo con el de tres de los autores que más me inspiran en el trabajo de los relatos de vida: Ruth Behar, Svetlana Alexiévich y Oscar Lewis.

Quizás pecando de inocente, yo tenía la ilusión de que mi tesis lograra en parte lo que ellos habían hecho, establecer relaciones de plena confianza y amistad entrañable con sus entrevistados -en el caso de Alexiévich esa aparente confianza terminó siendo un problema, ya que algunas de las madres de soldados entrevistadas la demandaron por “tergiversar sus palabras” cuando reprodujo fielmente su verdadero sentir ante las decisiones políticas de la Unión Soviética, con todo y que la autora tenía grabaciones de las entrevistas y consentimientos firmados (Alexiévich, 2016)-. La Pandemia de COVID-19 básicamente destruyó esa ilusión.

También me sentía comprometida con otros autores que recalcaban el carácter íntimo de los relatos de vida, como Bertaux, (1989) quien afirma que en realidad, la labor primordial de quien investiga es la de explorar, para después diferenciar, matizar, consolidar y contrastar sus hallazgos, ya que para “restituir las voces de la experiencia humana en toda su fuerza expresiva” (1989:88) debe crearse una relación recíproca con la persona entrevistada, en la que se toma el tiempo para comprender desde dónde existe, y por lo tanto, desde dónde formula sus respuestas.

Yo estaba segura de que en plena emergencia sanitaria sería imposible hacer honor a Bertaux. Sin embargo, mi directora de tesis y una de mis profesoras insistieron en que yo buscara maneras de seguir en contacto con mis colaboradores, ya que ella estaba segura de que el tiempo de encierro haría que ellos quisieran hablar más de sí mismos. Seguí su consejo, y a pesar de muchos obstáculos, como la estricta prohibición que nos impuso el CIESAS para hacer trabajo de campo, los riesgos que implicaba estar en contacto con personas fuera del hogar, e incluso lo que significaría para mi familia un contagio -ya que todos tomaron muy en serio las medidas sanitarias recomendadas- decidí arriesgarme, y programé algunas entrevistas de manera presencial. Una de las razones por las que decidí no recurrir a las entrevistas vía videollamada a menos que fuera absolutamente necesario -como en el caso de Gollum y Légolas, quienes viven fuera de México- fue porque yo cargaba con muchos miedos y prejuicios acerca de lo impersonal de este medio de comunicación. Yo estaba segura de que establecer una relación de confianza con mis entrevistados sería imposible a través de la frialdad de la pantalla, por lo que sería muy complicado para mí encontrar lo que estaba buscando de ellos a través de ese medio. En parte, mis miedos se



confirmaron al conducir mi primera entrevista con Elrond, en mayo de 2020 vía Zoom, la cual estuvo llena de tropiezos, ya que su internet fallaba constantemente y a ratos se desconectaba de la llamada. Él mismo se vio sumamente sorprendido, ya que me aseguró que apenas un par de horas antes había tenido una reunión de casi tres horas por videollamada sin ningún imprevisto. Para mí fue una señal de que las videollamadas definitivamente no serían el camino para conducir mi trabajo de investigación, y en ese momento decidí planear mis entrevistas tomando en cuenta todas las precauciones posibles, como no removerme el cubrebocas, citar a mis entrevistados en lugares abiertos, y sentarnos a una distancia considerable el uno del otro. Por otra parte, estando plenamente consciente del miedo y la angustia que compartíamos en ese momento de incertidumbre, me comprometí a no presionar a ninguno de mis entrevistados para que accedieran a verme en persona, ya que no sabía cuál era su situación emocional, si estaban pasando por un proceso de duelo, o quizás si ya habían vivido contagios y seguían recuperándose de las secuelas. Voy a estar eternamente agradecida con Gandalf, Radagast, Faramir, Elrond y Théoden, quienes tomaron con mucha más tranquilidad la situación extraordinaria que estábamos viviendo, y accedieron con gusto a ser entrevistados en persona durante el complejo periodo de aislamiento por la pandemia. Faramir inclusive me recalcó que su única inquietud era si yo estaría a gusto con la reunión, ya que él, como médico rural, se contagió durante los primeros meses de la emergencia sanitaria, y tanto él como su familia pasaron solo síntomas leves y se recuperaron rápidamente. Una situación similar vivieron Gandalf y Radagast, quienes tienen familiares trabajadores de la salud, por lo que también se contagiaron y se recuperaron rápidamente. Por su parte, Elrond consideró las precauciones que tomé como suficientes para que ninguno de los dos corriera peligro, y tuvimos dos encuentros sin consecuencia alguna para nuestra salud. Finalmente, Théoden me recibió con mucho entusiasmo en su clínica rural, aun cuando nuestra presencia implicaba potencialmente un foco de contagio. Después nos aclaró que en realidad esa actitud relajada provenía del escepticismo con el que su comunidad estaba tomando toda la información acerca de los contagios y sus consecuencias. Durante nuestra visita él nunca usó cubrebocas, ni observé a alguien usándolo en el pueblo, ni siquiera vi que hubiera alguno en las mesas dentro de la clínica o en áreas comunes. Hablamos durante unos minutos del tratamiento herbolario con té de hojas de mango que les recetaba a los pacientes que ya comenzaban a llegar con síntomas de COVID-19, aunque él se negó a llamarle así, y nos recalcó: “aquí no creemos en esas cosas, no hay nada de eso”.

Este escepticismo tendría serias consecuencias, ya que apenas dos meses después de nuestro primer encuentro, una ola de COVID-19 azotó a la población, y entre las personas fallecidas se encontraba la madre de Théoden, una pérdida que, como él y su esposa me confesarían después, fue irreparable para toda la familia. Pero incluso después de lo que vivieron, seguían siendo reticentes a aceptar la existencia del virus, así que, cuando apenas había pasado una semana desde que Théoden se encargó de cuidar a su madre y estuvo en contacto con otros familiares contagiados, me invitó a volver a su clínica para una segunda entrevista. Con todo y que aún me duele haber reagendado la entrevista, ya que estoy segura de que habríamos hablado mucho acerca de lo valiosa que fue su madre en su vida y yo habría podido asomarme en lo que significa para él su relación con las mujeres de su familia, no me arrepiento de haberlo hecho, ya que parte de hacer esta investigación en un periodo de contingencia implicaba priorizar mi salud y la de las personas que amo, por lo que volvimos a encontrarnos un mes después de lo ocurrido, y ahora asumo con cierto dolor haber sacrificado esa información, pero sé que tomé la mejor decisión.

Esto no es lo único que me duele, ya que una pequeña parte de mí sigue convencida de que, de no ser por la emergencia sanitaria, mi relación con mis entrevistados habría sido aún más estrecha, habría tenido la oportunidad de convivir con sus familias, y mi investigación habría sido muy distinta. Mi duelo por ese trabajo que nunca ocurrió estará siempre presente. Sin embargo, mis metas se replantearon por completo ante las circunstancias, y llegué a la conclusión de que, si al menos lograba que mis entrevistados pasaran un rato ameno, si lograba que se olvidaran unas horas de su cotidianidad, y si lograba que ellos conectaran con su historia, observaran desde afuera a la persona que fueron y la que son, si lograba que resignificaran lo que vivieron para convertirlo en un relato y con eso salieran queriéndose a sí mismos un poco más, me daría por bien servida, así que me esforcé en que se sintieran escuchados, que la sesión fuera tranquila, nada inquisitiva, y sobre todo, dejé que ellos decidieran de qué hablarme.

Asimismo, el duelo siempre estará presente por la investigación que no pude hacer debido a la situación de mi estado, mi país, y las propias intersecciones que me atraviesan. Una de las observaciones que he recibido en más de una ocasión es la de la falta de hombres indígenas o campesinos entre mis entrevistados, incluso en alguna ocasión un compañero acusó a mi propuesta de estar demasiado “blanqueada”. La realidad es que, además de todos los impedimentos que trajo consigo la pandemia, fue mucho mayor problema el que yo tuviera que viajar sola por las carreteras chiapanecas hasta las comunidades donde se encontraban otros posibles entrevistados. En el caso

de uno de ellos, un activista de los derechos indígenas, abiertamente me dijo que era imposible recibirme en su comunidad, ya que la violencia estaba desmedida en los alrededores y temía por mi seguridad, sabiendo que yo viajaba sola a hacer muchas de las entrevistas -en otros viajes más largos, mi directora me acompañó amablemente-. Sé que, si la situación en mi país fuera mejor, o tal vez si yo fuera hombre, esas sesiones se habrían logrado y mi investigación estaría mucho más completa. Siempre tendré presentes esas entrevistas que no ocurrieron.

Por otra parte, sería deshonesto de mi parte decir que las circunstancias extraordinarias que trajo la pandemia fueron completamente desventajosas para mi investigación, ya que antes de comenzar mi formación antropológica, tenía muchos problemas para salir de estructuras positivistas que me hacían creer que mi trabajo tendría que consistir en encontrar un común denominador en todos los relatos de vida a recopilar para generalizar a partir de ciertos casos. Sin embargo, durante mi formación doctoral, tuve la oportunidad de comprender que mi labor consistiría en particularizar experiencias. Fenómenos a partir del contexto y de los procesos de subjetivación de mis colaboradores.

Aunque es cierto que todos ellos tienen muchas cosas en común, por ejemplo, que la gran mayoría nació y creció en espacios urbanizados de Chiapas, como San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez o Comitán de Domínguez, que casi todos tienen educación universitaria -y en el caso de Théoden, quien en cuanto a educación formal no terminó la primaria, pero tiene amplio conocimiento como facilitador de salud después de muchos años de aprendizaje en la comunidad zapatista donde vivió por más de 10 años- que todos tienen una relación sólida -aunque poco ortodoxa- con lo espiritual, que casi todos se encuentran en relaciones sexoafectivas de varios años, y que muchos fueron de alguna manera impactados por los grandes cambios sociales que se vivieron en Chiapas con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Mi intención de ninguna manera es comparar sus experiencias de vida, o escribirlas a modo de “receta” para las masculinidades diversas. Más bien, la idea sería reflexionar acerca de la reconfiguración de la subjetividad masculina de los colaboradores de esta investigación, quienes comparten momentos históricos, escenarios geográficos o circunstancias socioeconómicas, con la idea de recabar esas combinaciones específicas y sus resultados en la cotidianidad, incluyendo la interacción con otras personas, ya que como menciona Langness (1974), los relatos de vida usualmente incluyen relatos acerca de la interacción con otras personas, las actitudes hacia los roles que se les asignan o se auto

asignan, las racionalizaciones que llevan a aceptar o rechazar ciertos roles, y lo que estas negociaciones implican en la heterogeneidad de la comunidad.

Asimismo, Spiro (1961: 486) agrega que cuando comenzaron los trabajos interdisciplinarios involucrando a la psicología, lo hicieron de manera que el sujeto no era “estudiable” por sí mismo, sino como representante de una cultura, a la cual veían como una variable independiente para explicar la personalidad. Pero los relatos de vida permiten la posibilidad de que se vea a la cultura ya no como algo que explica comportamientos o posturas, sino a la cultura como algo explicado por los comportamientos o posturas:

“Si enfocamos nuestro énfasis en la personalidad y sus conceptos derivados como nuestras herramientas de análisis centrales, sería imprescindible recoger historias de vida detalladas, precisas y sensibles. Si puede aceptarse que las culturas y/o los sistemas sociales no tienen una existencia propia e independiente -pues su funcionamiento y mantenimiento dependen, en gran medida, de su internalización, ya sea como variables cognitivas o afectivas- en las personalidades de los miembros de la sociedad, y si las instituciones proporcionan medios culturalmente aprobados y/o prescritos para la satisfacción de las necesidades de la personalidad, y éstas, a su vez, suministran las bases motivacionales para la acción de los miembros de la sociedad” (Spiro, 1961:486).

Esto implica que existe cierto carácter recíproco entre la cultura y el individuo, de manera que, por ejemplo, en el caso de la configuración de la subjetividad masculina en mis colaboradores, vivir en un estado caracterizado por la diversidad de religiones, o los movimientos sociales -como el zapatismo, el movimiento de la teología de la liberación, o el feminismo, entre otros- que tienen como parte de sus convicciones el cuestionar constantemente a la masculinidad hegemónica, contribuyó a que ellos mismos reflexionaran sobre sus propios privilegios, y se inquietaran por salir de la hegemonía masculina.

De este modo, afirma Balán (1974) es que el trabajo antropológico se volvió multifacético, ya que se convirtió en una forma de denuncia ante injusticias sociales, como registro para el futuro y como modo de ilustrar o ejemplificar alguna teoría. Asimismo, estos trabajos eran ya de mayor accesibilidad para personas no académicas, debido a que se le consideraba a los mismos como fuente de reflexión y de cambio social.

Esta tendencia que me parece especialmente significativa, debido a que una de mis principales motivaciones para hacer esta investigación es precisamente incentivar la reflexión acerca de las creencias naturalizadas sobre “lo masculino”, sin caer en generalizaciones o determinismos acerca de lo que se “debe ser”. Más bien, como recalca Balán (1974), es necesario que esta y otras

investigaciones se conviertan en una forma de mostrar lo variadas y particulares maneras en que pueden configurarse y reconfigurarse las subjetividades masculinas, sin ignorar las estructuras que las regulan, y conociendo los modos en que las estructuras son significadas en casos específicos. Asimismo, me gustaría retomar la observación de Balán (1974) ya que efectivamente, busco que mi trabajo contribuya como catalizador quizás no de cambio social, ya que eso sonaría excesivamente ambicioso, pero sí de contribuir a las reflexiones alrededor de las maneras en las que nos aproximamos desde los estudios de las masculinidades hacia los hombres.

De acuerdo con el autor, también es importante recalcar la posibilidad de la historia de vida como agente de captación de problemas relacionados con procesos como la migración, la formación de la familia, la urbanización, la industrialización o las revoluciones, las cuales pueden marcar a generaciones enteras, por lo que es necesaria la información longitudinal sobre grupos poblacionales y las estructuras cambiantes en que participan. En el caso específico de mi investigación, el interés se encuentra en las negociaciones y la concepciones de lo masculino en contextos urbanos y rurales de Chiapas, estado que por sus características geográficas e históricas ha implicado que los participantes estén empapados de vivencias como la migración, el levantamiento del EZLN, los movimientos feministas y de mujeres, el surgimiento de religiones protestantes y su perspectiva particular en cuanto a relaciones de género, la influencia de la teología de la liberación en las iglesias católicas chiapanecas, entre otros eventos y circunstancias significativas.

Por lo tanto, asegura Becker (1966) la historia de vida “nos permite formular en forma aguda los aspectos subjetivos que generalmente se dan por supuestos y, más concretamente, dan pie a la comprensión de los procesos subyacentes a toda forma organizativa” (1966:123). Esta afirmación es similar a la que hace Connell (2003) al denominar a cierto momento en los estudios de masculinidades como: “el momento etnográfico”, ya que después de muchos años de teorizar sobre las masculinidades basándose en supuestos generalizados o especulaciones, las y los investigadores incursionaron al campo para darse cuenta de que la masculinidad hegemónica no es una serie de lineamientos en la que los hombres están atrapados y de alguna manera algunos son liberados, sino una estrategia de dominación a la que los hombres acceden con o sin intención y bajo ciertas circunstancias.

Estas actividades, de acuerdo con el autor, están englobadas en tres fases principales de los relatos de vida. La fase exploratoria, analítica y sintética. La primera consiste en comenzar a escuchar de

manera no formal algunos relatos similares a los que se buscan en los relatos de vida, sin que sean necesariamente amplios o complejos, con el fin de recolectar los puntos de partida y rasgos más relevantes de las historias por construir, para después trabajar en otras entrevistas con detalles más específicos. Las primeras entrevistas, aclara Bertaux (1989) no siempre están incluidas en la investigación, pero son de gran ayuda para pulir las preguntas de las futuras entrevistas, evitar que se pierda el hilo de la conversación tan a menudo, y ayuda a elegir los puntos fuertes en los relatos. En el caso del proceso de selección de los participantes en la investigación, efectivamente, hubo un par de entrevistas que decidí no incluir, y mis razones para no hacerlo recayeron más en algunas particularidades que noté durante las narraciones de los entrevistados, por ejemplo, que sus respuestas fueran muy políticamente correctas, es decir, que esos hombres ya estaban empapados de teoría de género y sabían lo que de alguna manera debe ser dicho para ser considerados personas que cuestiona su masculinidad, aunque no necesariamente ese discurso se tradujera en su día a día. Esta tendencia se dio sobre todo en el caso de los hombres que eran recomendados por sus parejas mujeres, mayoritariamente mujeres feministas, por lo que también pude notar cierta tendencia a la “romantización” de parte de estas mujeres a sus compañeros. Entendí perfectamente esa predisposición, yo misma como mujer heterosexual lo he hecho, así que decidí que uno de los pocos filtros para elegir a posibles colaboradores sería la relación que tiene con la persona que me lo está recomendando, y considero que el resultado superó mis expectativas. La siguiente fase, de acuerdo con Bertaux (1989) es la analítica, en la que, como indica su nombre, se reflexiona alrededor de los resultados obtenidos en dos momentos retroalimentados, el de comparar los fenómenos y las reacciones diferentes ante ellos, y el de la formulación de una “teoría” o una hipótesis a partir de los mismos, es decir, el de interpretar y consolidar la propuesta de la investigación.

Esta etapa tiene sus divergencias, especialmente al momento de preguntarnos qué busca la persona que investiga, ya que en algunos casos puede tratarse de analizar ciertos sentidos otorgados a ciertos fenómenos o contextos, o en otros casos, puede tratarse de buscar los procesos, normas y relaciones que estructuran la vida social en la que se encuentra la persona entrevistada. El autor (Bertaux, 1989:88) denomina a este ejercicio como “etnosociológico”, y dentro de sus características se encuentra el de empujar a quien investiga a construir con los testimonios obtenidos una “representación mental” de los procesos de su interés, procesos que serán respaldados en su momento por la teoría.

Una vez que se han delimitado dichas representaciones mentales, es decir, que se han encontrado en varias entrevistas puntos de reflexión en común que pueden ser traducidos como normas, roles, procesos, o efectos de relaciones estructurales, es decir, una vez que se encuentra que algo proviene de lo colectivo y no de lo individual, entonces podría afirmarse que se ha alcanzado un nivel de saturación, es decir, se ha encontrado lo social expresado a través de las voces individuales, por lo que es factible pasar a la etapa expresiva de la investigación.

Esta etapa es de redacción, y Bertaux (1989) recomienda salirse de lo “constreñido” de los métodos de investigación tradicionales, para que se escuche el entusiasmo, la curiosidad y la vitalidad en la escritura, que se atiendan las argumentaciones teóricas con extractos de las entrevistas no a modo de “comprobar” lo dicho, sino a manera de ilustrarlo, y que se enfrente a la temida “hoja en blanco” sin miedo a que las propias historias de vida terminen dispersas en pequeños pedazos dentro de la investigación, ya que “el relato constituye pues, en general, una totalidad significativa- no se puede decir lo mismo de cada existencia vivida” (1989:94).

Finalmente, el autor destaca que quien investiga no debe buscar hacer relatos completamente fieles y auténticos de experiencias vividas, ya que los relatos de vida deben ser vistos como herramientas para proponer ideas sobre lo social (o en el caso que me concierne, sobre lo antropológico), pero salirse del “cientificismo” y utilizar la fuerza expresiva para hacer honor a los relatos obtenidos no a través de su “veracidad” sino a través de las ventanas que abren hacia las vivencias cotidianas.

Por otra parte, Gayla Frank (1979) afirma que un error muy común de quienes investigan relatos de vida es el de creer que la narración es evidencia por sí misma de lo que intentan comprobar, ya que buscan que “el narrador hable por sí mismo”, y prefieren escuchar sin interpretar. Sin embargo, los relatos de vida siguen siendo muy cercanas al mundo “pre-científico”, y esto, aunado a la falta de interpretación, tiene como resultado su fama de poco rigurosas.

De acuerdo con la autora, hasta ese momento se había concebido a la historia de vida como una representación fiel y objetiva de la vida del informante, sin tomar en cuenta que la misma se encuentra enmarcada por la posibilidad de hacer inferencias o sacar conclusiones propias de lo que “en realidad” vivió el sujeto, en contraste con lo que narró, lo cual significa que se cae en una paradoja, ya que el uso de la historia de vida para fines científicos implica análisis y abstracción de los datos obtenidos, sin embargo, la naturaleza de esta técnica de ser “evidencia por sí misma”(Frank, 1979:72), implica que encontrar formas de analizarla resulte muy complejo.

Esta complejidad, explica la autora, se manifiesta con más claridad porque es muy sencillo que el lector compare la historia de vida con su propia experiencia, ya sea que el lector sea científico social o no, por lo que es fácil caer en la falacia de que la propia experiencia es más que suficiente para interpretar la narración de alguien más:

“El material puede ser leído de manera que se le dé respuesta a la pregunta ¿’De qué manera esta persona es o no es como yo?’ En algún nivel de conciencia, las biografías probablemente son leídas, absorbidas e incluso juzgadas en contraste con la propia vida del lector, un contraste que puede reflejar la gran accesibilidad y popularidad que tienen las historias de vida para lectores de cualquier nivel de entrenamiento intelectual” (Frank, 1979:73),

De acuerdo con la autora, este atractivo para el lector implica un segundo nivel de significado, ya que es muy común que al leer una biografía o un relato de vida, la lectora o lector utilice sus cuestionamientos sobre la similitud del sujeto con uno mismo como marco de interpretación, tendencia que se agudiza si tomamos en cuenta que la conciencia, aunque ha sido vista como una amalgama de pensamientos internos, en realidad debería ser considerada como todo el modelo que le da estructura y significado a la existencia, la percepción, la comprensión y las acciones de una persona. Frank (1979) ahonda en esta reflexión al afirmar que una de las grandes estructuras de la conciencia es la del sentido de la otredad, o como ella le denomina, el punto de posición cero, o el “aquí”, noción que todas las sociedades tienen a través de las relaciones de parentesco que pueden ser conceptualizadas como “redes” que se propagan en el espacio y el tiempo iniciando por el propio ser. Los familiares son etiquetados como “cercaños” o “distantes”, y dependiendo de esta etiqueta, o de la distancia, sus derechos y obligaciones morales son distintas. Quienes estén más cerca del punto inicial del propio ser, tienen más derechos y responsabilidades. Cada uno de nosotros operamos desde el punto “aquí” en relación con otros, calculando relaciones sociales en algo que la autora denomina “metáforas espaciales”, ya que ese “aquí” se encuentra en constante cambio dependiendo del contexto, ya sea uno mismo, una misma familia, una misma comunidad, hasta una misma nación. Por lo tanto, afirma Frank (1979), cuando decimos que entendemos a otra persona, nosotros tomamos momentáneamente lo que percibimos de ella, es decir, abandonamos el “aquí”, nos transportamos a la posición de la otra persona, la tomamos y la hacemos propia. De este modo, el lector ya tiene cierta noción de la otra persona.

Asimismo, Puyana y Barreto (1994) agregan que los relatos de vida surgen de una relación “dialógica” entre subjetividades que se encuentran llenas de experiencias vitales, emociones y



temores, y también quien entrevista, les asignará otros sentimientos, perspectivas y vivencias al momento de analizarlos, por lo que es de vital importancia que exista una actitud empática, que se propicie un ambiente fértil para la libre expresión de ideas. Esta noción nos retorna a la reflexión inicial acerca de la historia de vida como un documento que puede ser comprendido por sí mismo en contraste con uno que debe ser interpretado por quien investiga. En el primer caso, el texto es visto como el relato de una persona, el cual evidencia lo que quien investiga intenta comprobar o documentar en la investigación. Sin embargo, en lugar de convertirse en un ente aparte, con una serie de experiencias propias que la persona que investiga ni siquiera logra imaginarse, el sujeto se convierte en una especie de alter ego, una versión simplificada que responde a las necesidades de la antropóloga/o, las cuales usualmente consisten en documentar hasta qué extensión, y de qué formas precisas, ciertas estructuras le dan forma a la vida de un individuo.

Así, Frank (1979) nos invita a preguntarnos ¿Los relatos de vida representan experiencias “reales”? ¿Nuestras inferencias acerca de las mismas tienen fundamentos sólidos? Es necesario examinar nuestras expectativas acerca de lo que una persona es (como en el caso de mi investigación, mis expectativas acerca de las formas en que mis colaboradores viven a diario su masculinidad), si pretendemos entender otras vidas.

Esta autovigilancia es clave en el trabajo de los relatos de vida, especialmente en el campo de las ciencias sociales interpretativas, ya que una de nuestras ambiciones principales debe ser la de descubrir la influencia de nuestro propio concepto de una persona, ya que nosotros mismos estamos situados en un contexto específico.

Frank (1979) nos advierte que una tendencia de las investigadoras e investigadores es asumir que existe algo cercano a “la verdad” en la etnografía, es decir, que cuando obtenemos información, creemos que son relatos reales de sucesos reales, o puros, libres de influencia. En otras palabras, tendemos a recolectar información acerca de otras personas como si hubiera un mundo que siempre está ahí, inamovible, disponible para cada quién de la misma manera, siempre dispuesta a ser documentada. Sin embargo, la misma influencia de quien investiga siempre estará presente en el material obtenido de quienes entrevista, lo cual desdibuja la distinción entre realidades “objetivas” y “subjetivas”.

Saltalamacchia (1987) hace una advertencia similar, ya que afirma que el propio dato, sin importar de cuál es su fuente, carece de realidad absoluta, debido a que está estructurado por la realidad específica de su fuente. Para otorgar un dato, ya sea de manera oral o escrita, primero es necesario

que el mismo pase por un proceso de asignación de sentido, de análisis, y de reducción, por lo que siempre será una construcción subjetiva. En cambio, afirma Saltalamacchia (1987) lo que debe atenderse minuciosamente es la manera en la que quien informa llegó a ese dato, ya que al hablar de su propia vida, eso que se considera “real” se quedó en su memoria.

Por su parte Ricoeur (2006) reflexiona sobre la falsa dicotomía entre lo narrado y lo vivido, la cual él denomina como la paradoja de la historia que se narra y la vida que se vive, tras lo cual aparentemente se abre una separación entre la ficción y la vida, pero que se vuelven uno al tomar en cuenta varios elementos, como el hecho de que la ficción también puede ser vivida, ya que su composición no se encuentra en el texto, si no en el acto de ser leída, y en la forma en la que el lector reconfigura su vida gracias a ella. Por lo tanto, el significado de un relato sale a la luz cuando se mezclan el mundo del texto y el mundo del lector, y además, las historias al narrarse, se viven en la imaginación.

Asimismo, la vida es un simple fenómeno biológico en el espacio-tiempo, hasta que ocurre su interpretación, en el cual la ficción actúa como mediadora, ya que lo vivido es una mezcla de la acción y lo que se sintió durante la misma, y para ordenar esa mezcla, es necesario recurrir al relato.

Por lo tanto, explica el filósofo, si la ficción se completa cuando la agregamos a nuestras vidas, y si la vida no puede llamarse tal hasta que es ordenada para ser narrada, entonces una vida existe por y para ser narrada, y gracias a las variaciones imaginativas que le hacemos a la misma, es que nos quedamos en equilibrio constante entre ser un constante cambio y ser un verdadero yo. Así, no podemos decir que tenemos una esencia que nunca va a cambiar, porque sí cambia, a través de la forma en la que procesamos nuestras experiencias de vida, por lo que las claves en el espacio tiempo, las experiencias y nuestras reacciones a las mismas, nos anclan y evitan que nos volvamos un continuo.

Alexiévich (2019) constata esta tendencia al escuchar las narraciones de mujeres que participaron en la Segunda Guerra Mundial, a quienes se refiere como narradoras extraordinarias, ya que “el ser humano se ve a sí mismo con claridad desde arriba y desde abajo (...). Los recuerdos no son un relato apasionado o impasible de la realidad desaparecida, son el renacimiento del pasado, cuando el tiempo vuelve a suceder. Recordar, sobre todo, es un acto creativo. Al relatar, la gente crea, relata su vida. A veces añaden alguna línea o reescriben.(...) A menudo se ha de recorrer un

largo camino, avanzar con rodeos. Con una entrevista no basta, hacen falta muchas. Así trabaja un retratista insistente” (Alexiévich, 2019:26).

Behar (2009) a su vez, reflexiona sobre el hecho de que su informante, su comadre Esperanza, estaba segura de que cuando las personas en Estados Unidos leyeran su historia, no la creerían, y pensarían que le mintió a la autora. Sin embargo, esta última señala que los relatos de vida tienen una naturaleza ficticia o narrativa, porque en realidad no existe una visión “verdadera” de una vida, sólo hay historias contadas sobre la misma.

La antropóloga nos recuerda que los relatos de vida, además de ser método científico de las ciencias sociales “son historias para ser contadas (...) para crear vínculos entre desconocidos, para sanar las heridas, para cruzar fronteras, para transformar el desespero en esperanza, para encantar al desencantado” (Behar, 2009:34). Por ello, de acuerdo con Mintz (1973) es necesario que quien investiga siempre aclare desde qué postura está haciendo su investigación y escuchando a los entrevistados, para que quienes lean tengan una idea más clara al momento de interpretar a la persona que está narrando su historia de vida. Esta aclaración puede surgir en forma de formulación de preguntas, interpelación de situaciones, entre otras prácticas que hagan explícita su presencia en el trabajo. En el caso específico de esta investigación, el objetivo siempre fue mostrarle a quien lee de qué maneras, en qué circunstancias y contextos, se configuran y reconfiguran las subjetividades masculinas de mis entrevistados, es decir, me interesa narrar los procesos bajo los cuales lo masculino se encuentra en constante negociación y reconfiguración dependiendo de situaciones específicas, de experiencias vividas, de aprendizajes y de diversas motivaciones.

Por otro lado, Behar (2009), retoma el llamado “problema de Arthur Munby”, un intelectual de la época victoriana que tenía a una trabajadora llamada Hannah Cullwick, a quien fotografió en varias ocasiones mientras ella se encontraba en actividades cotidianas, y a quien le pidió que escribiera diarios sobre su rutina, para conocer más sobre su vida, tan distinta a la del jefe. Desde una perspectiva feminista, afirma Behar, el problema estuvo en que nunca se hizo esa historia de vida con la conciencia de la relación jerárquica entre Arthur y su trabajadora doméstica, error que las mujeres no debemos cometer, ya que tenemos el deber de no explotar a nuestras informantes para nuestro propio beneficio, y siempre recordar a quienes leen que la narración está atravesada por la forma en la que nosotras decidimos narrarla.

Frank (1979) da un paso más adelante al afirmar que todos los relatos de vida deben ser consideradas “doble autobiografía” ya que las experiencias personales de quien investiga son el catalizador de las narraciones del sujeto.

Por otra parte, Behar (2009) ahonda en la relación entre quien investiga y el sujeto al afirmar que aún es poca la discusión acerca del porque iniciamos la labor de investigar:

“Necesitamos hablar de por qué llegamos a tomar la pluma, pulsar la computadora, asumir la autoridad para opinar y para crear textos. Cuando Clifford Geertz escribe sobre ‘la pesada responsabilidad de la autoría’, o James Clifford sobre la ‘autoridad etnográfica’, ninguno señala que la autoría para muchos de nosotros no es un privilegio que obtenemos al nacer, sino que lo alcanzamos, con frecuencia torpemente, con frecuencia dolorosamente, con frecuencia mediante un proceso de autonegación y traición; ninguno señala que la autoría es un privilegio constituido por el género, la ascendencia sociohistórica, los orígenes sociales, o en los últimos tiempos, las diásporas sociales de los antropólogos que escriben los libros” (Behar, 2009:417).

Behar (2009) reflexiona sobre el hecho de que en muchos casos y por distintas razones, en nuestro papel de antropólogas elegimos omitir nuestros orígenes y enfocarnos en temas que estén lo más lejos de nosotras posible, como comunidades con campesinos, mineros, cazadores, vendedores ambulantes, trabajadores de maquilas -o en mi caso. hombres que reconfiguran su subjetividad masculina-, pero al volver a nuestras realidades usualmente nos enfrentamos a otro mundo, por lo que tenemos la enorme responsabilidad de fungir como “traductoras” de los testimonios que recolectamos, de manera que la traducción no le sea “robada” a quien nos la proporcionó.

Por ello, la autora (Behar, 2009) recomienda, desde su propia experiencia como hija de migrantes cubanos en Estados Unidos, que las investigadoras reclamemos nuestra propia marginalidad en la academia para lograr hacer nuestras investigaciones desde la misma, pero ya no en beneficio de las élites, sino de políticas que amplíen las posibilidades de hacer antropología libre de rigidez. Esto implica que una se convierte en etnógrafa, pero no para hablar de forma autoritaria, sino para poner sobre la mesa las constantes contradicciones en las que vivimos, como en mi caso, el de ser una mujer blanca mestiza pero que constantemente es tratada con los privilegios que conlleva el vivir en el segundo estado con mayor población indígena.

Esta recomendación me movió profundamente, ya que me recordó a mi primer encuentro formal con los Estudios de Género, el cual ocurrió al inicio de mis estudios en la Maestría en Estudios Culturales, en la Universidad Autónoma de Chiapas. Este espacio académico fomenta la reflexión alrededor de las propias creencias, rituales y vivencias, con lo que comencé un recorrido personal hacia mi forma de relacionarme con las mujeres y con otros hombres, con lo que reflexioné acerca

de los mismos actos de misoginia internalizada que me llevaron desde siempre a relacionarme casi exclusivamente con hombres. Me encontraba tan familiarizada con ese tipo de amistades que yo ya sabía el tono de voz que debía utilizar, las frases que debía decir, las gesticulaciones que debía utilizar y los temas que debía tratar para ser aceptada entre ellos, y siempre funcionaba. Ahora me pregunto hasta qué punto todo este aprendizaje me ha servido para establecer una relación de confianza con mis entrevistados.

A partir de ello, me intrigó lo profundamente ricas en rituales que son las relaciones humanas, y de cómo tenemos tan interiorizados estos rituales que apenas y los notamos, por ello decidí escribir mi tesis de maestría acerca de las representaciones sociales alrededor de ser hombre entre los estudiantes de mi facultad, la Facultad de Humanidades de la UNACH. Más adelante, al continuar trabajando en proyectos relacionados con las masculinidades y con los llamados “rituales de fraternidad”, me encontré con vastos estudios acerca de la mutilación emocional en los hombres y su relación con el alcoholismo, tema que me también me conmovió, al ser hija de un hombre alcohólico que ha repetido el ya tan conocido patrón de los hombres alcohólicos: sacar lo peor de sí mismo a la luz durante el estado etílico y perderlo todo en consecuencia. Mi padre fue emocional y financieramente ausente, pero sigue presente en mi vida, por lo que he podido ser testigo principal de su deterioro físico debido al alcohol, y he tenido la oportunidad de observar su negación a la atención médica gracias a la actitud propia de la masculinidad hegemónica de esperar “hasta que el cuerpo aguante”.

Por otra parte, aunque personalmente nunca me he encontrado envuelta en una relación físicamente violenta, sí he estado en contacto con suficiente información al respecto como para saber que la violencia en las relaciones de pareja no son una excepción, sino la regla, y todas estas actitudes se encuentran normalizadas tanto por hombres como por mujeres. La llamada cultura de la violación y de la discriminación sigue encontrándose impregnada en el imaginario colectivo, afirmación que tengo el valor de hacer gracias a la observación en conversaciones tanto reales como virtuales (a través de redes sociales) entre personas al tocar un tema relacionado con la violencia de género. Mujeres y hombres justificando una violación, hombres burlándose de hombres golpeados, de hombres asesinados, hombres sexualizando a niñas, y un largo etcétera.

Asimismo, una persona muy cercana a mí fue violada cuando era niña, y de acuerdo con datos del INEGI, ella forma parte de la estadística nacional que revela que es la situación de una de cada tres mujeres en México. Me duelen profundamente estos números porque estoy segura de que, si

al menos no todas las mujeres hemos sido violadas, sí todas las mujeres conocemos a una mujer que lo ha sido. Y si seguimos otros estudios que hablan de que casi 70% de las mujeres violadas conocían a su violador, estamos hablando de una pandemia mucho más grave y mucho más larga que la que vivimos en 2020, estamos hablando de una red de comunidades que protege a los violadores.

En el caso de mi conocida, ella le comunicó a su familia lo ocurrido, y todos optaron callar para proteger al violador. Asimismo, la matriarca de la familia, mi abuela materna, en su juventud también cobró favores y ocupó todos los recursos posibles para que un familiar muy cercano a ella saliera de la cárcel sólo tres años después de haber sido aprehendido por asesinar a su pareja sentimental. Impunidad ejercida por una mujer, que fue incapaz de empatizar con la víctima y eligió ver libre a su querido pariente, quien ahora goza de una vejez tranquila y feliz. ¿Con cuántos hombres así convivimos a diario? ¿Cuántas mujeres siguen ayudando a encubrirlos?

Esa es mi preocupación principal, la existencia de un sistema que permite que sólo 2% de los violadores terminen en la cárcel, las familias que los protegen, las sociedades que no les creen a las mujeres. Es por ello que necesito profundizar en la vivencia masculina, para descubrir cuál es la serie de creencias que llevan a los hombres a vivir su masculinidad de manera alternativa a lo establecido por la masculinidad hegemónica. Mi interés es conocer los relatos de vida de hombres que existen en la resistencia, en la concesión, en la negociación, pero sobre todo, en la empatía.

Por otra parte, ha sido difícil para mí confrontarme con las formas en las que uso mi privilegio para mi propio beneficio. Con todo y lo que implica ser mujer en un país tan machista como México, estoy plenamente consciente de las puertas que se me han abierto gracias a los procesos de racialización que yo vivo, los cuales, gracias a mi blanquitud, implican ventajas en muchos sentidos, especialmente en contraste con la discriminación racista que viven otras personas. Anzaldúa (1998) ahonda en esta reflexión al abogar por la apropiación política de la palabra “prieta”, que históricamente ha sido utilizada para discriminar a las personas, y que fue utilizada contra ella para demeritar su valor y sus capacidades, utilizada por su propia familia, sus amigos, sus compañeras y compañeros de trabajo, y su comunidad. Desde su nacimiento como ciudadana estadounidense con ascendencia mexicana, la autora denuncia que le fueron arrancados su identidad y su voz cuando su familia se negó a enseñarle español a manera de ocultar su ascendencia, lo cual es una muestra de que el racismo no es solamente “un fenómeno blanco”:

“Los blancos son ‘los meros meros’ y se cagan sobre el resto de nosotros cada día de nuestras vidas. Pero lanzar piedras no es la solución. ¿Le damos al opresor/ladrón las piedras que nos lanza? ¿Cuántas veces nosotros, la gente de color, ofrecemos el cuello al machetazo? ¿De qué manera dejamos que nos amarren las manos? ¿Nos tapamos nosotros mismos las bocas con nuestra resignación de ‘dios lo manda’? ¿Cuántas veces nos negamos a nosotros mismos antes de que cante el gallo, nos deshacemos de nuestros sueños y los pisoteamos en la arena? ¿Cuántas veces fallamos al no darnos ayuda uno al otro para subir los escalones? ¿Cuántas veces hemos dejado que otros carguen con nuestra cruz? ¿Dejaremos que nos crucifiquen una y otra vez?” (Anzaldúa, 1998:138)

Más adelante, Anzaldúa afirma que su “prietez” es una herramienta de posicionamiento para que otras personas que viven situaciones similares se reconozcan y se unan en contra de los sistemas racistas, hetero, patriarcales y capitalistas, proceso que debe iniciar con una profunda introspección, ya que al reconocer las propias encarnaciones de la opresión, es decir, las maneras en las que nosotros en la cotidianidad legitimamos y reproducimos el sistema que nos oprime, lograremos recrear en nuestras comunidades otras formas de convivencia.

Considero que, en buena parte, mis colaboradores han pasado por estas introspecciones, debido a que han vivido y viven constante discriminación por su color de piel, lo cual responde a la lógica racial que indica que la blanquitud es inherente a la pertenencia a clases socioeconómicas elevadas. Por ello, a las personas de piel morena se les relaciona con personas indígenas, y por lo tanto, de categoría social más baja, lo cual se traduce en discriminación racista en la cotidianidad (Mejía Núñez, 2022). Sin embargo, han sabido reconocer los momentos en los que ellos mismos reproducen los sistemas racistas, patriarcales o heteronormados, y trabajan activamente en evitarlo. Finalmente, me gustaría cerrar esta reflexión con una cita de una de las escritoras que más me ha inspirado en esta labor antropológica, Svetlana Alexiévich, quien, como periodista, ha dedicado su vida a recopilar las voces de las personas comunes, muchas veces marginadas: “Y, sin embargo... ¿qué idioma hablamos con nosotros mismos, con los demás? Por eso me gusta el lenguaje oral, no le debe nada a nadie, fluye libremente. Todo está suelto y respira a sus anchas: la sintaxis, la entonación, los matices, y así es como se reconstruye exactamente el sentimiento. Yo rastreo el sentimiento, no el suceso. Cómo se desarrollan nuestros sentimientos, no los hechos.” (2016: 29)

## **Panorama de los estudios de las masculinidades desde las distintas ideas de la experiencia masculina**

En este subapartado pretendo hacer un recorrido sobre las distintas posturas y puntos de partida que atraviesan a los estudios de las masculinidades, esto con el fin de reflexionar alrededor de los principales intereses de las y los autores, así como los énfasis y los posicionamientos académicos y políticos desde los cuales, hasta ahora, se ha construido este conocimiento.

Los estudios de las masculinidades, desde sus inicios en la década de 1980 como rama de los estudios feministas de género (no a modo de contrapeso sino de complementación), se dedican a indagar y analizar los roles sociales y distintos significados, performatividades, encarnaciones y vivencias de las masculinidades. Usualmente en un recorrido que desemboca en la reconstrucción de lo que hasta ese momento había sido considerada una opresión sistemática, estructural, lineal e inamovible de los hombres hacia las mujeres, como se presenta con los siguientes autores.

Raewyn Connell (1987) fue una de las primeras autoras en estudiar las variadas formas en las que existe esta tensión entre el espacio privilegiado de ser hombre (como grupo social), y el alto precio que se paga por encontrarse en el mismo; ya que no todos tienen asegurado dicho privilegio, por lo que es necesario contar con ciertos comportamientos, valores y actitudes para tenerlo. De acuerdo con lo que ella misma relata (Connell, 2005) su primera incursión hacia el análisis de lo que ahora se le denomina “estudios de las masculinidades” se dio en 1982, en su ensayo “Clase, patriarcado y la Teoría de la Práctica de Sartre”. El objetivo de dicho ensayo era analizar una de las publicaciones más reconocidas de Jean Paul Sarte denominada: “Crítica de la razón dialéctica”, especialmente en cuanto a la teoría de la práctica; ya que de acuerdo con la autora, aunque la misma sí nos proporciona un punto de partida adecuado para entender al sistema patriarcal y a las clases sociales, no contribuye a que entendamos ambas como una unidad de sistemas de relaciones que se legitiman en prácticas cotidianas, y para ahondar en ello pone varios ejemplos sobre cómo concebimos ambos sistemas en las ciencias sociales.

Es durante este ejercicio que nos encontramos algunas reflexiones sobre el papel de los hombres en cuanto a los debates sobre género, ya que la autora afirma que, desde el inicio, se habla de dos tipos de relaciones similares: relaciones de producción en el caso del capitalismo y relaciones de reproducción en el caso del patriarcado; y es común analizar ambas en cuanto a las maneras en las que unas legitiman a las otras. Sin embargo, la autora nos invita a preguntarnos si al concebir las prácticas como algo cotidiano no estamos también convirtiendo a los practicantes en reproductores



pasivos de las mismas, y esta idea aunada a determinismos biológicos, legitima las desigualdades de género con argumentos aparentemente académicos.

Asimismo, Connell reflexiona sobre las categorías sociales “mujer” y “hombre” como normalizadas gracias a una lógica externa, en este caso, la biológica. Pero al momento de analizar sus prácticas de legitimación, nota que muchas no tienen nada que ver con lo biológico, especialmente en los que ella denomina actos de negación o prácticas que crean solidaridad con un género y rechazan otro, al respecto menciona:

“Existe un esfuerzo continuo para sostener la definición social de género, lo cual es necesario precisamente porque la lógica biológica no es suficientemente fuerte como para sostenerla por sí misma. Por lo tanto, masculinizamos algunas prácticas y feminizamos otras. Y esto implica formas de represión que en muchas ocasiones incluso van en contra de los indicadores biológicos. Las niñas pre adolescentes, por ejemplo, aunque son más fuertes y grandes que los niños en las escuelas, son vistas como más frágiles y débiles” (Connell, 1982:316).

Otras prácticas similares pueden observarse al momento de hacer diferenciaciones entre los mismos cuerpos “biológicamente iguales” de los hombres, ya que a algunos se les califica de hiper masculinos y a otros de afeminados, y se humilla y oprime a estos últimos. Por ello, Connell afirma que el género es mucho más complejo que una simple categoría otorgada por caracteres biológicos; ya que está en constante re-construcción y es internamente contradictorio, es decir una “relación en movimiento” entre varios tipos de prácticas. Pero, lo que debe ser observado de las mismas no es el por qué existen, sino la realidad en la que existen; su historia, sus dinámicas siempre cambiantes, y el hecho de que es posible combatirlos, por lo que la autora sugiere que veamos al género (y a la clase) como “estructuras históricamente compuestas cuya unidad es endeble, y se sostiene por poco más que su propia lógica de desarrollo” (1982:317). Finalmente, su trabajo da cierre al afirmar que tanto el sistema capitalista como el patriarcal son formas de estructuración que se legitiman en los mismos tipos de prácticas, -lo cual es una buena noticia-, ya que al tener los mismos patrones de relaciones, es posible observarlos para combatirlos, no solo para narrarlos y legitimarlos.

El trabajo antes mencionado, de acuerdo con lo narrado por la autora (2005), sirvió como parteaguas para involucrarse con más interés en aproximaciones teóricas de lo masculino, espacio en donde tuvo la oportunidad de trabajar con activistas y teóricos gay, enfocados en las disidencias

sexuales para la construcción de una “nueva sociología de la masculinidad” (Carrigan, Connell y Lee, 1985), y a partir de ahí surgió uno de sus libros más significativos: *Género y Poder* (1987). La principal premisa de este libro es reflexionar sobre el carácter fundamentalmente social del género, tomando en cuenta las dificultades y las polémicas surgidas del análisis de sus relaciones. Aunque dicha publicación aún no está dedicada completamente al análisis de las masculinidades; sí se menciona en la introducción que, una de las intenciones de la autora es resaltar la falacia de los llamados “movimientos de los hombres”, surgidos un par de años atrás, los cuales afirman que ellos están tan oprimidos como las mujeres. Aunque ella misma afirma que esa “es una falsedad”, también puntualiza que especialmente los hombres heterosexuales viven con enormes ventajas en las estructuras sociales, pero vienen con un precio muy grande, como el que su género resulte un factor de riesgo para mujeres, niñas y niños, para otros hombres, y para sí mismos (De Keijzer, 1997); sobre lo cual valdría la pena reflexionar, no a modo de justificar actos violentos sino de entender, las muchas aristas dentro de un sistema violento.

Asimismo, menciona a esos hombres que, en contraste, reconocen las injusticias en las que viven otras personas y no están cómodos con su propia posición privilegiada, gracias a su involucramiento en otros movimientos sociales, o su relación con mujeres feministas. Sin embargo, reconoce que el interés colectivo de los hombres heterosexuales -yo agregaría blancos- es la preservación del sistema existente, el que más les beneficia; por lo que habría que mostrarles las razones por las que a ellos también les beneficiaría desafiar al sistema patriarcal. Por lo tanto, es el trabajo de las y los investigadores en relaciones de género resaltar el carácter cambiante de las relaciones y prácticas de género, para así concebir con mayor facilidad proyectos colectivos de reconstrucción.

Vale la pena mencionar que, al momento de la publicación de este libro, Connell aún no había acuñado el conocido concepto de “masculinidad hegemónica”, pero sí, menciona que desde 1976, tenía pensada una idea acerca de lo que podría ser “sexualidad hegemónica”, al momento de discutir los puntos en común entre el socialismo y el feminismo. Lo que sí logra este libro es plantear la posibilidad de la existencia de múltiples masculinidades (tendencia que será retomada en abundantes trabajos sobre los hombres) y pone sobre la mesa la necesidad no sólo de incluir a los hombres heterosexuales en la lucha por la equidad, sino la de narrar sus experiencias y analizarlas con perspectiva de género. Asimismo, este libro hace un recorrido que inicia con datos duros acerca de las distintas inequidades de género; continúa reflexionando sobre varias teorías

presentadas y, concluye con posicionamientos políticos y retos para el futuro académico de los estudios de género.

Aunque me gustaría hacer un recorrido más completo de los trabajos de Connell, en este espacio me centré en sus investigaciones más significativas. Por lo que, de su primer libro (en 1987) paso al segundo, denominado *Masculinities*, el cual de acuerdo con sus propias palabras (2005) es el más importante de su carrera. Este libro, publicado en 1995, atiende la necesidad, que planteó en *Género y Poder* (1987), sobre hacer más trabajo empírico con hombres, ya que en aquel entonces los mismos aún eran incipientes; por lo que relata los resultados de su trabajo con tres tipos distintos de hombres. Los primeros son denominados por ella como hombres “no proveedores”, es decir, hombres que por precariedad laboral, inestabilidad en los empleos u otras razones, no contribuyen con las necesidades económicas de sus hogares. El segundo grupo es de hombres que fueron criados, viven o trabajan con mujeres feministas. Y el tercer grupo es de hombres gay que viven su sexualidad abiertamente. La intención del trabajo con ellos fue documentar sus experiencias, narraciones y expectativas a partir de los procesos de cambio que están viviendo tanto en sus propias vidas como alrededor de ellos, con la popularización de movimientos feministas, las crisis económicas, los movimientos en favor de la comunidad Lésbica, Gay, Transexual, Transgénero, Travesti, Intersexual y Queer (LGBTTTIQ), las guerras, entre otros.

Vale la pena recalcar que la autora se inclina por una forma específica de reflexionar alrededor de los datos etnográficos que comparte, agregando a las lecturas sociológicas conceptos psicoanalíticos, como el apego a la madre en ciertos hombres (el cual ella nombra “apego edípico”) y las consecuencias del desapego a ella en sus relaciones románticas; o la relación directa de la falta de figura paterna con los conflictos con la propia masculinidad; ambas conexiones que ya han sido cuestionadas en trabajos posteriores con los hombres. Pero, uno de los datos más rescatables de este trabajo es el de la situación socioeconómica de los hombres; su autopercepción como proveedores; y las crisis económicas y militares que ocurrían en sus países, a modo de puntualizar las constantes intersecciones entre lo marco y lo micro, lo global y lo individual. Más adelante, este libro le dedica un capítulo a las investigaciones que teorizaron la vivencia masculina antes de que los estudios de masculinidades existieran, al menos desde el punto de vista occidental, y una de sus aportaciones más importantes en el último capítulo, en el que invita a los lectores a proponer estrategias que contribuyan a la equidad de género con apoyo de los estudios de masculinidades.

En dicho apartado se abordan las circunstancias socioeconómicas que de alguna forma han “empujado” a los hombres a reflexionar sobre la equidad de género ámbitos específicos. Aunque, en contraste, otras formas de ejercicio del poder de los hombres se mantienen, incluso en aumento, como en el caso de las inequidades relacionadas al tiempo de trabajo; lugares de poder organizativos en empresas e instituciones; brecha salarial, responsabilidades domésticas, violencia de pareja, responsabilidad afectiva, entre otros. Connell retoma a Godenzi (2000) para afirmar que la violencia masculina manifestada en los espacios mencionados no es una excepción, es decir, no es una patología individual; sino una consecuencia lógica de las formas en las que el privilegio colectivo se transforma. Asimismo, otra de las consecuencias lógicas de esta transformación son las áreas en las que los niños y hombres se encuentran en desventaja, como en cuanto a las estadísticas de mortandad, de heridas, de ciertas enfermedades, encarcelamientos, asesinatos, suicidios, entre otros, aunque la autora aclara que se trata, de nuevo, del “precio a pagar” por los privilegios de los hombres (Promundo, 2010. De Keijzer et. al. 2022). Un excelente ejemplo de dicho precio a pagar son los datos arrojados por Equimundo (2022), organización que afirmó en su más reciente estudio global sobre las vidas de los hombres, que 61% de ellos viven en depresión constante, 38% reportó haber vivido en un hogar en el que su padre tomaba todas las decisiones, y uno de cada dos ha vivido al menos un evento de violencia en su vida. (Promundo, 2022).

Otra de las intenciones de este capítulo busca poner sobre la mesa la situación de las políticas de masculinidades a una escala global, en la cual es posible encontrar una forma relativamente homogénea de masculinidad hegemónica, es decir, mundialmente existe cierta forma de ser hombre que acuerda, organiza y legitima la dominación de los hombres en el orden de género. Sin embargo, las redes de comunicación entre grupos feministas y el paulatino acceso de las mujeres feministas a círculos de poder ha contribuido a la popularización de los ideales feministas, y los cambios ya se notan en acciones como: la denuncia de organizaciones sexistas basadas en redes de poder masculino; la disrupción de identidades sexuales que le dieron paso a políticas Queer; o las imágenes en los medios de comunicación de mujeres líderes, superheroínas, presidentas, o de hombres encargados de las labores del hogar, ejerciendo paternidades responsables, entre otros iconos populares. Finalmente, la aportación más importante de este libro seguirá siendo la de acuñar por primera vez el concepto de *masculinidad hegemónica*, el cual han retomado la gran mayoría de académicas y académicos de las masculinidades, y ha significado investigaciones mucho más sólidas y enriquecidas en esta área.

En este sentido, Amuchástegui (2009) la define como el modo de vivir la masculinidad, que intenta ilustrar los significados de ser hombre a través de discursos y prácticas sociales específicos, sin tomar en cuenta que los hombres tienen distintas experiencias para la construcción de su identidad, y que constantemente manifiestan formas de resistencia a ese molde impuesto. Por su parte, De Keijzer (1997) la define como un conjunto de valores, funciones y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada. Para el caso de México y América, explica el autor, existe un esquema culturalmente construido, en el que se presenta al varón como esencialmente dominante y que sirve para discriminar y subordinar a la mujer y a otros hombres que no se adaptan a este modelo.

Por su parte Guttman (1996:3), -aunque no aporta su propia definición de masculinidad hegemónica-, sí parte de ella para reflexionar sobre la tendencia de la antropología a enfocarse en “hombres hablando con hombres sobre hombres”, por lo que, de acuerdo con el autor, sería pertinente que la labor antropológica les asigne la categoría de género y al mismo tiempo se les identifique como sujetos que otorgan género a otros, con todas las relaciones de diferencia, desigualdad y contradicción que implica esta construcción, así como los conceptos que abarcan al género, como las imágenes de hombría, la fraternidad, el machismo, la corporalidad, la violencia, el poder y las prácticas sexuales. Con estos pocos ejemplos, puede ser más clara la forma en la que se construyen los estudios de las masculinidades en distintos contextos pero con el mismo concepto, ya que aún con grandes diferencias geográficas, temporales o generacionales, existen ciertos rasgos en común que enriquecen el análisis desde un concepto relativamente común de masculinidad. Por ello, varios autores han rescatado “masculinidad hegemónica” y han trabajado con el concepto propuesto por Connell.

### **Tres olas de los estudios de las masculinidades**

Pocos años después, Connell retomaría un tema similar en el ensayo “Masculinidades, cambio y conflicto en la sociedad global: pensando sobre el futuro de los estudios de los hombres” (2003). Una de las aportaciones más importantes de este trabajo es la identificación de “olas” en los estudios de masculinidades, las cuales, explica la autora, son principalmente tres: la primera (que inicia en la década de 1970) de la cual ella y otros autores como Michael Kimmel (2011, 2013) son pioneros, se enfocaba en el concepto de “roles sexuales” como marco teórico del desarrollo de

teorías de género primordialmente estructuralistas. Asimismo, comenzaba a concebirse la idea de que los hombres también interiorizaban mandatos de género y existían ciertas desventajas en los mismos.

La segunda ola, a mediados de la década de los 1990 (momento en el que la autora publica “Masculinities”), se enfoca en la co-existencia de múltiples masculinidades, y en documentar las características particulares de cada tipo y su relación dinámica con la masculinidad hegemónica o la otredad entre los mismos hombres, como en el caso de los hombres gay. Por lo que, también se enfocaba en las relaciones de dominación basadas en la preferencia sexual y la expresión de género entre los mismos hombres, con mayor énfasis en las experiencias de violencia y opresión de hombres gays o “afeminados”.

Finalmente, la tercera ola se caracteriza por investigaciones de carácter empírico, que buscan alejarse de la idea de múltiples masculinidades y se concentran en la documentación de distintas formas de construir lo masculino en contextos históricos, culturales e institucionales específicos. Asimismo, se busca narrar las formas en las que históricamente han cambiado las concepciones de lo masculino, lo cual nos lleva a visiones mucho más diversas y complejas de lo que implica ser hombre. Por ello, esta ola, que la autora denomina “el momento etnográfico” (2003:251), ha significado cuestionamientos profundos al concepto de “masculinidad hegemónica” que fue tan útil en la segunda ola, ya que el material empírico obtenido ha enriquecido y complejizado las visiones de lo masculino, por lo que muchos autores se debaten entre la necesidad de reconstruir el concepto o desecharlo por completo. Connell afirma que aún es necesario nombrar de alguna manera las relaciones desiguales de poder entre los hombres, especialmente al momento de trabajar con la prevención de la violencia, ya que la misma surge de ciertas creencias sobre lo masculino que podrían denominarse “hegemónicas”.

Otro punto importante a destacar de esta ola, es el involucramiento de académicas feministas y *queer*, principalmente con el objetivo de analizar los estudios de las masculinidades para descubrir las raíces de la violencia -la cual sigue sesgada hacia los hombres como victimarios y como víctimas (INEGI, 2018)-. Este involucramiento ha implicado también reflexiones post estructuralistas enfocadas en la construcción discursiva de género. Connell (2003) pone como ejemplo el trabajo de Collier (1998) quien argumenta que divisiones binarias como hetero/homosexual, hombre/mujer en lugar de expandir las investigaciones de masculinidades, las

construyen, por lo que es necesario deshacer esos binarios para lograr una visión más clara de las raíces de la violencia.

Como puede observarse, quienes proponen los estudios de masculinidades han hecho un trabajo extenso y de gran importancia para los estudios de género, pero es igual de importante hacer un recorrido sobre cuáles han sido los puntos de partida, las motivaciones y los contextos bajo los cuales se construyó esta rama de investigación, por lo que el establecimiento de “olas” o de tendencias nos da un panorama más amplio acerca de los muchos caminos recorridos y los que aún debemos recorrer, especialmente si tomamos en cuenta que entre la segunda y la tercera ola (que como ya sabemos es denominada “el momento etnográfico”) aún existen entramados que ponen sobre la mesa una tensión aún sin resolver entre intentar hacer investigación más allá de binarismos sin ignorar tendencias y reproducciones en la cotidianidad. En el siguiente subtema, planteo algunos trabajos de masculinidades que aún se alinean con prácticas consideradas de la segunda ola, y algunos otros que se inclinan más en la tercera, para así reflexionar sobre el aparente orden cronológico de los momentos en los estudios de masculinidades.

### **Tensiones entre la segunda y tercera ola**

Aunque Connell (2003) expone las tres olas de los estudios de masculinidades como divididas cronológicamente, me parece importante recalcar que la división entre la segunda y la tercera ola aún es muy difusa, ya que existen varias investigaciones que buscan dialogar con la idea de que existen múltiples masculinidades y que es preciso alinearse a alguno de estos tipos para rechazar los mandatos aparentemente rígidos de la masculinidad hegemónica. Incluso esta última recibe otros nombres, dependiendo de cada autor. Un buen ejemplo de lo que acabo de mencionar, es el trabajo de Luis Bonino, quien en 2001 publicó el trabajo denominado “Masculinidad tradicional, obstáculo a la educación en igualdad”.

Al inicio de esta reflexión, que se enfoca en el ámbito de la pedagogía, el autor define a la masculinidad como “un formato normativo de género a través del cual las sociedades patriarcales reglamentan cómo deben ser los hombres para ser dignos de ese nombre. Contiene en su estructura una serie de creencias con una cara prescriptiva (lo que debe hacerse para ser hombre) y otra proscriptiva (lo que no puede hacerse para ser hombre)” (2001:2). Este mandato afirma, existe en las sociedades patriarcales “al menos desde la Ilustración”, y él lo denomina como Modelo de

Masculinidad Tradicional, aunque reconoce que está basado en el conocido concepto de masculinidad hegemónica.

Más adelante, Bonino habla de cuatro creencias que conforman a este modelo, las cuales son: la autosuficiencia, el éxito y el poder; la belicosidad heroica; la superioridad sobre las mujeres y la diferenciación de ellas; y por último, la autoridad obligatoria sobre otros hombres. Estas creencias, afirma, impiden que la igualdad sea aceptada entre ellos, especialmente porque ellos no conciben la existencia de relaciones cooperativas con las mujeres u otras figuras subordinadas, por lo que cualquier avance en cuanto a equidad es recibido por ellos como amenaza de sometimiento.

Finalmente, Bonino aterriza todas estas características del Modelo de Masculinidad Tradicional en la escuela ya que afirma, es el espacio donde los niños inician el proceso de ser hombres, e identifica dos diferentes versiones de este modelo: la del chico rebelde, fuerte y deportista; y la del chico callado y educado. Plantea ambos modelos como jerárquicos, el primero por encima del segundo, y hasta abajo de la jerarquía, a las mujeres, por lo que al final del texto invita a las y los profesores a fomentar en sus estudiantes una definición más amplia de lo masculino, con sesiones de inteligencia emocional o sobre empatía y cuidados al otro.

En contraste, es relativamente simple notar cuáles son investigaciones dentro de los estudios de masculinidades congenian más con lo que Connell (2003) denominó la “tercera ola”, independientemente del año en el que fueron publicadas. Un concepto que la autora no mencionó -pero que se encuentra en dichos trabajos- es el de subjetividades, el cual surgió a partir del trabajo empírico con hombres en diferentes circunstancias. Por ejemplo, Francisco Quiroz (en 2009) publicó el artículo “Subjetividad, identidad y violencia: masculinidades encrucijadas” donde integra los conceptos de subjetividad e identidad masculina al análisis de una serie de entrevistas que le hizo a varios hombres que fueron denunciados por sus parejas por violencia doméstica, en Bogotá, Colombia. En el mismo, menciona que el posestructuralismo y los estudios feministas sobre masculinidades han modificado la forma en que concebimos las prácticas de los hombres en la cotidianidad, pero también los discursos feministas y a favor de la justicia han modificado los discursos de auto percepción de los hombres; en una serie de negociaciones que de alguna manera niegan, suavizan o justifican sus actos violentos -por ejemplo, cuando hablan del estrés laboral en el que viven, cuando usan términos que “suavizan” sus acciones, como “se me fue encima para golpearme y yo la empujé fuerte para defenderme” (Quiroz, 2009:7) o cuando traen a colación otros eventos en los que ellos han sido agredidos a manos de ellas-; por lo que patrones



hegemónicos y de poder siguen presentes en sus discursos, aunque también resignifican su propio ser al tener que lidiar con el estigma de “el denunciado”.

El autor recalca que para entender mejor a las masculinidades es necesario conservar el concepto de estructura, pero poniendo énfasis en la capacidad de agencia de las personas (no sólo los hombres) que se manifiesta en sus prácticas, las cuales producen significados en el entorno. Por lo que valdría la pena, concebir a las subjetividades como procesos de producción de significados que se relacionan con la configuración y reconfiguración de las identidades que tendrá la persona o el grupo de personas. Al respecto, Quiroz menciona: “Esta es una acumulación social de significados, como configuración subjetiva cambiante y dinámica a partir de prácticas y rutinas, y como nuevas significaciones intersubjetivas dadas por rupturas, conflictos, el curso de vida y nuevas relaciones vividas” (2009:4). Cabe destacar, que el proceso antes mencionado no implica que las jerarquías y relaciones de poder en realidad no existan, pero sí implica que las mismas tendrán configuraciones distintas, y por lo tanto, su entendimiento dentro del grupo social será más específico.

Por lo tanto, afirma Quiroz, los cambios ocurridos a partir de la popularización del feminismo y de las discusiones alrededor de la equidad de género, han causado que se cuestione la violencia ejercida por los hombres, y el machismo, en efecto, aporta significados que le dan sentido al uso de la violencia como una forma de ejercer y perpetuar la dominación masculina; por lo que existe un conflicto en la producción de subjetividades de estos hombres cuando sus acciones son confrontadas con la etiqueta de violencia machista. Entonces, sería pertinente reflexionar sobre la producción de subjetividades en los hombres a partir de la confrontación con sus propias actitudes violentas, en contraste con sus estrategias subjetivas para justificar sus actos y ser vistos por los demás de cierta manera (como “el violento/el machista/el denunciado, versus “el hombre estresado/agotado/explotado”) a través la reducción del valor de los hechos (“ella iba a golpearme y la empujé para defenderme”) o la búsqueda de agentes culpables (“me está yendo muy mal en mi trabajo y ella llegó a reclamarme cuando yo ya estaba harto”). Quiroz afirma que ambas técnicas se basan en significados compartidos, en este caso entre los entrevistadores y el entrevistado, y el segundo los utiliza ya sabiendo que con ellos evitará el estigma de “el denunciado” ante los primeros. Esto hace pensar que en realidad sí saben que sus acciones son socialmente reprobables y las rechazan, sin embargo, sus subjetividades masculinas entran en negociación en los espacios donde es más sencillo para ellos ejercer el poder, como en el espacio doméstico.

Poco más de once años después, en 2022, Juan Antonio Rodríguez del Pino y Marcela Jabbar Churba publicaron el artículo “Deconstruyendo machos, construyendo personas. Relatos de alejamiento de la masculinidad hegemónica en España”, en el cual se analizan las subjetividades que ciertos hombres producen a modo de resignificación de la masculinidad hegemónica, y cómo esto cambia también su relación con su cuerpo, su género asignado, percibido, y en algunos casos transformado, utilizando el método de las historias vitales. Los autores inician aclarando que el proceso antes mencionado está lleno de contradicciones y posicionamientos particulares, por lo que su objetivo no es etiquetarlo ni promoverlo como alternativa a la masculinidad hegemónica - como sí hacen otros autores de la segunda ola- sino hacer un recorrido por las experiencias personales de estos hombres: “Es un proceso de hombre en construcción, inacabado, que no aspira a componer un nuevo modelo de masculinidad, específico y único, sino cuyo fundamento es el rechazo al modelo hegemónico existente en la actualidad” (2022:3).

Igualmente, subrayan que el concepto de lo masculino es complejo incluso para los hombres que intentan alejarse de lo hegemónico, ya que el mismo se opone tanto a lo femenino como a otros masculinos, por lo que el modelo “tradicional” no puede ser substituido por otro “positivo”, sino por una serie de renunciaciones activas al ejercicio del poder y la violencia en cualquiera de sus formas, lo cual en el caso de los participantes, ocurre en la cotidianidad. Asimismo, en el contexto de España existe una variable importante, la de la dictadura franquista, la cual, afirman, reforzó la moral conservadora y sus preceptos de masculinidad violenta haciendo afirmaciones como “Repudiamos a la España femenina y blanda”, e involucrando abiertamente a la iglesia católica en las decisiones políticas, por lo que resulta especialmente enriquecedor conocer estas formas de resistencia ante una imposición más clara de la masculinidad hegemónica. Por ello, el proceso de resignificación de la masculinidad en el caso específico de los participantes en esta investigación, supone para ellos aún más presión social de la esperada, ya que nunca se sintieron completamente alineados con los modelos tradicionales de ser hombre, pero ahora que intentan rechazar abiertamente estos mandatos, se enfrentan a la soledad y el repudio de otros hombres, quienes aún ejercen el poder en sus comunidades y deciden si se excluye a algún miembro.

Como puede observarse, aun cuando Connell (2003) afirma que la segunda y la tercera ola de los estudios de las masculinidades están divididas cronológicamente, las investigaciones con características de ambas tendencias se publican y se promueven hasta la actualidad, por lo que valdría tomar en cuenta las particularidades, ventajas y desventajas de cada una al momento de

hacer investigación de masculinidades. Esta reflexión continúa en el siguiente apartado, específicamente en el contexto de las investigaciones mexicanas sobre masculinidades.

### **Las dos olas en México**

Esta tendencia también puede observarse en las investigaciones hechas específicamente en México, aun cuando existen trabajos de corte más empírico, lo que causa dificultad al momento de identificar un “tipo específico” de masculinidad, y abre las puertas a concebir a la misma como un abanico de posibilidades de acción. Uno de los pioneros en el trabajo de masculinidades en México es Matthew Guttman, con el libro “The meanings of macho. Being a man in Mexico City” publicado en 1996. Este trabajo es el resultado de varios años en los que él y su familia vivieron en la colonia Santo Domingo, en la Ciudad de México, tiempo en el que condujo varias entrevistas con sus vecinos y vecinas para explorar las concepciones de la masculinidad hegemónica que tanto hombres como mujeres tienen en ese lugar específico.

De acuerdo con el autor, su motivación principal era cuestionar las nociones rígidas universales del “macho mexicano”, y así construir su investigación con una gama diversa de prácticas y acciones que cruzan el género con la clase social, la etnicidad, la edad y la educación, sin dejar de lado las constantes contradicciones que estos encuentros implicaban. De esta manera, afirma, buscó documentar más que lo que permanece, lo que cambia, cambios en la conciencia social, los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres, los cambios de los significados y creencias, y cómo todos estos cambios se reflejan en las prácticas que aparentemente son adjudicadas a cierto género. Asimismo, Guttman examinó las negociaciones entre hombres y mujeres en la cotidianidad para abordar (y de alguna manera denunciar) las inequidades de género que persisten, y en esta investigación se posiciona abiertamente en contra de “justificar” a los hombres como víctimas de su cultura, con lo cual, afirma, se negaría la violencia de género contra las mujeres:

“Un colega me etiquetó como ‘antimasculinista’, nombre que acepto felizmente si se refiere a un marco conceptual en el que los estudios de género y sexualidad están basados en el entendimiento de que los hombres siguen dominando los espacios económicos, políticos, educativos, mediáticos, y muchos más en las sociedades alrededor del mundo. Estaría incómodo con la etiqueta si implicara que las relaciones entre los hombres y mujeres están dominadas uniformemente por los hombres y que mi trabajo ha sido el de develar estas formas de dominación. A menos que entendamos el sutil engatusamiento, la ira vehemente, y la frustración abyecta en las interacciones cotidianas entre hombres y mujeres en los hogares a través de la historia y en diferentes contextos culturales, continuaremos analizando relaciones de género de manera simplista. Y hasta que veamos dichas interacciones como productoras de cambios

culturales, y no solo como reflejo de los mismos, seguiremos subestimando la producción de subjetividades como base del conflicto y el cambio” (2007:18).

Finalmente, el autor aboga por no intentar predecir los cambios sociales desde la labor antropológica, ya que las relaciones entre las comunidades, especialmente si son distintas en cuanto a género y clase socioeconómica, son una herramienta vital para evaluar las propias prácticas, moldearlas, cuestionarlas o abiertamente rechazarlas, incluyendo las prácticas machistas en los hombres. Guttman llegó a esta conclusión a partir de su labor etnográfica, tendencia que Connell (2005) había denominado como característica de la tercera ola de los estudios de masculinidades, o como también le llamó “el momento etnográfico”. El libro de Guttman fue publicado en 1996, por lo que cronológicamente no coincide con la tercera ola, al mismo tiempo que otras publicaciones sobre masculinidades en México tienen más características de esta ola y pueden o no estar situadas cronológicamente en la misma.

Bajo la asesoría de Guttman, Stanley Brandes hizo una reflexión similar en su libro de 2002 “Staying sober in Mexico City”, el cual toma a los hombres de un grupo de Alcohólicos Anónimos como sujetos de investigación para reflexionar sobre su posicionamiento como hombres en relación con su adicción, sus prácticas cotidianas y sus relaciones interpersonales, sus identidades y lo que implica para ellos la cohesión de su grupo, especialmente como catalizador de transformaciones en sus vidas. También reflexiona sobre el hecho de que la vasta mayoría de miembros de Alcohólicos Anónimos sean hombres, esto debido a lo importante que es el consumo de alcohol para la reafirmación de su identidad masculina, entonces, el grupo además de ser un método de lidiar con una adicción, es un desafío a su autoimagen, por lo que muchas de las reuniones tratan acerca de la resignificación de la masculinidad, con lo que los miembros logran expandir considerablemente sus posibilidades de ser masculino de manera no violenta. Asimismo, se toma en cuenta su posición socioeconómica (casi todos se encuentran en la marginalidad debido a su condición de migrantes, ya que provienen de comunidades rurales a trabajar a la Ciudad de México) y su necesidad de acompañamiento y comunidad, ya que en muchos casos el grupo de Alcohólicos Anónimos sustituye a familia y amigos de sus lugares de origen.

Dentro del mismo ámbito del alcoholismo se encuentra el trabajo de Verónica Vázquez García y Roberto Castro (2009), denominado “Masculinidad hegemónica, violencia y consumo de alcohol en el medio universitario”, donde recaban relatos autobiográficos de estudiantes universitarios e identifican creencias sobre la masculinidad relacionadas con la necesidad de ponerse en riesgo a

modo de ritual de paso hacia la hombría, específicamente cometiendo actos violentos y consumiendo grandes cantidades de alcohol. Dentro de los testimonios recabados, los autores encontraron que en el imaginario de todos los participantes existe una visión dominante de la masculinidad unida a la visión del ser campesino, ya que ese es el origen de la mayoría. Sin embargo, solo 14% de los entrevistados percibe los mandatos de la masculinidad hegemónica como positivos, y el resto admite sentirse afectado por los riesgos que conllevan los “rituales de paso” antes mencionados. Además, denuncian la violencia ejercida por hombres mayores en la universidad en contra de los menores, la cual había llegado a tal grado que uno de los jóvenes decidió dejar los estudios. Asimismo, los hombres gay denunciaron la violencia física, psicológica y sexual que habían vivido, y todos conciben el alcohol como una de las pocas formas de evadir emociones negativas, de entablar amistades entre hombres, o de establecer la propia virilidad.

Al hacerse cuestionamientos, afirman los autores, los entrevistados ya están concibiendo formas alternativas de ser hombre, aunque observaron que todas estas denuncias fueron hechas por chicos que son víctimas de los mayores, por lo que nos invitan a preguntarnos si su postura será la misma al momento en el que sean ellos quienes puedan ejercer el poder de ser los mayores y tengan la posibilidad de ser violentos con los estudiantes jóvenes. Asimismo, los jóvenes gay hablan de forma positiva sobre relaciones sexoafectivas en ese ambiente, hablan de cariño y cuidados, otra forma en la que ya se está concibiendo una masculinidad alternativa.

Finalmente, aunqu Vázquez García y Castro (2009) concluyen que la masculinidad es “una construcción social recreada, reproducida y reintentada cotidianamente”, no abogan por desechar los binarismos en el concepto, sino por perpetuarlos al hablar de construir “nuevas formas de ser humano y libre”, o nuevas formas de ser hombre y ser joven en México, en contraste con una forma específica de ser “viejo” hombre, o de estar completamente alineado con la masculinidad hegemónica, -ambas posturas características de la segunda ola de estudios de Masculinidades, aun cuando podría considerarse el trabajo etnográfico que hicieron como característico de la tercera-. Conforme los estudios de masculinidades tomaron mayor impulso en México y Latinoamérica, otras formas de organización académica comenzaron a tener auge. Una de las organizaciones más significativas es la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres (AMEGH), la cual, de acuerdo con la página oficial de Internet, se enfoca en promover, fomentar y consolidar los estudios sobre los hombres y las masculinidades desde una perspectiva feminista.

Parte de la labor de esta organización es la de publicar el trabajo de las y los colaboradores, por lo que surgió en 2013 el libro “Los hombres en México. Veredas recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades”, coordinado por Juan Carlos Ramírez Rodríguez y José Carlos Cervantes Ríos. En la introducción, los coordinadores afirman que todos los estudios recopilados fueron hechos desde una perspectiva feminista, ya que para ellos es de suma importancia hacer trabajo en común, ya que tienen las mismas metas: materializar transformaciones hacia una mayor equidad “ínter e intragenéricamente”.

Entre los trabajos recopilados en este libro se encuentra el de Genoveva Echeverría Gálvez, “Vulnerabilidad en los varones mexicanos: fisuras y aperturas en las subjetivaciones masculinas”, el cual propone dejar atrás “la definición de identidades estables y organizadas en torno a binarismos”, como se hacía en los estudios de masculinidades de la segunda ola al buscar y categorizar nuevas formas de masculinidades a modo de contrapeso de la masculinidad hegemónica, para así concebir a las identidades como conceptos variables y cambiantes, donde ya no sería factible ubicar a los hombres como dentro o fuera de lo hegemónico/dentro o fuera de lo alternativo, sino como un proceso en tensión, que no inicia ni se termina en una meta imaginaria, sino que persiste en diferentes ámbitos, y a este proceso la autora le llama “vulnerabilidad”, por lo que debemos reconocer estos procesos y debatir sobre ellos.

También se encuentra el texto escrito por Didier Machillot, denominado “El estudio de los estereotipos masculinos mexicanos en las Ciencias Sociales: un recorrido crítico-histórico” en el cual recalca de manera sumamente pertinente el hecho de que las y los académicos, al analizar los estereotipos de género, corren el riesgo de legitimarlos e imponerlos en una realidad mucho más compleja al momento de hacer trabajo etnográfico. En contraste, también es posible hacer narraciones etnográficas para afirmar que los estereotipos de género no existen en la realidad, lo cual termina borrando los episodios en los que los estereotipos sí aparecen e influyen en el comportamiento de las personas. Una de las alternativas para no caer en estos errores, explica el autor, sería la de fomentar investigaciones que vean al estereotipo de género como un fenómeno complejo, en el cual están involucrados comportamientos, relaciones intergrupales, o contextos que le quitan al mismo el rasgo de “histórico e inamovible”, y lo convierten en una figura en constante diálogo con la sociedad a la que pertenece, especialmente porque los individuos “responden según las circunstancias a unos modelos masculinos (y por ende a unos estereotipos) diferentes y hasta contradictorios” (2013:31).

Otro de los trabajos más significativos en este libro es el de María Alejandra Salguero Velázquez, quien propone un análisis de corte más teórico en su artículo “Masculinidad como configuración dinámica de identidades”, en el cual inicia afirmando que categorías como “identidad de género” y “masculinidad” causan un problema conceptual, ya que ambas implican que lo masculino es una sola identidad clara y definida, constituida por una serie de reglas de comportamiento estereotípicas, cuando en la realidad puede observarse una enorme diversidad de significados y prácticas, por lo que la autora propone que en lugar de concebir a lo masculino como una sola identidad, se le conciba como configuradora de identidades.

Para ello, afirma, es necesario analizar las identidades relacionales con las que los hombres negocian en la cotidianidad, es decir, su ser padre, pareja, hijo, hermano, amigo, trabajador, etcétera, sin poner al frente ninguna de ellas, para así conocer los procesos en los que ellos lidian con las tensiones de las diferentes posibilidades de ser hombre en estos distintos contextos:

“Dar cuenta de la diversidad y complejidad que representa vivir como hombre, va más allá de una visión subjetiva de la individualidad, la voluntad y las elecciones personales; requiere incorporar la estructura social, la historia familiar, la escolaridad y la formación en los ámbitos laborales, la familia actual, la relación con la pareja, los hijos e hijas, los amigos, los compañeros de trabajo, de ocio, etcétera. La propuesta requiere una mirada no dicotómica ni homogénea, donde se pueda analizar la masculinidad y el género como configuración compleja de identidades, que no se logra de un momento a otro, sino a través de múltiples relaciones y posicionamientos en contextos diversos, al enfrentar las tensiones que esas múltiples participaciones plantean y donde tendrán que incorporar su propio punto de vista y el de los otros para lograr una integración relativa y provisional que, no obstante, sea significativa personalmente. En ese sentido, la discusión, no sería la identidad de género masculino como tal, sino las otras identidades en las que se articula su participación” (Salguero Velázquez, 2013:49).

De esta forma, además, logramos concebir a los hombres como personas que, al encontrarse inmersas en ciertas sociedades, forman parte del proceso de re-configuración de las mismas, y ese proceso ocurre mientras ellos despliegan diversas identidades en diferentes circunstancias, por lo que el mismo concepto de lo masculino está en constante re-negociación.

Una discusión similar sobre las multiplicidades y complejidades en el ser masculino se da en el trabajo de Ana Amuchástegui, quien introduce el concepto de tecnologías del yo en su artículo de 2009 “Partner violence, Technologies of the self and masculinity in Mexico”, el cual parte de conversaciones con hombres mexicanos que trabajan para eliminar sus propias actitudes violentas hacia sus parejas mujeres. La autora se basa principalmente en el concepto antes mencionado y en “subjetividades” para señalar que, al confrontar a los hombres con sus propios actos violentos,

ellos utilizan el lenguaje técnico que han aprendido para discutir la violencia contra las mujeres y producen una figura fuera de ellos, la del hombre violento, y cuando sus acciones están alineadas con esa figura -de forma parecida a la que Quiroz (2009) menciona, “el denunciado”- logran implementar una nueva tecnología del yo que trabaja con los cuerpos y las emociones de los hombres para identificar la aparición del hombre violento y rechazarlo.

Amuchástegui trabajó con la Asociación Civil “Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias” (Coriac) en la Ciudad de México, que organiza grupos de intervención con hombres que han ejercido violencia de género, en los cuales ellos se reconocen como continuadores de la historia social de inequidad en su comunidad, lo cual pueden erradicar con la producción de subjetividades a través del autoconocimiento y la autoimposición de límites.

Dentro del trabajo grupal, uno de los principales objetivos es el de identificar, experimentar y expresar dolor, así como conocer qué tanto del mismo ha sido enterrado por la simulación en la relación de los hombres consigo mismos. En esta introspección, se busca producir nuevas subjetividades con las cuales resignificar sus vivencias y, reconocer los espacios en los que es sencillo para ellos ejercer el poder, y dejar de hacerlo.

La autora aclara que el trabajo de esta Asociación Civil es principalmente detener la violencia física de género, para luego abordar otras formas de violencia. Asimismo, buscan ampliar el debate político y conceptual de lo que significa lo masculino. Para ello es necesario poner sobre la mesa la dicotomía del comportamiento individual de cada hombre versus la inequidad estructural de género, ya que es muy sencillo caer en la falacia de reducir al patriarcado como estructura social a una tendencia que se identifica sólo en ciertos rangos de edad, ciertas clases sociales, cierta educación, cierta situación socioeconómica, etcétera. Por lo tanto, al producir la figura de “el hombre violento”, identificaron una serie de actitudes que es más fácil rechazar en la cotidianidad sin sentir que tienen el deber moral de transformar del mundo, es decir, aplicar la frase “lo personal es político” a sus vidas diarias.

Ismael Ocampo Bernasconi llevó a cabo un proceso etnográfico similar al de Amuchástegui en su artículo “¿Yo, hombre? Las masculinidades y el ser hombre en un programa reeducativo contra la violencia en México”. Este trabajo busca recabar las ideas y símbolos que tienen los participantes de un grupo organizado por la Asociación Civil Género y Desarrollo (GENDES) acerca de lo que significa ser hombre, y la característica principal de dichos participantes es que todos han ejercido



algún tipo de violencia contra sus parejas o hijos e hijas. El autor divide los significados en tres tipos de componentes: simbólicos, del imaginario social y del imaginario subjetivo, y a partir de éstos, identifica los que se apropian los participantes. En su desarrollo, el trabajo se enfoca en la infancia de los participantes, especialmente en sus figuras de autoridad, y afirma que su violencia deriva en gran medida de su historia de vida, especialmente de su infancia, en la que convivieron con padres autoritarios o violentos y madres sumisas, por lo que su identidad masculina se basa primordialmente en la opresión a otras personas, y al momento de considerar la posibilidad de una masculinidad libre de violencia, su reacción es de temor por perder su identidad masculina y convertirse en afeminados. En contraste, se categoriza un plano opuesto al antes mencionado, denominado “plano subjetivo”, en el que se observa que los participantes se sienten incómodos con el ejercicio de la violencia y se sienten “atrapados” en un círculo vicioso, por lo que Ocampo invita a pensar en maneras de “atacar las fisuras” que existen en la construcción aparentemente sólida de la masculinidad hegemónica, y que aparecen principalmente en su relación conflictiva con su padre en la infancia y en la falacia de su papel como proveedor del hogar en la situación socioeconómica actual.

Vale la pena reflexionar sobre las claras similitudes entre la investigación de Ocampo Bernasconi (2019) y la de Amuchástegui (2009), ya que ambos trabajan con Asociaciones Civiles en México que implementan programas de intervención grupal con hombres que han ejercido violencia de género, en el caso del primero, con GENDES, y en el caso de la segunda, con Coriac. Sin embargo, los resultados de ambas investigaciones son notablemente distintos, especialmente porque Ocampo elige utilizar los estereotipos del hombre mexicano recopilados en el trabajo de Machillot (2013), como marco analítico de los testimonios recopilados, lo que da como resultado una lectura de los mismos basada en dialogar el binario “hombre macho versus hombre nuevo” y en dibujar la construcción del primero como casi inamovible, excepto quizás por algunas “grietas”.

Asimismo estas conclusiones, alineadas con la segunda ola de los estudios de masculinidades, se dan aun cuando el autor citó otros trabajos de Amuchástegui (2007) que discuten la multiplicidad de vivencias de los hombres, lo cual tiene más tendencias de la tercera ola, aunque también cita el libro “Masculinidades”, de Connell (1995), el cual ella misma sitúa en la segunda ola, con lo que podríamos concluir que, aunque Connell denomine a la tercera ola “el momento etnográfico”, quizás no sea el trabajo etnográfico lo que la caracterice, sino las intenciones de quienes investigan

sobre las masculinidades, por un lado, para determinar y categorizar, o por el otro, para reflexionar sobre las producciones de subjetividades y la moldeabilidad de las prácticas en la cotidianidad.

Por su parte, Guillermo Núñez Noriega, en el segundo capítulo de su libro “Abriendo brecha: 25 años de estudios de género de los hombres y las masculinidades en México (1990-2014)” (2017), el cual denomina “Los estudios de género de los hombres y las masculinidades en México: reflexiones sobre su origen”, hizo un profundo trabajo de documentación de trabajos sobre masculinidades en México, para después analizar los puntos de partida reflexivos, necesidades y puntos débiles de estas investigaciones. El autor inicia pintando un panorama sombrío al afirmar que la reflexión sobre el origen de las masculinidades en México es muy escasa, está basada primordialmente en trabajos occidentales, los cuales tienden a caer en generalizaciones - características de la segunda ola antes mencionada-, y está poco interesada en el contexto histórico de los objetos de estudio: “En conclusión, carecemos de una investigación que se dedique a explorar y comprender las maneras y las razones por las cuales emergieron dentro del horizonte discursivo de nuestro país, estas reflexiones acerca de ‘los hombres’ y de ‘las masculinidades’ como objeto de discurso desde una perspectiva de género” (2017:51). Asimismo, indica que es necesario hacer más investigaciones acerca de la aparición de las masculinidades como objeto de discurso, es decir, como elementos de una red de enunciaciones que se articulan con el tiempo y les dan vida, en lugar de como figuras ahistóricas e inamovibles, las cuales además son constantemente retroalimentadas y resignificadas, como en su momento lo propuso Bederman (1995) en el contexto norteamericano. Por lo tanto, sería pertinente que las investigaciones sobre masculinidades partieran de la militancia Feminista y LGBTTTI, ya que es desde estos movimientos que se cuestionan todas las construcciones aparentemente dadas y se buscan otras posibilidades de identidad, con lo que además se pone en tela de juicio el carácter clasista o racista de los estereotipos del “macho versus bueno” que tanto han permeado a los estudios de masculinidades en México.

Núñez Noriega parece resaltar que muchos de los estudios de masculinidades en México corresponden a la segunda ola, ya que el “momento etnográfico” (Connell, 2003), es decir, los trabajos correspondientes a la tercera ola cuestionan los binarismos que se producen y se reproducen teóricamente, y los compara con los datos obtenidos en la cotidianidad diversa y polifacética. Gracias a este trabajo de análisis, es posible observar que nadie es completamente macho/violento/tradicional, o completamente nuevo/bueno/deconstruido.

Por otro lado, es de gran relevancia la invitación que hace Núñez Noriega a hacer más trabajo histórico con perspectiva de género. Considero importante señalar que la producción académica que ya cuestionaba las mismas tendencias existe desde antes de la publicación de Núñez Noriega (2017). Un excelente ejemplo es el libro “Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres” (2009), a cargo de Juan Carlos Ramírez Rodríguez y Griselda Uribe Vázquez, el cual recopila investigaciones que complejizan la vivencia masculina mucho más allá de la homogeneización de los hombres, y proponen tomar en cuenta los contextos socioculturales y económicos de las personas, con el fin de poner en duda la construcción vertical de la dominación.

Una propuesta similar hacen Luciano Lutereau y Patricio Zunini en “Matar al macho. Varones deconstruidos, feministas y otras misoginias” (2019), trabajo recopilatorio en el que varios autores ponen sobre la mesa los muchos retos que conlleva pensar en el hombre feminista o el varón deconstruido, así como las nuevas misoginias que pueden surgir, sin hacer afirmaciones deterministas ni generalizaciones, con lo que se abre la posibilidad de hacer reflexiones más complejas y que tomen en cuenta diferentes contextos. Este último texto me parece especialmente significativo, tomando en cuenta que muchas de las inquietudes que los autores expresan son planteadas en este mismo trabajo. Por lo tanto, si la propuesta de estos y otros académicos de los estudios de masculinidades es la de dejar atrás las generalizaciones y determinismos para adentrarnos en características individuales en contextos específicos sin dejar atrás estructuras sociales ¿De qué maneras podemos aterrizar estas inquietudes en el estado de Chiapas, con todas sus particularidades históricas, geográficas y socioeconómicas? Estas y otras preguntas busco responder en el siguiente capítulo, dedicado a analizar cómo la historia particular de Chiapas resultó una protagonista más en esta investigación.

## **Capítulo II: La reconfiguración de lo masculino en Chiapas. Producción de subjetividades en medio de las revoluciones chiapanecas del Siglo XX**

El propósito de este capítulo es dar un panorama sobre las circunstancias bajo las cuales mis colaboradores han crecido y se han desarrollado como personas, como hombres, como ciudadanos y como miembros de una comunidad, en el estado de Chiapas como lugar en común, con todas las vivencias en particular que eso implica. Para la construcción de este capítulo me basé principalmente en los puntos que tienen en común, ya que ciertas circunstancias específicas de las generaciones y los lugares en los que crecieron son ciertamente una parte crucial en la producción de sus subjetividades en el presente, aunque geográficamente hayan crecido en lugares distintos del estado, por lo que, como primera parte del capítulo, hice un resumen demográfico de Chiapas y de los municipios en los que crecieron.

En la segunda parte del capítulo, hago un recorrido sobre los movimientos religiosos y sociales que han marcado en los últimos 40 años al Estado de Chiapas. Elegí deliberadamente ese periodo de tiempo no solo por su relevancia, sino porque todos mis colaboradores nacieron y crecieron durante este periodo de tiempo, por lo que los momentos cruciales en la historia contemporánea de Chiapas fueron vividos durante su niñez o adolescencia.

Aunque en la actualidad 71.8% de quienes viven en este Estado tienen el castellano como lengua materna (INEGI, 2020a), tuve la oportunidad de entrevistar a tres personas cuya lengua materna es indígena, y el español es su segunda lengua, con lo que además se hace más notorio lo distinto de sus experiencias dentro del mismo Chiapas, y también las similitudes en su producción de subjetividades, en parte debido a que dichos movimientos religiosos y sociales tuvieron un impacto distinto pero significativo en muchos de ellos.

Cabe destacar que una de las principales razones por las que en este apartado se unen los movimientos sociales con los religiosos y con los lugares de nacimiento de mis colaboradores, es porque estos tres elementos se encuentran interconectados en sus vidas, ya que parte de la

construcción y reforzamiento del sentido de pertenencia a su comunidad se dio a través de una religión compartida, y al mismo tiempo, la conciencia social o la reflexión crítica acerca de las desigualdades entre ellos se dio a través de enseñanzas religiosas, por lo que es necesario tener en cuenta que son de igual importancia en la construcción de su subjetividad, lo que les ha permitido "reorganizar sus representaciones acerca de sí mismos, de los otros y de su lugar en la sociedad" (Brioli, 2007:82); en el momento de la historia chiapaneca en el que crecieron, las prácticas religiosas que ejercieron, y los movimientos sociales en los que eventualmente se vieron involucrados, todos como resultado de haber estado inmersos en una cotidianidad asentada en Chiapas. Por lo que, todas estas intersecciones se verán desglosadas en este capítulo.

Es importante mencionar que, aunque dichos momentos clave de la historia de Chiapas siguen marcando el presente de sus habitantes, ahora muchas zonas del estado se encuentran en un momento distinto de crisis, esta vez a manos del crimen organizado. De acuerdo con Ledesma (2023), gran parte del territorio chiapaneco se encuentra bajo el control del cartel de Sinaloa, aunque desde hace aproximadamente cinco años, se encuentra en disputa con el cartel Jalisco Nueva Generación, y ambas organizaciones delictivas se han dedicado a hacer nexos con las organizaciones sociales existentes, como los cafecultores, campesinos o artesanos. Esta situación significó también un problema para el trabajo de campo de esta investigación, ya que surgió la oportunidad de entrevistar a un defensor de derechos humanos y del territorio en una comunidad en disputa por estos carteles. Aunque su testimonio habría sido por demás enriquecedor, lamentablemente me fue imposible viajar hasta su poblado para entrevistarle, ya que como mujer viajando sola, me advirtió enfáticamente que sería imposible para mí llegar hasta él, ya que me pondría en peligro significativo al intentar trasladarme.

En este mismo sentido, afirma Ledesma (2023), la delincuencia se ha vuelto una atractiva posibilidad de progreso para los jóvenes tsotsiles de San Cristóbal de Las Casas, y una de sus principales herramientas de trabajo, la motoneta o motocicleta, se convirtió en la característica identitaria de una nueva organización criminal denominada "los motonetos", la cual surgió como grupo de "policías civiles" financiado por la Presidencia Municipal, entonces encabezada por Marco Antonio Cancino González, durante el periodo 2015-2018, para erradicar el ambulante en las zonas turísticas de la ciudad, pero que en el presente se dedica a la venta y distribución de drogas. Estos jóvenes son originarios principalmente de los asentamientos irregulares en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, zonas de profunda marginación y poca posibilidad de

desarrollo. A otros jóvenes en situaciones similares los ha captado el cartel denominado “Chamula power” el cual controla los mercados principales de San Juan Chamula, San Andrés Larrainzar, y buena parte del comercio en la zona de Los Altos. Además, esta organización parece estar directamente conectada con el cartel de Sinaloa, así como con funcionarios de gobierno a nivel federal. Ledesma (2023) agrega que estas organizaciones han hecho de la zona de Los Altos una plaza establecida de distribución de drogas, en la que los jóvenes oprimidos, discriminados y marginados por el racismo, el clasismo y la violencia estructural de la sociedad han encontrado un modo ideal de generar ingresos de forma rápida, sin importarles el riesgo que corren ellos y sus familias.

Por su parte, El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (2023), reporta que este aumento de violencia en las comunidades indígenas por parte del crimen organizado ha resultado en desapariciones y acoso a personas defensoras de derechos humanos y periodistas, despojo de tierras, asesinato, desplazamiento forzado masivo, y en muchos casos, en espionaje por parte de la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) en Chiapas, derivado de la remilitarización del estado. Esto, aunado a la crisis derivada de la pandemia, ha agudizado el racismo estructural existente en Chiapas, y está evidenciando los altos índices de pobreza y marginación existentes.

Por lo tanto, las discusiones acerca de las profundas desigualdades en Chiapas han tomado otra dimensión, la de la incursión del narcotráfico y el crimen organizado. Cabe resaltar que la falta de interés por subsanar dichas desigualdades de parte de las autoridades en el país no es algo nuevo, ya que Chiapas se ha caracterizado por ser un estado sumamente diverso, pero con el común denominador de la explotación y la marginación de sus habitantes:

“¿A cuál de los Chiapas se referían los comunicadores sociales? ¿Al riquísimo Soconusco, asiento de enormes haciendas cafetaleras, plantaciones de frutales y pujantes ranchos asaderos? ¿A la Depresión Central, que alberga una gigantesca presa (mientras varias de sus comunidades vecinas carecen del servicio de agua entubada) y extensos plantíos de caña de azúcar, que se alternan con fincas de ganado cebú? ¿A la zona de los Altos, donde San Cristóbal de Las Casas se beneficia de las marejadas de turistas que año tras año y en forma creciente acuden a contemplar el “exotismo” indio, hábilmente detenido en el tiempo por las agencias de viajes y alentando incluso por los caciques locales y otros traficantes de la indianidad? ¿A la región selvática donde en vez de las maderas preciosas y los jaguares reinan hoy el café y las vacas? ¿A la región de las montañas del norte y las planicies aluviales colindantes que miran hacia Tabasco, donde penosamente sobreviven hoy zoques cultivando maíz y choles que creyeron salir de la miseria sembrando café, mientras el ganado contribuye a la fortuna de algunos ricos pichucalquenses? Muchos Chiapas, tan diversos como la desigual distribución de la riqueza.” (Humberto Ruz, 2004:9)

Con este panorama de desigualdades y explotación es más fácil comprender la accidentada y compleja historia de Chiapas desde la segunda mitad del Siglo XX hasta el presente. Aguilar Ortega (2016) arroja mayor luz sobre esta situación, ya que hace un trabajo comparativo sobre la pobreza en Chiapas en 1990 y en 2010, periodo de tiempo en el que la mayoría de mis colaboradores nació y creció. De acuerdo con el autor 40% de la población en el Estado no cuenta con suficientes ingresos para cubrir la canasta básica, y en 1990, el porcentaje era de 38%. Igualmente, hasta el año 2010, Chiapas ocupó el primer lugar de México en niveles de pobreza, con el 78.5% de personas, y a su vez, el 28.3% de la población se encuentra en extrema pobreza. Asimismo, los indicadores educativos tampoco han cambiado significativamente, ya que en 1990 el porcentaje de chiapanecos mayores de quince años que aún no terminaban la primaria era de 34%, mientras que en 2010 era de 37%. En este mismo sentido, datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), arrojan que en 2020 esta cifra se redujo a 32%, pero la población con ingreso inferior a la línea de pobreza aumentó ligeramente a 78.8%, con un 29% en pobreza extrema (Coneval, 2021). Cabe destacar que es este el contexto en el que mis colaboradores nacieron y se desarrollaron como personas, por lo que de cierta forma, las vivencias particulares de crecer en Chiapas forman parte de sus procesos de subjetivación.

Finalmente, el autor recalca que sería hasta 1994, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que México notaría las profundas desigualdades en Chiapas, y se asignarían más recursos al estado, con resultados complejos y en muchos casos contraproducentes, ya que en el presente, aunque es bien conocida la situación de marginación de la mayoría de los chiapanecos, los índices siguen siendo similares. En el siguiente apartado, me propongo hacer un breve recorrido sobre los movimientos sociales y religiosos que confluyeron en los últimos 40 años del Siglo XX en Chiapas, en los cuales estuvieron involucrados la mayoría de mis colaboradores, por lo que resulta de vital importancia conocerlos para entender mejor el contexto en el que ellos configuraron y reconfiguraron sus subjetividades masculinas hasta el presente.

### **El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la religión y la equidad de género**

Humberto Ruz (2004) afirma que, a partir del 1 de enero de 1994, Chiapas dejó de considerarse “la frontera mexicana con el pasado” para convertirse en un asomo a lo que podría ser el futuro del país, con su propia serie de rasgos particulares surgidos de sus circunstancias específicas. En

ese tiempo, salieron a la luz enormes desigualdades históricas que contrastaban con los indicadores de producción en el estado, situación que además estaba conectada con el fenómeno religioso estatal de la disminución de población católica, ya que muchos de los movimientos religiosos protestantes que se instalaron fomentaban movimientos de reivindicaciones étnicas y de género. Un buen ejemplo es el de la experiencia de dos de mis colaboradores como miembros activos de iglesias protestantes chiapanecas, puesto que en su momento, ellos relataron que sus pastores predicaban la equidad de género y el derecho divino de las mujeres a vivir sin violencia, así como el derecho de los trabajadores a salarios dignos y tierras comunitarias. Se ahondará en estos relatos en próximos capítulos. No obstante, me parece importante mencionar la relevancia de la religión en la creación de movimientos sociales para mejorar las condiciones de vida de la población chiapaneca. En ese sentido, Lerma Rodríguez (2019) afirma que a mediados del siglo XX comenzó a hablarse de “cristianismo liberacionista” entre las organizaciones católicas para referirse a teologías que incluyeran al feminismo, a las comunidades afro, indígenas, LGTBTTIQ. Estas organizaciones comenzaron a denominarse “teología de la liberación”, a partir de prácticas como la interpretación de la Biblia con intención de reflexionar sobre las condiciones sociales y económicas de los creyentes, haciendo énfasis en la explotación, discriminación racial, inequidad de género y despojo de tierras que vivían, y considerando que el designio de Dios -de acuerdo con lo indicado en la Biblia- era la creación permanente de nuevas formas de convivir comunalmente, sin desigualdades sociales o étnicas.

Este movimiento, actualmente denominado “teología india” (Lerma Rodríguez, 2019:54), fue muy bien recibido entre las comunidades aledañas a San Cristóbal de Las Casas. Una de las acciones más significativas de estas y estos creyentes, ya como agrupación, fue la protesta que organizaron del 12 de octubre de 1992, cuando varios miembros de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se manifestaron en las calles de la ciudad contra la conmemoración de los 500 años del arribo de los españoles en México. Durante dichas protestas fue derribada la estatua de Diego de Mazariegos, quien es considerado “conquistador y fundador” de la ciudad, como mensaje de repudio a la glorificación del genocidio y la esclavización de personas indígenas a manos de los españoles.

A partir de dicha manifestación, la llamada “teología india” se dispersaría en otras congregaciones, y en algunas parroquias sería erradicada completamente para volver al conservadurismo y la consecuente promoción de las relaciones desiguales de género (Lerma Rodríguez, 2019). Cabe



destacar que uno de mis colaboradores, Theoden, un hombre indígena, de formación zapatista y profundamente católico, ha experimentado de primera mano esta tendencia al conservadurismo en su parroquia local, ya que en su momento me compartió que se siente en constante conflicto con su fe, debido a que su convicción por fomentar relaciones equitativas de género constantemente choca con las enseñanzas de su congregación, en donde se hace fuerte énfasis en la importancia de la sumisión de las mujeres ante Dios y ante los hombres. Esta narración se abordará con mayor profundidad en el capítulo tres.

Aun así, no todas las congregaciones católicas chiapanecas se alejarían de la teología india. De acuerdo con Lerma Rodríguez (2019), actualmente este movimiento tiene presencia en todas las zonas diocesanas a través de una organización denominada “El Pueblo Creyente”, la cual remarca la importancia de luchar por la paz y por los derechos humanos a partir de la fe católica. También existe la organización “Pastoral de la Tierra” que está más enfocada en la defensa del territorio, y con menor presencia en las zonas pastorales.

Podría decirse que de alguna manera las enseñanzas de la teología de la liberación dejaron el terreno ideal para sembrar las ideas de organización y revolución que dieron paso al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pero gran parte del levantamiento se debió a la importante situación de marginación que se vivía entre estas comunidades. De acuerdo con Hillary Klein (2015), en el siglo XX Chiapas siguió funcionando como una especie de “colonia interna”, ya que sus recursos naturales eran explotados para el beneficio de otras partes del país, y a pesar de la abundancia de los mismos, eran pocas las retribuciones. Klein pasó 6 años en Chiapas -desde 1997 hasta 2003, época en la que mis colaboradores estaban en la adolescencia o juventud- trabajando con las insurgentes zapatistas en sus comunidades, colaborando con autoridades de Morelia y La Garrucha, y llevando a cabo otras labores de acompañamiento que culminaron en el proyecto Mujer y Colectivismo, el cual funge como apoyo a las cooperativas de mujeres, a su organización a nivel regional, y a su participación en el movimiento Zapatista.

La autora recalca que, contrario a las motivaciones bélicas y el espíritu destructor con el que se le caracteriza a un soldado común, las comunidades zapatistas tomaron las armas después de darse cuenta de que “habían llegado a un punto sin retorno”, ya que su gente moría cada vez más de hambre o de enfermedades que en las ciudades se curan fácilmente, y a nadie parecía importarles, por lo que se encontraron “dispuestos a morirse rápido de un balazo si a cambio existían oportunidades de un futuro mejor para sus hijos” (2015:47).

Estas convicciones tan férreas son el resultado del trabajo de concientización y preparación que data de hasta veinte años antes. Guiomar Rovira relata en su libro “¡Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas” (1994) que simpatizantes de la Teología de la Liberación iniciaron en 1972 la labor de traducir la Biblia al tzeltal, con la intención de hacer llegar a las comunidades algunas secciones específicas, como el Libro el éxodo, ya que aborda la rebelión de los pueblos oprimidos y la búsqueda de la libertad. Paralelamente, el magisterio chiapaneco desarrolló un movimiento sindical con mucha fuerza y con metas en común, ya que varios de los catequistas eran igualmente profesores en las comunidades, y arribaron también varios estudiantes de izquierdas (algunos sobrevivientes de la masacre estudiantil de 1968) a apoyar en la toma de conciencia política de las comunidades.

Entre dichos procesos de concientización se encontraba el tema de la profunda desigualdad de género que vivían las mujeres en las comunidades, el cual surgía gracias a la preparación de algunas mujeres acerca del movimiento feminista. De acuerdo con Santana Echeagaray (2001) este fenómeno se dio gracias al ingreso de algunas misioneras feministas en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, tras lo cual nació la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), organización campesina creada para luchar por la emancipación de las mujeres pobres mestizas e indígenas a través de la concientización acerca de las desigualdades de género que viven en sus hogares y comunidades. Hasta el año 2000, afirma Santana (2001), esta era la organización femenina con mayor número de participantes en el estado, y estaba integrada por 700 grupos locales conformados por 10 mil mujeres. Estas acciones, de acuerdo con Marcos (1995) también estaban alineadas con la Teología de la Liberación, fomentada por el entonces obispo Samuel Ruiz, quien ejercería este puesto desde 1960 hasta 2000. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas tradujo la Biblia a otras lenguas mayas, además del tzeltal, haciendo el mismo énfasis en la reflexión sobre las injusticias que viven los pueblos oprimidos. Durante la labor catequista, además, se le enseñó a las y los miembros de las comunidades a leer y escribir.

Rovira (1994) narra que uno de los momentos clave del movimiento se dio en 1974, cuando se celebró en San Cristóbal de Las Casas el Congreso Indígena, el cual conmemoraba 500 años del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas. Este evento estuvo a cargo del entonces obispo Samuel Ruiz, una de las principales figuras de la Teología de la Liberación en México, por lo que muchas de las etnias en Chiapas tuvieron un espacio para reunirse, exponer sus problemas en común y acordar trabajo en conjunto.

Un movimiento similar relata Eber (2008), quien describe en su trabajo los eventos ocurridos en Yab Teklum, una comunidad en el municipio de Chenalhó, en el año de 1988, cuando un grupo de mujeres tomó el micrófono durante una manifestación pública para denunciar los daños que alcoholismo de sus esposos y sus hijos estaba causando en sus vidas. Específicamente, estas mujeres denunciaron a los vendedores de pox y a los funcionarios corruptos, quienes permitían y promovían la venta de esta bebida alcohólica sin restricción alguna en la comunidad.

De acuerdo con la autora, aun cuando los vendedores de pox eran conocidos por ser hombres vengativos, estas mujeres decidieron organizarse para denunciarlos a través de los testimonios que dieron sobre las vejaciones que sufrían a manos de sus esposos e hijos mayores cada vez que estos se alcoholizaban:

“Mi hijo me golpea. Mi hijo se emborracha también. Por tu culpa mi esposo y mi hijo me pegan ¡Eres el culpable! Eres bonito y gordo porque tu estómago está lleno de porquería. Pero estás gordo por mi dinero, estás gordo por el sudor de mi esposo y mi hijo. No he podido comprar nuestra comida. Yo soy quien tiene que comprar nuestra comida cuando ellos se ponen a beber ¿Cómo voy a pagar por la comida?” (2008:293).

A partir de estas y otras intervenciones, agrega Eber (2008) muchas comunidades de Chenalhó se organizaron para establecer controles más estrictos para la venta y el consumo de alcohol. Algunas restringieron dicha venta los fines de semana o a partir de cierto horario, y en otras comunidades -la mayoría protestantes- se declaró ley seca.

Este es uno más de los muchos ejemplos en los que la participación activa de las mujeres en la toma de decisiones se tradujo en mejoras para la sociedad, y al mismo tiempo, estas mujeres pusieron el ejemplo a las generaciones consiguientes -entre quienes se encuentran incluidos varios de mis colaboradores- sobre las maneras en las que se traducen en la práctica los ideales de equidad de género. Estos ejemplos pueden verse reflejados en el presente con prácticas como la de Théoden, quien desde muy joven vivió en una comunidad Zapatista y en el presente ha construido una clínica rural con su pareja, él como médico herbolario, y ella como partera. Incluso en las instalaciones de la clínica es notoria la intención de promover la equidad, ya la clínica consiste en dos consultorios de iguales dimensiones, con una pequeña sala de quirófano en la parte de atrás, por lo que la práctica de ninguno de los dos es priorizada, y el trabajo de ambos es tratado con respeto. Estos relatos se abordarán con mayor profundidad en el capítulo tres.

Por otro lado, es necesario recalcar el trabajo conjunto de la diócesis de San Cristóbal y del EZLN. Giomar Rovira (1994), durante su trabajo como periodista de investigación, tuvo la oportunidad de entrevistar a varias mujeres con puestos importantes en el EZLN. Entre los testimonios recabados se encuentra el de la Capitana Laura, una joven que al momento de la entrevista tenía 21 años, pero a pesar de su corta edad, entró a Ocosingo al mando de su tropa el primero de enero de 1994, con 80 milicianos y 4 insurgentes. Ella le contó que, en contra de las costumbres en su comunidad sobre prohibirle el acceso a cualquier tipo de información a las mujeres, fue su padre quien la introdujo en el movimiento: “Yo tenía 14 años y mi padre me empezó a hablar de política, de cómo está el país, de porqué éramos pobres, cómo sufren las mujeres... ‘date cuenta de cómo sufres tú’ me decía” (1994: 56).

Un año después ingresó como militante, y una de sus labores principales era la de trabajar con otras mujeres y organizarlas en las comunidades. Asimismo, continuó asistiendo a las reuniones del ejército, muchas de las cuales eran separatistas, con la intención de seguir concientizando a los hombres acerca de las desigualdades que ellos mismos perpetuaban: “Ellos ya se daban cuenta de la situación. Además, muchas compañeras hablaban con sus maridos, les decían lo que discutíamos y empezaron a ayudar en la casa a las mujeres: si quieres que cambiemos la explotación pues ayúdame a traer al niño, cargar la leña y el agua y todo eso” (1994: 57).

Considero fundamental resaltar que muchas académicas feministas observaron con ojo crítico la bandera de igualdad bajo la que se guiaba el zapatismo, ya que había quienes opinaban que el androcentrismo seguía siendo la norma en la organización, y que, en muchos casos, los ideales comunitarios no se veían reflejados en el ámbito privado de las comunidades. Un ejemplo es el trabajo de Belausteguigoitia (1995) quien en un intento de cuestionar el que un hombre mestizo - El Subcomandante Marcos- sea el adecuado para pronunciarse en nombre de las mujeres indígenas, se preguntó: “¿Dónde están las mujeres de nuestra frontera Sur? ¿Quién es su traductora, su mediadora? ¿A través de qué voces hablan? ¿Es Marcos capaz de traducirlas? ¿es el EZLN capaz de oírlas? ¿Quién las ve? ¿Quién puede oírlas?” (1995:300).

Una inquietud similar comparten Hernández Castillo y Zylberberg Panebianco (2004), quienes aseguran que en muchos casos, aunque las mujeres zapatistas participan activamente en el movimiento y tienen toda la determinación de cambiar su situación, también encuentran enormes resistencias, especialmente en las comunidades “bases de apoyo”, es decir, comunidades que se posicionan a favor de la lucha. De acuerdo con las autoras, la mayoría de los hombres en las

comunidades afirman apoyar la lucha de las mujeres, pero en contraste, presentan mayor reticencia cuando sus esposas, sus hermanas o sus hijas participan en asambleas o contribuyen en algún proyecto. Sobre este fenómeno las autoras rescatan el testimonio de algunas mujeres, entre ellas María Angélica, quien les comentó: “como que se ve que los hombres son buenos, pero como siempre digo ‘caras vemos, corazones no sabemos’, como que los hombres traen dos corazones, corazón malo y corazón bueno, por eso no sabemos también, al momento son buenos, al momento son malos” (2004:241). El testimonio del esposo de María Angélica también fue rescatado, y él afirmaba que ella “ya le había perdido el respeto”, pues dejó de pedirle permiso para salir y dejó de avisarle a dónde iba, lo cual hacía que ella dejara de ser una “buena mujer”, situación que le afectaba directamente, debido a que la comunidad no lo consideraría “buen hombre” al no saber controlar a su esposa. Cabe mencionar que esta norma de género es una forma mucho más explícita de violencia en otros ámbitos fuera de la comunidad a la que pertenecen María Angélica y su esposo. Por ejemplo, el artículo 6 de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2021) establece que cualquier acto que vulnere la dignidad, libertad e integridad de las mujeres, es considerado violencia de género, por lo que estas actitudes son mucho menos normalizadas en lugares occidentalizados.

Esta serie de normas en las comunidades, recalcan Hernández Castillo y Zylberberg Panebianco (2004) han sido fuertemente cuestionadas, pero siguen reproduciéndose tanto por hombres como por mujeres a través de los chismes, o las suposiciones hechas sin bases, como en el caso de María Angélica, ya que salir sola siendo una mujer casada, significaría para otras personas en la comunidad, que ella tiene un amante, o en el caso de una chica soltera, que está buscando un novio: “el chisme es una de las más importantes formas en las que se ponen de manifiesto las relaciones de poder, ya que este conlleva implícitos los límites de conducta aceptables, los cuales si son quebrantados, traen aparejados problemas con el marido, la familia y la comunidad” (2004:243). Este testimonio nos da la oportunidad de hacer una interesante comparación con la narración hecha por Théoden, uno de mis colaboradores, quien vivió por más de diez años en una comunidad zapatista. De acuerdo con su relato, desde el principio se sintió bienvenido en la comunidad porque podía tratar equitativamente a las mujeres, podía hablar con ellas, e incluso entablar amistad con ellas sin que esto se prestara a “chismes”, palabra que él utilizó con la misma connotación que Hernández Castillo y Zylberberg Panebianco (2004). Por ello, aunque la experiencia individual de

Théoden refleja un modo de vida más equitativo, también es necesario tomar en cuenta la serie de cuestionamientos frontales que las académicas feministas le han hecho al EZLN con respecto a su posicionamiento en cuanto a la equidad de género (Rojas, 1995), por lo que no podemos descartar la posibilidad de que, más que una serie de aprendizajes lineales y directos del EZLN a sus miembros, existen vivencias y conocimientos que se interiorizan y se rescatan de manera individual.

En este apartado decidí enfocarme en los testimonios de las mujeres zapatistas y sus procesos de subjetivación, su educación, y sus convicciones éticas y morales con respecto a su comunidad, no con el afán de invisibilizar los mismos procesos en los hombres y su compromiso con la lucha en contra de todos los tipos de violencia a partir de su acceso a la educación y su militancia dentro del EZLN, sino porque me parece indispensable subrayar cómo estas vivencias nos demuestran que las reflexiones en los hombres hacia la equidad son directa o indirectamente resultado del movimiento de mujeres indígenas y de académicas feministas, así como de las particularidades del contexto en el que cada uno de ellos vive, del acceso a información sobre las desigualdades en su comunidad a través de talleres u otros procesos de concientización, y también de sus propias subjetividades.

En el caso específico de los militantes zapatistas, al ser enviados a cocinar frijoles, al observar a otros hombres tratando a las mujeres con el mismo compañerismo que son tratados ellos, al recibir órdenes de mujeres y acatarlas, al hablar con ellas como iguales y escuchar sus voces, al recibir la misma educación que ellas, al escuchar a sus mayores hablar de ellas con admiración y orgullo, al escuchar cómo ellas fueron enviadas a la militancia en algunos casos por sus padres y en otros por sus madres, entre otros elementos pertinentes a su contexto y su reflexión, es que -poco a poco, y en un proceso que también ha estado cargado de contradicciones y reticencias- se ha logrado un cambio tan significativo en sus relaciones de género. Como puede verse, durante los últimos 40 años de la historia de Chiapas, la conjunción de estos tres importantes movimientos sociales, es decir, la resignificación de las religiones, el feminismo y el movimiento de las mujeres indígenas, y el zapatismo, fueron de total importancia para muchos de quienes vivimos aquí, incluidos los hombres entrevistados para esta investigación, quienes, como se relatará en futuros capítulos, constantemente retoman uno o más de estos tres movimientos para hablar de su aprendizaje y de sus procesos de subjetivación.

## **Movimientos de mujeres en Chiapas: indígena y feminista**

Por otra parte, también sería simplista limitar la complejidad de los movimientos sociales en Chiapas en la segunda mitad del Siglo XX al levantamiento Zapatista, ya que a la par, se dieron una serie de movilizaciones que podrían considerarse las primeras muestras del feminismo en Chiapas, iniciados principalmente por distintos procesos migratorios, como los de mujeres académicas provenientes del centro del país y los de mujeres refugiadas de Guatemala, los cuales implicarían mayor incidencia de estos ideales en las mujeres campesinas o amas de casa de San Cristóbal.

De acuerdo con el documental “Esas, ellas, nosotras” (K’Inal Antsetik A.C., 2020), la inquietud por la reivindicación de los derechos de las mujeres en Chiapas se hizo más fuerte a partir de la participación activa de las mujeres indígenas en organizaciones campesinas, espacios en donde se les consideraba parte equitativa de la lucha, pero se ignoraban sus necesidades específicas.

Asimismo, llegaron a vivir a Chiapas desde el centro del país varias activistas que habían estado fuertemente involucradas en el movimiento estudiantil de 1968<sup>2</sup>, y en otras militancias, como movimientos magisteriales, sindicalistas, o de los derechos laborales de las mujeres. Y poco tiempo después, con la fundación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, llegaron académicas con amplio conocimiento en estudios de género, por lo que fue posible unir a todas estas mujeres desde distintas trincheras en un frente común (Salazar, 2013).

De acuerdo con el testimonio de Guadalupe Cárdenas (K’Inal Antsetik A.C., 2020), aunque al principio las reuniones fueron pensadas para la convivencia de mujeres lesbianas feministas, socialistas y anticapitalistas, pronto varias académicas, activistas, grupos de mujeres indígenas en movimientos campesinos, mujeres expulsadas de San Juan Chamula, monjas con formación feminista que llegaron a Chiapas desde Europa para formar parte de comunidades eclesiásticas,

---

<sup>2</sup> El movimiento estudiantil de 1968 fue un movimiento social en el que participaron estudiantes de diversas universidades públicas y privadas, profesoras, profesores, obreras, obreros y sindicalistas, el cual consistió en una serie de protestas contra la serie de atentados contra la libertad de expresión que ejerció el Gobierno Federal en vísperas de los Juegos Olímpicos de 1968. El dos de octubre de ese año, el movimiento culminó con una masacre perpetrada por el Ejército Mexicano y el grupo paramilitar “Batallón Olimpia” en contra de una manifestación pacífica en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, con un saldo de 350 personas asesinadas y más de 2 mil detenciones arbitrarias, así como otras violaciones a los derechos humanos (Taalas, 2018).

trabajadoras con personas refugiadas guatemaltecas en la frontera, y grupos de artesanas, se unieron para formar el colectivo K'Inal Antsetik A.C. quienes se enfocaron mucho más en la práctica feminista que en la formación, es decir, se concentraron en reflexionar sobre las maneras en las que su propia militancia ya tenía connotaciones feministas, y cómo a través de la cooperación, podrían impactar en la vida de las mujeres de San Cristóbal de Las Casas.

Otro de los grandes pilares de las organizaciones feministas en Chiapas es el de las mujeres guatemaltecas que llegaron a México buscando refugio de la guerra civil en su país<sup>3</sup>. De acuerdo con Martínez Portilla (1999), ellas llegaron a Chiapas bajo circunstancias completamente extraordinarias que implicaban obstáculos únicos, ya que, además de enfrentarse a la adaptación a una nueva forma de vida en un país distinto, estas mujeres se encontraron con el enorme reto de fungir un papel completamente distinto al que llevaban en su hogar, debido a que la mayoría de ellas llegó a Chiapas como cabeza de su familia, sin sus esposos, quienes se quedaron en Guatemala luchando, o habían fallecido. Otras mujeres llegaron a cargo de los niños huérfanos de sus familiares, amigos o vecinos. Asimismo, se enfrentaban al reto de ser por primera vez las proveedoras de su familia, pues eran originarias de comunidades en las que la división del trabajo era aún muy rígida, por lo que incursionaron por primera vez a las labores agrícolas u otras actividades laborales fuera de lo doméstico.

A pesar de todas estas particularidades, las refugiadas guatemaltecas encontraron en la sororidad y la organización comunitaria la ruta ideal para mejorar sus vidas en este nuevo país. Esta organización fue tan fructífera y llegó a tantas mujeres, que en 1990, en la ciudad de Palenque, se celebró el Primer Encuentro de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas. Este espacio se utilizó para formar redes entre ellas y para armar planes de acción ante la marginalización que seguían viviendo: “Nos dimos cuenta de que las mujeres indígenas somos tres veces discriminadas, por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas. Comprendimos entonces que el trabajo que nos esperaba era muy grande, pero si nos uníamos todas podíamos salir adelante” (Martínez Portilla, 1999:134). Esta organización se alineaba completamente con los ideales del movimiento feminista chiapaneco, por lo que estuvieron siempre presentes en manifestaciones, reuniones, grupos de apoyo y Consejos.

---

<sup>3</sup> Durante este conflicto bélico se estima que fueron asesinadas más de 200 mil personas y fueron desplazadas más de 100 mil, después de que los pueblos mayas se volvieron “enemigos internos” de las políticas neoliberalistas que el gobierno guatemalteco buscaba implementar, por lo que se implementó una campaña del terror en la que la violencia de Estado se tradujo en masacres, violaciones en masa y despojos (López Bracamonte, 2021:323).



Además de la participación de las mujeres guatemaltecas, el movimiento feminista chiapaneco contó con el apoyo y el impulso de académicas y antropólogas feministas que llegaron en la década de los 1980 a laborar en las distintas instituciones de investigación y universidades que en esa época abrieron sus puertas en San Cristóbal de Las Casas. Entre ellas se encuentran Leticia Pons Bonals, Walda Barrios-Klee, Mercedes Olivera y June Nash, entre otras sociólogas y antropólogas. De acuerdo con Ruiz Trejo (2022) el trabajo de investigación de estas académicas se enfocó en sacar a la luz la desigualdad de las mujeres en el estado, en denunciar el androcentrismo de las investigaciones antropológicas que se llevaban a cabo en Chiapas, y en abonar significativamente a la configuración de la perspectiva de género en la antropología Chiapaneca. Estas investigadoras plantearon las bases para la inclusión de la perspectiva de género en las Ciencias Sociales hechas en Chiapas, y también, gracias a su trabajo interseccional, específicamente con mujeres indígenas, le abrieron la puerta a muchas investigadoras indígenas que continúan produciendo conocimientos en el presente (Ruiz Trejo, 2022:21).

En entrevista con Ruiz Trejo, Mercedes Olivera confirmó que el movimiento feminista en Chiapas surgió en parte de las luchas sociales centroamericanas, característica con la que es posible unir la práctica política con el conocimiento académico. Como resultado de esta unión, las mujeres que eran parte del movimiento se cuestionaron con profundo conocimiento las prácticas cotidianas y las relaciones económicas en las que se encontraban (o aún se encuentran) las chiapanecas, especialmente si su situación estaba atravesada por los procesos de racialización o la etnicidad (Ruiz Trejo, 2018:37).

Con esta fuerte amalgama entre refugiadas guatemaltecas, académicas feministas, campesinas, amas de casa, campesinas y mujeres lesbianas y bisexuales, es que el 10 de mayo de 1989 se organizó la primera marcha de las mujeres en Chiapas, en busca de denunciar las injusticias encubiertas por las autoridades, y de reivindicar la figura de la madre en la sociedad. En esta movilización participaron, además de quienes integraban el colectivo, muchas mujeres de los distintos barrios de San Cristóbal, movidas por el ambiente de inseguridad que se vivía, lo cual, de acuerdo con la narración de Guadalupe Cárdenas (K'Inal Antsetik A.C., 2020), significó un enorme triunfo para el movimiento feminista chiapaneco, ya que una de sus principales motivaciones era la de sacar el debate de los espacios académicos y de militancia para llevarlos a las comunidades. Sin embargo, dicha participación conllevó a un punto de quiebre entre las integrantes, ya que muchas buscaban declararse como feministas, pero otras pensaban que las

mujeres de los barrios las rechazarían, así como rechazarían pronunciarse a favor del aborto legal, por lo que decidieron dejar de lado esta lucha para concentrarse en temas que fueran más accesibles para las mujeres de los barrios y las comunidades, como los derechos laborales o la defensa ante de la violencia doméstica.

Otro de los trabajos más complejos de las feministas chiapanecas (Salazar, 2013) fue el de diálogo con el entonces obispo Samuel Ruiz, en coordinación con organizaciones de mujeres católicas, como la Cofradía de la Virgen del Carmen del Espíritu Santo y el Comité de Lucha por El Salvador, para que el obispo se pronunciara a favor de la despenalización del aborto. Aunque al final nunca se logró un posicionamiento al respecto por parte del obispo, las organizaciones feministas sí forjaron una más amplia colaboración, con resultados que siguen reflejándose en el presente a través de acciones como talleres de masculinidades de parte de misioneros en la frontera o reuniones de mujeres para lectura de la biblia con perspectiva de género.

### **La lucha feminista chiapaneca en la actualidad**

En el presente, las organizaciones feministas chiapanecas se han dedicado a priorizar el trabajo para la eliminación de la violencia en contra de las mujeres, en respuesta a una de las necesidades más urgentes en Chiapas. De acuerdo con el Programa Estatal de Alerta de Violencia de Género en Chiapas (AVGC) (2018), actualmente existen siete municipios con alerta activa: Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de las Casas, Tapachula de Córdova y Ordoñez, Comitán de Domínguez, Chiapa de Corzo, Tonalá y Villaflores. Sin embargo, la invisibilización y la falta de atención específica a la violencia de género siguen siendo la constante en este Estado, con especial énfasis en la región Altos, donde habita el mayor porcentaje de comunidades indígenas. Asimismo, subraya el informe del AVGC (2018), existen serias debilidades en cuanto al acceso a la justicia para las mujeres, ya que al ser víctimas de violencia que no causa su muerte, las autoridades tratan de convencer a las mujeres de no denunciar, especialmente si se trata de su pareja, y cuando sí se lleva a cabo la denuncia, es necesario ejercer presión por parte de organizaciones de apoyo o Asociaciones Civiles, para que las autoridades lleven a cabo investigaciones cabales.

El informe del AVGC (2018) resalta que otro obstáculo en la reducción de la violencia de género es la falta de recursos materiales, humanos y económicos en las instituciones encargadas de atender

las necesidades de las mujeres víctimas de violencia, con lo que el servicio que se ofrece es deficiente, y es más complicado garantizar los derechos humanos de las mujeres. Además, el otorgamiento de órdenes de protección para las mujeres es casi nulo, y en los pocos casos en los que sí es otorgado, las autoridades no las implementan, especialmente en zonas rurales.

Otras de las prioridades de las organizaciones de la sociedad civil en Chiapas son la salud sexual y reproductiva de las mujeres y la construcción de la ciudadanía con perspectiva de género (Fragoso Lugo y Luna Blanco, 2018), las cuales, desde la década de 1990, con el levantamiento neozapatista, resaltaron las consecuencias negativas de las políticas neoliberales y el enorme rezago en cuanto a apoyos de parte del gobierno federal, por lo que se dio un surgimiento en este tipo de asistencias, especialmente dirigidas a los sectores considerados más vulnerables, es decir, las mujeres indígenas, las infancias, las personas migrantes, y la comunidad LGBTTTIQ en Chiapas.

De acuerdo con Fragoso Lugo y Luna Blanco (2018), la mayoría de estas organizaciones se encuentran en las zonas de mayor concentración urbana del estado, como Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas, Tapachula, y Comitán de Domínguez. La mayoría se enfocan en diferentes maneras de lucha por la equidad, ya sea a través del fomento de proyectos de autogestión, la sensibilización de las mujeres sobre su condición de género, clase y etnia, o la protección de los derechos humanos de personas vulnerables. También se ofrece refugio a mujeres e infancias migrantes, microcréditos para pequeños emprendimientos, educación sexual integral, trabajo terapéutico y apoyo en partos, así como educación en ciudadanía e involucramiento en procesos políticos.

Vale la pena resaltar que una de las organizaciones recopiladas por las autoras, denominada “Formación y Capacitación A. C.”, afirma tener perspectiva feminista, y además de trabajar principalmente en el empoderamiento de las mujeres, también tiene proyectos de intervención con hombres, por lo que es una muestra de las muchas formas en las que se manifiesta el trabajo de masculinidades con perspectiva feminista.

Gracias a estos datos, podemos observar que un elemento de la experiencia de vivir en Chiapas es convivir con la injusticia y la desigualdad, de la misma manera en que ocurre en México, Latinoamérica y lamentablemente, la mayoría de los países en el mundo. Sin embargo, nuestro

interés recae no en lo que hace a Chiapas diferente a otros estados, sino en cómo sus características y particularidades forman -o no- parte de los procesos de subjetivación de quienes nacimos aquí.

### **Las masculinidades y la militancia en Chiapas**

En el contexto específico de Chiapas, los estudios de masculinidades se han inclinado con menos frecuencia hacia temas como la narración de las particularidades en las vidas de los chiapanecos, y más hacia la promoción del trabajo en comunidades indígenas, con el propósito de explorar posibilidades diversas del ejercicio de la masculinidad y la influencia de la occidentalización en la construcción de la misma. Un buen ejemplo es el trabajo de Gómez Guillén (2018) quien en su trabajo “Masculinidades indígenas. Una autopsia a los hombres zinacantecos”, hizo una exploración a través de una técnica que él denomina como “autopsia verbal” sobre la forma de morir de hombres indígenas, con el objetivo de identificar y analizar las diferencias entre las masculinidades indígenas de Zinacantán, en contraste con la de los hombres mestizos, esto a través de la recopilación de testimonios de sus familiares o personas cercanas, para así conocer su estilo de vida, su manera de relacionarse con su comunidad, y sus costumbres. A partir de los relatos obtenidos de personas cercanas a diez hombres fallecidos, el autor crea dos categorías de lo masculino, la masculinidad “virtuosa”, dentro la cual asigna tres casos, y masculinidad “fallida”, en la que encasilla cuatro, aunque también resalta relatos que no caben en ninguna de las dos, a los cuales denomina alternativas convergentes y divergentes. Como puede notarse, este trabajo resalta dos tipos de binarismos: el primero, ya mencionado, reproduce la dicotomía “bueno-malo” que se construye en otros trabajos sobre masculinidades ya revisados, y el segundo, reproduce la dicotomía “indígena-mestizo” al afirmar que existen diferencias claras entre ambas, y no retroalimentaciones constantes derivadas del colonialismo.

Un trabajo similar, aunque con un enfoque recopilatorio, es el de Martín de la Cruz López Moya, denominado “Hacerse hombres cabales: masculinidad entre tojolabales” (2010), en el cual busca conocer y analizar las representaciones sociales de la masculinidad entrelazadas con la interacción social entre las personas pertenecientes a la comunidad Tojolabal de Naj Chawuj, en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. Esta serie de preceptos, de acuerdo con el autor, construyen distintas formas de ser hombre, y no necesariamente implican un modelo ideal rígido, aunque sí existen ciertos rituales propios del llamado “hombre cabal”, los cuales están relacionados con la

procreación, la corporeidad, la vida conyugal, la sexualidad, la autoridad, el trabajo, el honor, la organización comunitaria. Todas estas claro, reproduciendo relaciones desiguales.

Asimismo, se encuentra el trabajo de Javier Flores Gómez, quien llevó a cabo la investigación “La reproducción simbólica de la violencia. Estudio de la ultramasculinidad en un contexto multicultural” (2005). En este, analiza la violencia como método de imposición de roles de género en comunidades de las zonas Los Altos, Norte y Selva de Chiapas, con el fin de reflexionar sobre las maneras en las que, tanto dichos roles de género, como el uso de la misma violencia para reforzarlos, son prácticas impuestas por “procesos compartidos de dominación y subordinación de tipo colonial y postcolonial” (2005:6). Este es de los pocos trabajos enfocados exclusivamente en las masculinidades, aunque el tema es recurrente en investigaciones intervencionistas, es decir, enfocadas en idear maneras de reducir la violencia contra las mujeres en nuestro estado.

### **Trabajo intervencionista con hombres en Chiapas**

Es en el contexto antes planteado que surgen además los primeros trabajos de intervención sobre masculinidades en Chiapas. Uno de los colectivos de masculinidades más significativos en el estado, con miras al trabajo intervencionista, es el Colectivo La Puerta Negra. La plataforma [entrehombres.net](http://entrehombres.net), entrevistó a Alejandro Mosqueda Guadarrama, miembro fundador de este colectivo, quien afirmó que el EZLN fue uno de los catalizadores de la reflexión en muchos hombres entre la población mestiza acerca de su propio ser masculino, por lo que algunos compañeros decidieron unirse para “reflexionar sobre la condición masculina y las desigualdades de género y sus impactos en nuestra persona, familia y comunidad” (entrehombres.net; 2015).

Alfredo Rasgado, activista y miembro fundador del colectivo de masculinidades La Puerta Negra, narró en entrevista (2022) que fue precisamente en 1994 en San Cristóbal de Las Casas que escuchó por primera vez hablar de masculinidades, mientras cursaba la Licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Chiapas. Como parte de sus materias optativas, tomó un seminario de Estudios de Género impartido por Mercedes Olivera, reconocida feminista chiapaneca, académica y luchadora social por la autonomía de los pueblos indígenas. En este espacio, además de aprender sobre la lucha feminista como movimiento social, se abrieron

discusiones acerca de las propias violencias y los contextos en los que era sencillo para los hombres ejercer el poder que su género les otorgaba.

Asimismo, afirmó Rasgado, los miembros de otros colectivos por movimientos sociales de izquierda, especialmente mujeres organizadas en colectivos feministas, increpaban a los hombres acerca de la congruencia con la que llevaban su vida privada, ya que era de enorme importancia para ellas el hecho de que, así como los hombres se movilizaban para denunciar relaciones desiguales de poder en lo macro, que ellos también renunciaran a sus propios privilegios en la cotidianidad, por lo que San Cristóbal de Las Casas se convirtió en una ciudad pionera en cuanto a ejercicios intervencionistas entre hombres para erradicar la violencia de género.

En estas circunstancias nace el colectivo La Puerta Negra, al cual el entrevistado se integró en 1999, apenas dos años después de su creación, y después de haber llevado varios talleres de autorreflexión con ellos, para enfocarse en facilitación de talleres y cursos para hombres y en la creación de nuevas metodologías de intervención. En aquel entonces la convocatoria a dichos talleres era incipiente, ya que las reflexiones alrededor de las propias violencias aún no eran un tema fácil de abordar, pero de nuevo gracias a la insistencia de las mujeres en colectivos feministas, comenzaron a llegar los hombres cercanos a ellas, como los padres, parejas, hermanos, amigos o conocidos. Rasgado incluso afirmó que el trabajo de masculinidades sería imposible sin la intervención de mujeres feministas, ya que son ellas quienes impulsan a los hombres a la reflexión. Estos talleres de intervención se llevaban a cabo cuatro y cinco veces al año, sin retribuciones económicas importantes, pero poco a poco han ganado mayor terreno en Chiapas, especialmente con algunos colaboradores que ya antes habían formado parte de la Asociación Civil Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias (Coriac) a nivel nacional, por lo que Puerta Negra ha tenido la posibilidad de trabajar tanto con comunidades mestizas como con comunidades indígenas. Igualmente, han logrado incursionar en escuelas secundarias y bachilleratos, donde las temáticas principales son la violencia en el noviazgo, el bullying, el suicidio y el alcoholismo.

Otras formas de intervención importantes dentro del colectivo son el teatro y la radio. Entre los años 2000 y 2001, crearon una obra de teatro que denunciaba las formas en las que los hombres justificaban sus propias violencias, la cual pudieron presentar en varios municipios de Chiapas gracias al apoyo de otras organizaciones civiles. Pero uno de sus canales de difusión más importantes sería la radio. De acuerdo con la narración de Rasgado, en 2002 surgió la radio ciudadana “Frecuencia Libre”, en la que participaban diferentes colectivos y asociaciones civiles

para dar a conocer su labor comunitaria, y dentro de La Puerta Negra decidieron crear el programa “Fuera Máscaras”, el cual lleva ya 20 años al aire, gracias a que en 2012, casi 10 años después de su incursión en la radio ciudadana, se abrió un espacio para ellos en el Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía, por lo que ahora el programa se transmite en ambas estaciones.

Por otra parte, el entrevistado hace énfasis en la reciente popularidad de talleres como los que ofrece La Puerta Negra, y en la actualidad ha impartido en espacios tan diversos como universidades públicas y privadas, empresas transnacionales, fábricas, talleres mecánicos, entre otros, en donde habla de temas que él denomina “básicos” dentro de las masculinidades, como las paternidades responsables, la violencia, los vínculos afectivos, la salud sexual, el alcoholismo, entre otros que él aborda intersecado con las relaciones de poder, los privilegios, la violencia estructural. Otro motivo importante para la popularización de sus talleres es el auge de las denuncias ciudadanas a través de redes sociales que se convierten en movimientos, los cuales, afirma, pone en alerta a los hombres acerca de sus propias acciones: "La ola de los movimientos feministas a la que le llaman ‘la cuarta ola’ pues es la del uso de las tecnologías, de una u otra manera ya nos puso en jaque a los hombres ¿no? ya están habiendo denuncias, ya todos los #MeToo, el #YoSíTeCreo ya puso en alerta a estos hombres jóvenes, y también no tan jóvenes, a decir ‘pues yo cojeo de la misma pierna, entonces en algún momento va a aparecer mi nombre’, entonces muchos hombres se están acercando también como en carácter de prevención, o en el carácter de ‘si ya lo hice, pues ahora cómo me involucro’” (2022).

En 2018 Rasgado es invitado a participar en la Secretaría de Igualdad de Género del gobierno del estado de Chiapas como facilitador de talleres de masculinidades, espacio en el que ha tenido la oportunidad de acceder a dependencias gubernamentales con considerable éxito, ya que muy a menudo los mismos trabajadores, la mayoría burócratas, le piden que vuelva.

Como puede observarse en la narración, las masculinidades no son temas ajenos en Chiapas, ya que es clara su presencia en movimientos sociales y políticos como el EZLN, en espacios comunitarios como la radio estatal, en escuelas e instituciones gubernamentales y hasta en empresas privadas. Estos espacios, aunados al auge de las redes sociales en el mundo -lo cual facilita enormemente el acceso a la información-, convierten a Chiapas en un estado muy particular en cuanto a los estudios de las masculinidades. Existen conversaciones importantes alrededor de

la necesidad de autorreflexión, sin embargo, las mismas no se ven reflejadas en la cotidianidad de las mujeres como se quisiera, por lo que la convivencia de estos dos espacios paralelos de lucha social por un lado y de violencia de género por el otro nos hablan de la necesidad de continuar el trabajo tanto académico como intervencionista con perspectiva de género.

### **Datos demográficos sobre Chiapas**

A partir de esta primera reflexión que nos introduce al estado de Chiapas y a algunas de sus características, me gustaría hacer un recorrido sobre la situación demográfica del estado, con el fin de situar con mayor claridad a mis colaboradores en su contexto. Según datos obtenidos en la página oficial del Gobierno del Estado (2023) Chiapas se encuentra al Sureste de México. Colinda en el norte con el estado de Tabasco, en el poniente con Veracruz y Oaxaca, en el sur con el Océano Pacífico, y en el oriente con Guatemala. Su superficie territorial comprende 74 mil 415 kilómetros cuadrados, de los cuales 658 representan la frontera sur. En este lugar existen los pueblos Tseltal, Tsotsil, Ch'ol, Tojol-ab'al, Zoque, Chuj, Kanjobal, Mam, Jacalteco, Mochó, Cakchiquel y Lacandón o Maya Caribe; 12 de los 62 pueblos originarios reconocidos oficialmente en México (2023).

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020a) en Chiapas viven 5 millones 543 mil 828 personas, de las cuales 48.8% son hombres. Asimismo, 31.5% de la población está casada, 25.1% vive en unión libre con su pareja, y 33.2% está soltera. El 51% de las personas que viven en este estado se encuentran en localidades consideradas “rurales”, tendencia que se refleja en mis colaboradores, ya que cinco de ellos (ocho en total) nacieron en zonas rurales, dos nacieron en Tuxtla Gutiérrez, y uno nació en San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, solo uno de ellos se encuentra actualmente en una zona rural; tres de ellos se encuentran en Tuxtla Gutiérrez o San Cristóbal de Las Casas, y los cuatro restantes pertenecen al 2.9% de Chiapanecos que han migrado entre 2015 y 2020, de los cuales tres se encuentran en el extranjero, como parte del 10.6% de migrantes chiapanecos que han salido del país (INEGI, 2020a).

Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado, se encuentra en la Depresión Central, y hasta el año 2020, tenía 604 mil 147 habitantes, de los cuales 12 mil 775 son hablantes de alguna lengua indígena. Su superficie es de 334.9 kilómetros cuadrados. El 35% de los habitantes cuenta con educación



superior, y su tasa de alfabetización es del 95.3% en las personas de 25 años en adelante (INEGI, 2020b). Del 4.7% de la población que no está alfabetizada, solo el 36.7% son hombres.

En cuanto a su estado civil, 34.6% de la población está casada, 16.9% vive en unión libre, y 35.3% está soltera. Tres de mis colaboradores nacieron en esta ciudad aunque es pertinente recalcar que todos sus padres son originarios de otras poblaciones de Chiapas.

Por su parte, San Cristóbal de Las Casas se encuentra en la zona de Los Altos. Tiene 215 mil 874 habitantes, de los cuales 32.7% habla alguna lengua indígena. Su superficie territorial es de 394 kilómetros cuadrados, y solo 24% de su población cuenta con educación superior, aunque 45.5% sí cuenta con educación básica (INEGI, 2020b). Según información proporcionada por el portal del Gobierno de México (2020), 9.2% de la población es analfabeta, y de ese total, 70% son mujeres. 26.7% de la población es casada, 24.8% vive con su pareja en unión libre, y 36.6% es soltera. Tres de los entrevistados son originarios de esta ciudad, aunque es un lugar de gran importancia para más de ellos, ya que algunos pasaron allí temporadas largas en momentos claves históricos, específicamente durante 1994, año del levantamiento del EZLN, movimiento que los impactaría hasta el presente.

Otro de los participantes en esta investigación nació en Comitán. También llamada Comitán de Domínguez, esta ciudad se encuentra en la zona de los Llanos, con una población total de 166 mil 178 habitantes, de los cuales solo 4% habla alguna lengua indígena; el 18.6% de la población cuenta con educación superior, y 54.3% tiene educación básica; el 9% de los habitantes de Comitán son analfabetas, y de ese total, 65% son mujeres; 34.3% de la población está casada, 22.7% vive con su pareja en unión libre, y 31.2% se encuentra soltera.

El lugar de nacimiento de otro de los entrevistados es un ejido denominado Faja de Oro, el cual cuenta con 2 mil 674 habitantes, y se encuentra a cinco kilómetros municipio de Cacahoatán, en la región Soconusco. La información proporcionada por el INEGI (2020) incluye a Faja de Oro como parte de Cacahoatán, pero el portal Pueblos América (2020) arroja que el índice de alfabetización específicamente en el ejido es de 94.8%, y el porcentaje de personas que habla un idioma indígena es de 2%. Aunque no se cuenta con datos específicos de Faja de Oro, el INEGI (2020) arroja que, dentro de todo el municipio de Cacahoatán, 28.6% de la población está casada, 24% vive en unión libre, y 35.2% está soltera.

Por su parte, el municipio de Tapilula, lugar de origen y de gran significado para uno de mis colaboradores, cuenta con una población total de 13 mil 592 personas, de las cuales 9% habla una

lengua indígena, y 14% cuenta con educación superior, mientras que 49% tiene educación básica. Su superficie es de 37 kilómetros cuadrados, y se encuentra en la zona de Los Bosques. 32% de la población es casada, 24% vive en unión libre, y 32.7% es soltera.

Finalmente, otro de los participantes en esta investigación nació en el ejido de Zitim, el cual se encuentra dentro del municipio de Huixtán, en la región de Los Altos. Aunque el Panorama Demográfico publicado por el INEGI (2020) no lo considera dentro de las localidades pertenecientes a Huixtán, el portal Pueblos de América (2020) arroja que actualmente viven 42 personas ahí, de los cuales 90% están alfabetizadas, con un grado de escolaridad promedio de 5 años, y 100% de los habitantes son indígenas.

El propósito de este apartado es el de dar un breve panorama de las circunstancias específicas bajo las cuales se encontraba Chiapas durante el desarrollo personal de mis colaboradores, no para argumentar que fueron solo estos momentos históricos los que los definieron, sino para comprender de qué maneras estos sí forman parte de los elementos involucrados en sus procesos de subjetivación en el presente, en aras de cuestionar y complejizar la configuración o reconfiguración de su subjetividad masculina mucho más allá que ser o no ser machista, ser machista y dejar de serlo, o incluso, dejar de ser machista y nunca volver a serlo.

## **A modo de introducción a los resultados: Los colaboradores de esta investigación**

*“Lo que quiero conseguir de ellos es el diálogo del hombre con su hombre interior”.*

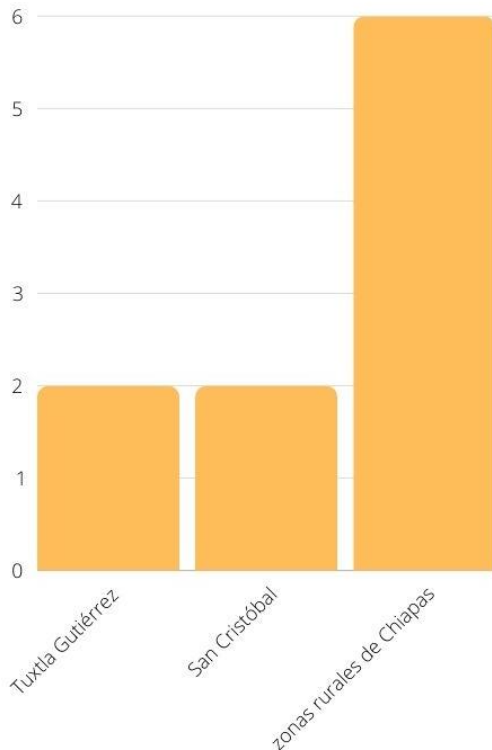
*Svetlana Alexiévich (2013:26)*

Esta tesis no se hubiera podido llevar a cabo de no ser por la invaluable colaboración de diez hombres chiapanecos, quienes con vidas llenas de pendientes y ocupaciones, accedieron a tomarse un café conmigo en varias ocasiones y contarme su vida. Aunque ninguno de ellos me pidió abiertamente que omitiera su nombre, decidí hacerlo para proteger su anonimato, y reemplacé sus nombres con personajes significativos de la saga literaria *El Señor de Los Anillos*, en parte por preferencia personal, y en parte porque tanto los libros como las películas se caracterizan por mostrar figuras masculinas que nunca utilizan la masculinidad hegemónica como estrategia de dominación contra las mujeres, niñas y niños, u otros hombres, al contrario, las historias están llenas de hombres que constantemente muestran vulnerabilidad entre ellos, comparten besos fraternos, lágrimas, acompañamiento y sostén emocional. Incluso han sido mencionados en algunos trabajos sobre masculinidades positivas (Pochapska, 2022; McLarty, 2006; Drew, 2018). En primera instancia, me gustaría dar algunos datos duros sobre mis colaboradores. Dos de ellos nacieron en Tuxtla Gutiérrez, dos de ellos en San Cristóbal de Las Casas, y los seis restantes nacieron en diferentes zonas rurales de Chiapas, ya sea ejidos, poblados pequeños o comunidades. Su residencia actual es mucho más variada. Solo uno de ellos sigue viviendo en Tuxtla Gutiérrez, uno vive en la misma comunidad donde nació, tres viven en San Cristóbal de Las Casas -uno de ellos nació en un ejido y se mudó, otro de ellos nació en la ciudad de Comitán de Domínguez y también se trasladó-, uno más vive en la frontera de México con Estados Unidos, otro vive en la Ciudad de México, y los tres restantes se encuentran viviendo fuera del país. Por otro lado, tres de ellos son indígenas, y los siete restantes son mestizos. Coincidentemente, solo uno de estos tres

hombres mencionados tuvo acceso a educación universitaria, otro de ellos estudió hasta el nivel estudió bachillerato, y otro estudió hasta quinto de primaria. Todos los informantes mestizos tienen educación universitaria, aunque es interesante notar que todos ellos estudiaron en universidades públicas.

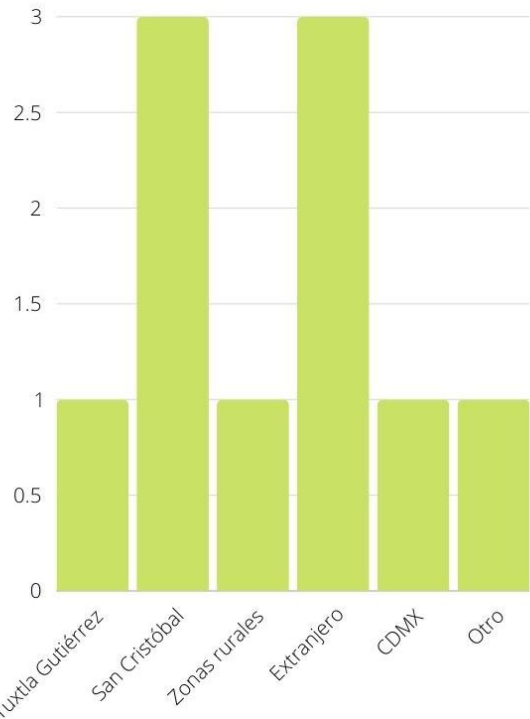
En cuanto a su estado civil, siete de ellos están casados o en relaciones monógamas desde hace muchos años, y tres de ellos permanecen solteros. Asimismo, siete de ellos se identifican como heterosexuales, y tres de ellos se identifican como homosexuales. En cuanto a las edades, seis de mis colaboradores se encuentran en el rango de los treinta a los cuarenta años, tres de ellos tienen entre cuarenta y cincuenta años, y solo uno de ellos tiene entre veinte y treinta años de edad.

**Imagen 2. Lugar de nacimiento de los entrevistados**



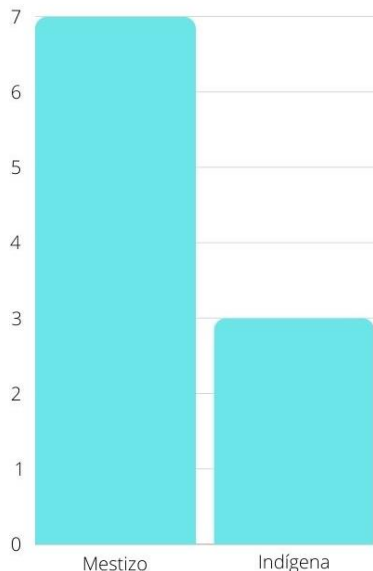
Gráfica que determina el lugar de nacimiento de mis colaboradores, para ilustrar que su origen es mayoritariamente rural.

**Imagen 3. Residencia actual de los entrevistados**



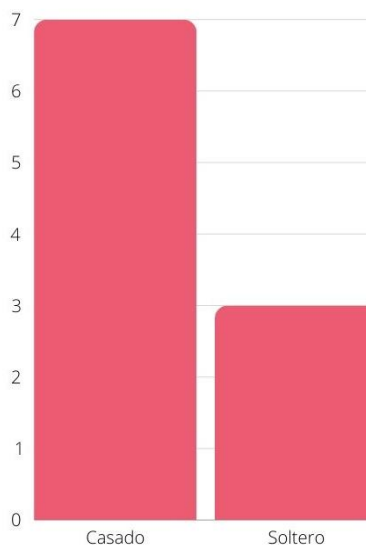
Gráfica que determina el lugar de residencia actual de los entrevistados, la cual ilustra que su movilidad ha sido amplia.

**Imagen 4. Etnicidad de los entrevistados**



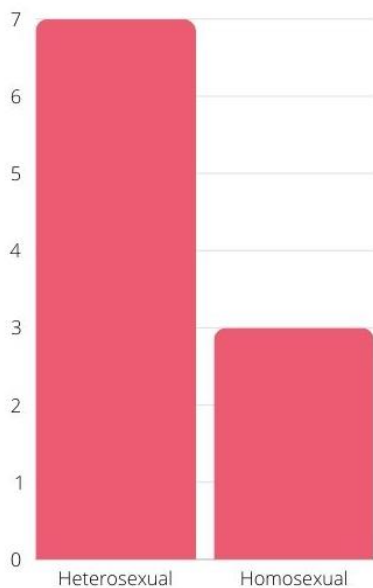
Gráfica que indica la etnicidad de los colaboradores, para ilustrar que la mayoría de ellos son de origen mestizo, pero también los hay de origen indígena.

**Imagen 5. Estado civil de los entrevistados**



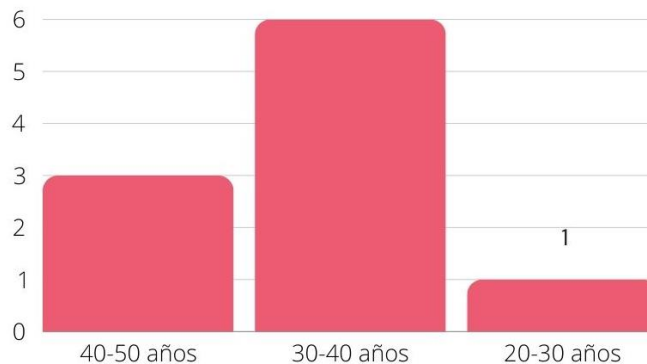
Gráfica que determina el estado civil de cada entrevistado. Ilustra que una considerable mayoría se encontraba en una relación estable o casado.

**Imagen 6. Orientación sexual de los entrevistados**



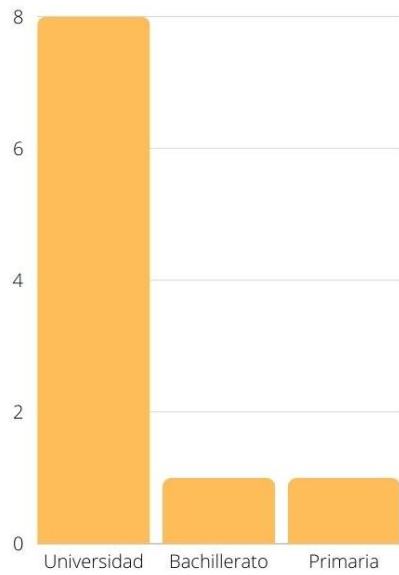
Gráfica que describe la orientación sexual de mis colaboradores.

**Imagen 7. Edades de los entrevistados**



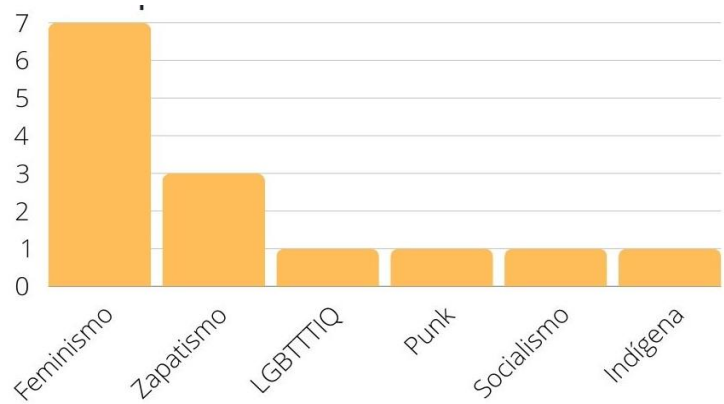
Gráfica que muestra los rangos de edad de mis colaboradores, indicando que la mayoría se encuentra entre los 30 y los 40 años de edad, con una minoría de entre 20 y 30.

**Imagen 8. Estudios formales de los entrevistados**



Gráfica que indica el nivel de educación formal que han recibido hasta el momento de la entrevista, con una gran mayoría habiendo concluido estudios universitarios.

**Imagen 9. Participación de los entrevistados en movimientos sociales**



Gráfica que determina la participación de los entrevistados en algún movimiento social. La gran mayoría aparece alineada con el feminismo, ya que muchos de ellos estuvieron en contacto con el movimiento en algún momento de sus vidas.

**Tabla 1. Relación de datos sobre mis colaboradores**

Participante	Edad	Lugar de nacimiento	Escolaridad	No. De entrevistas	Organización social
Gandalf	32	Zona rural	Maestría	4 (8 horas en total)	Religión Adventista, políticas de izquierda
Radagast	34	Zona rural	Ingeniería	4 (8 horas en total)	Feminismo
Légolas	35	Tuxtla Gutiérrez	Licenciatura	2 (4 horas en total)	Feminismo, LGBTIIIQ+
Gollum	35	Tuxtla Gutiérrez	Licenciatura	3 (6 horas en total)	Feminismo, políticas de izquierda, punk
Mithrandir	47	Tuxtla Gutiérrez	Doctorado	4 (8 horas en total)	Políticas de izquierda
Elrond	49	Comitán	Licenciatura	2 (4 horas en total)	Zapatismo, teología de la liberación, feminismo
Théoden	47	Zona rural	Primaria	2 (4 horas en total)	Zapatismo, feminismo
Karamakate	35	Zona rural	Licenciatura	1 (2 horas en total)	Reivindicación de comunidades indígenas
Pippin	23	San Cristóbal de Las Casas	Bachillerato	1 (2 horas en total)	Reivindicación de comunidades indígenas
Faramir	42	San Cristóbal de Las Casas	Licenciatura	5 (10 horas en total)	Zapatismo, feminismo

Tabla que indica otros datos importantes sobre mis colaboradores, así como el número de entrevistas que se condujeron y la duración de cada una.

A continuación, quisiera hacer un breve recorrido sobre la situación demográfica de mis colaboradores en comparación con los datos obtenidos de Chiapas, es decir, sus circunstancias en cuanto a educación formal, afiliación religiosa o estado civil y paternidad, con el fin de reflejar a qué sectores de la población chiapaneca pertenecen, sin entrar en datos específicos para no revelar su identidad<sup>4</sup>.

En cuanto al acceso a la educación escolarizada, ocho de los diez entrevistados tienen estudios universitarios concluidos, con lo que forman parte del 13% de la población chiapaneca, mientras que uno de los entrevistados restantes pertenece a otro 13%, el de personas que aún no concluyen el nivel básico de escolaridad formal. Otro de ellos concluyó el nivel bachillerato, aunque aún no tiene planes de continuar con estudios universitarios.

En el tema de prácticas espirituales o religiosas, solo la mitad de mis colaboradores manifestaron pertenecer a alguna afiliación religiosa. Dos de ellos practican el catolicismo, uno de ellos se considera adventista, uno se considera cristiano, y el resto afirma no pertenecer a ninguna religión. Chiapas es el estado con menor cantidad de practicantes del catolicismo, con un 53.9% (INEGI, 2020a), en comparación con el resto del país, donde 78% de la población se considera católica. Asimismo, la población protestante en Chiapas es del 32.4%, y la de personas que manifiestan no tener religión es del 12.5%.

En cuanto a su estado civil, seis de los diez colaboradores están casados, y los cuatro restantes están solteros. Finalmente, tres de mis colaboradores hablan un idioma indígena, formando parte del 28.2% de la población Chiapaneca. Otro dato importante es que nueve de los diez participantes son mayores de treinta años, y el mayor de todos tiene 48 años de edad, por lo que representan un rango relativamente reducido de edad, definido más por el azar, por el tipo de redes de apoyo en el que me apoyé para encontrar a hombres con estas reflexiones, o por las circunstancias específicas bajo las cuales se llevó a cabo el trabajo de campo, no tanto por otros elementos externos o por algún proceso de selección, aunque sí me parece necesario destacar que parte de la argumentación de esta investigación es que precisamente su rango de edad implicó haber crecido,

---

<sup>4</sup> En el caso específico de Légolas, di más información sobre su vida que podría revelar su identidad porque él manifestó en varias ocasiones no tener ningún problema con ello, incluso me dio permiso de revelar su nombre, lo cual me reservé.



vivido su infancia y adolescencia, en un Chiapas que estaba pasando por un momento histórico de enorme importancia.

### **Relatos de vida en forma de líneas de tiempo**

Como parte del ejercicio de análisis de toda la información que me proporcionaron mis colaboradores, me hice a la tarea de construir una serie de líneas de vida, en las que retraté sus historias de manera gráfica y acorde con los años en los que los hechos narrados ocurrieron. De esta manera, es más factible entender de forma visual los ritmos narrativos y eventos específicos que ellos consideran vitales en sus vidas. Cabe destacar que en varias narraciones me fue posible identificar las coyunturas vitales (Johnson-Hanks, 2002) de varios de mis colaboradores. Sin embargo, en otros casos, posiblemente por el número limitado de sesiones, o por el estilo narrativo de otros colaboradores, no me fue posible identificarlos, por lo que no se encontrarán en todas las líneas de tiempo. Asimismo, se hará una descripción individual de los participantes en esta investigación, con suficiente información para comprender mejor las narraciones que se abordarán en los próximos capítulos, pero sin poner en riesgo su anonimato.

“Gandalf” es un hombre de 32 años, originario de una población a unas horas de la capital de Chiapas. Desde 2021 vive en Inglaterra, se encuentra estudiando un doctorado. Está casado desde 2020, y su esposo también es participante en esta tesis. Tiene un medio hermano 12 años menor que él. Practica la religión adventista, y se considera un apasionado de la literatura latinoamericana. Su padre falleció cuando él tenía 4 años, y ese evento marcaría su vida para siempre, como se narrará en los próximos capítulos. Ha vivido con VIH desde que tenía 20 años, aunque pocos meses después de infectarse, logró ser indetectable, por lo que ni su vida, ni la de su esposo corren peligro. Él mismo eligió como pseudónimo “Gandalf”, porque me comentó que es su personaje favorito, y cabe mencionar que es el mayor de los protagonistas, un hombre que aparentemente es anciano, que camina con bastón, con una barba larga y blanca, pero es también es un mago muy poderoso, quien de alguna manera orquesta toda la travesía, y quien guía al grupo. Me parece especialmente significativa esa elección, ya que a lo largo de su historia de vida él hace énfasis en lo importantes que son ciertas personas mayores, por lo que no sería raro que él considere a un hombre mayor y muy poderoso como un reflejo de todas esas otras personas mayores que han significado tanto para él.

Radagast es un hombre de 35 años, nacido en un pequeño ejido en la zona Soconusco de Chiapas. Su padre es un ex militar y actualmente se dedica a ser entrenador físico en su propio gimnasio, su madre es ama de casa. Tiene dos hermanas menores, con quienes tiene una excelente relación. No practica ninguna religión, ni se considera una persona espiritual. Actualmente es ingeniero, y vive desde hace un par de años en Inglaterra con su esposo. A los 13 años tuvo un accidente en el que sufrió una fractura en la médula espinal, por lo que actualmente usa silla de ruedas para moverse. Él también eligió su propio pseudónimo. Radagast es un mago tan poderoso como Gandalf, pero su principal preocupación eran las plantas y los animales, por lo que tiene poca participación en la historia, y su personalidad resulta muy similar a la de mi entrevistado, ya que también es alguien tímido, serio y reservado, dispuesto a abrirse solo con personas de su entera confianza, por lo que su elección es comprensible.

Légolas es un hombre de 36 años, nacido en Tuxtla Gutiérrez. Su padre es ingeniero y su madre es profesora. Tiene un hermano seis años mayor. Es licenciado en artes plásticas, y en el presente es un pintor reconocido internacionalmente. A los 12 años le compartió a su familia que era gay, lo cual cambió por completo su dinámica familiar, que no volvería a la normalidad sino hasta hace pocos años. Actualmente reside en la Ciudad de México. En su caso, elegí este pseudónimo para él, ya que Légolas es un elfo, un hombre con el cabello muy largo, facciones feminizadas y gestos delicados, alguien que de alguna manera representa el arte de mi entrevistado, quien se dedica a retratar a hombres sumamente feminizados para cuestionar los patrones de hipermasculinidad en el arte.

Gollum es un hombre de 34 años, nacido en Tuxtla Gutiérrez. Su padre es trabajador de rango medio en una institución pública, y su madre es ama de casa. Tiene una hermana cinco años mayor, a quien considera un ejemplo a seguir. A los 12 años comenzó a interesarse por la música y por los movimientos de justicia social, tiempo en el que descubrió el punk, un movimiento musical contracultural de izquierda radical que protesta contra el racismo, el sexismo y el sistema capitalista (Ingram, 2022). Es licenciado en Derecho, y actualmente vive en Estados Unidos, trabajando en una organización comunal en defensa de los derechos de los inquilinos. Él eligió a Gollum como pseudónimo, y cuando le pregunté la razón, ya que al parecer es una elección poco común al ser uno de los antagonistas de la saga, me respondió que, a su parecer, es uno de los personajes más complejos de la historia, ya que le resulta muy interesante su proceso de degradación y obsesión.

Mithrandir es un hombre de 45 años, originario de Tuxtla Gutiérrez. Su padre fue farmacéutico y comerciante, y su madre fue ama de casa. Tiene dos hermanos menores, con los que tiene una excelente relación. Su relación con su padre se fracturó irremediablemente cuando, a partir de un periodo de crisis en sus vidas, él se tornó extremadamente violento contra toda su familia, y nunca lograron reconciliarse, ya que falleció en 2020. Aun así, considera a sus tíos maternos como sus principales figuras paternas, con quienes hasta el presente tiene una relación de mucho cariño. Actualmente es doctor en Ciencias Sociales, y es profesor de literatura. Está casado y tiene dos hijos pequeños. Él mismo eligió su pseudónimo. Mithrandir es el nombre élfico de Gandalf, lo cual es común en el universo de El Señor de Los Anillos, ya que todos los personajes tienen nombres distintos dependiendo del idioma que se hable. Es fácil ubicar en qué sentidos se identifica con Mithrandir, ya que, como se mencionó antes, es un mago lleno de sabiduría y poder, quizás como aspira a ser este entrevistado algún día, debido a su pasión por la literatura clásica y por la enseñanza.

Elrond es un hombre de 48 años, nacido en la ciudad de Comitán. Es el mayor de tres hijos, su padre fue plomero industrial -falleció en 2019- y su madre fue ama de casa hasta el abandono del padre, tiempo en el que se dedicó a diversos oficios para mantener a sus hijos. Está soltero y no tiene hijos, ni tiene interés por tenerlos. Estuvo casado con una mujer de nacionalidad española, pero al momento de la entrevista tenían un tiempo separados. Se dedica desde hace más de 20 años a dar talleres y organizar campañas de concientización sobre masculinidades positivas. Yo elegí ponerle el pseudónimo de Elrond, ya que es un elfo de mucha sabiduría y capacidad de liderazgo, cualidades que también vi en mi entrevistado.

Théoden es un hombre de 48 años, nacido en una comunidad cerca de Huixtán. Su padre es campesino y su madre fue ama de casa. Es el mayor de 7 hermanos, y durante su primera infancia vivió bajo la violencia y el alcoholismo de su padre, lo cual lo marcaría hasta el presente. A sus diez años, su padre incursionó en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, por lo que dejó de beber y de ser violento con su familia. A los 13 años comenzó a trabajar para apoyarlos económicamente, en una finca cafetalera de la zona Soconusco. A los 19 años volvió a su comunidad para conocer a un médico herbolario, con quien viviría los siguientes dos años como su aprendiz en la Ciudad de México. Al volver a Chiapas, pasó la siguiente década como médico herbolario de una comunidad zapatista, donde también conoció a su esposa. Aproximadamente siete años antes de la entrevista, él y su familia fueron expulsados de la comunidad. Entonces,

decidió poner una clínica rural en su comunidad de nacimiento, donde se encuentra ejerciendo hasta el presente. Elegí nombrarlo “Théoden” porque es uno de los protagonistas mayores de la saga, pero también porque a lo largo de la historia, es un hombre con una enorme inclinación por proteger a su familia y ayudar a su gente, convicción que comparte férreamente con este entrevistado.

Karamakate es un hombre de 35 años, nacido en una comunidad cerca de San Cristóbal de Las Casas. Es el mayor de dos hermanos. Su madre fue secuestrada por su padre y fue forzada a casarse con él, se embarazó a los 16 años. Actualmente, él no tiene relación alguna con su padre, pero es sumamente cercano a su madre, a quien considera su mayor ejemplo a seguir. Gracias a sus estudios en la Universidad Intercultural, en el presente se dedica a la cinematografía y a la militancia antirracista, así como a la reivindicación de la identidad indígena. Él es el único que eligió un pseudónimo fuera de los personajes de El Señor de Los Anillos. Su pseudónimo es el nombre del protagonista de una película colombiana llamada El Abrazo de La Serpiente, un filme de época cuya temática está relacionada con la reivindicación de una comunidad indígena a punto de desaparecer.

Pippin es un joven de 21 años, originario de San Cristóbal de las Casas. Su madre es trabajadora del hogar, y su padre no tiene un trabajo conocido. Es el mayor de tres hermanos, por lo que, desde la separación de sus padres después de años de violencia ejercida por su padre contra su madre, él se dedica a cuidar con mucho cariño a sus hermanitos, además de que trabaja para apoyar económicamente a su madre. Pippin fue testigo de las agresiones de su padre, y está muy consciente de que no quiere repetir a sus patrones. En contraste, ve a su abuelo materno como su figura ejemplo, alguien que siempre le proporcionó amor y disciplina. Actualmente vive en la frontera norte del país, y se dedica a labores manuales en una maquila. Elegí ponerle ese pseudónimo porque Pippin es el menor de los protagonistas de la saga, y es quien se involucra con más inocencia en la historia, pero también quien más crece y aprende.

Finalmente, Faramir es un hombre de 41 años, nacido en San Cristóbal de Las Casas. Su madre se dedica a las Ciencias Sociales. Mencionó muy poco a su padre biológico, ya que su relación con él es prácticamente nula. Tiene dos hermanos, el mayor de ellos que se alinea con muchas de las prácticas de dominación más violentas de la masculinidad hegemónica. También tuvo una relación complicada con su padrastro. Actualmente es médico rural, está casado y tiene dos hijas pequeñas.

Yo decidí asignarle el pseudónimo de Faramir, ya que en la saga, es un personaje tímido y a ratos dudoso de sí mismo, pero muy valiente y leal.

Imagen 10. Línea de vida de Gandalf

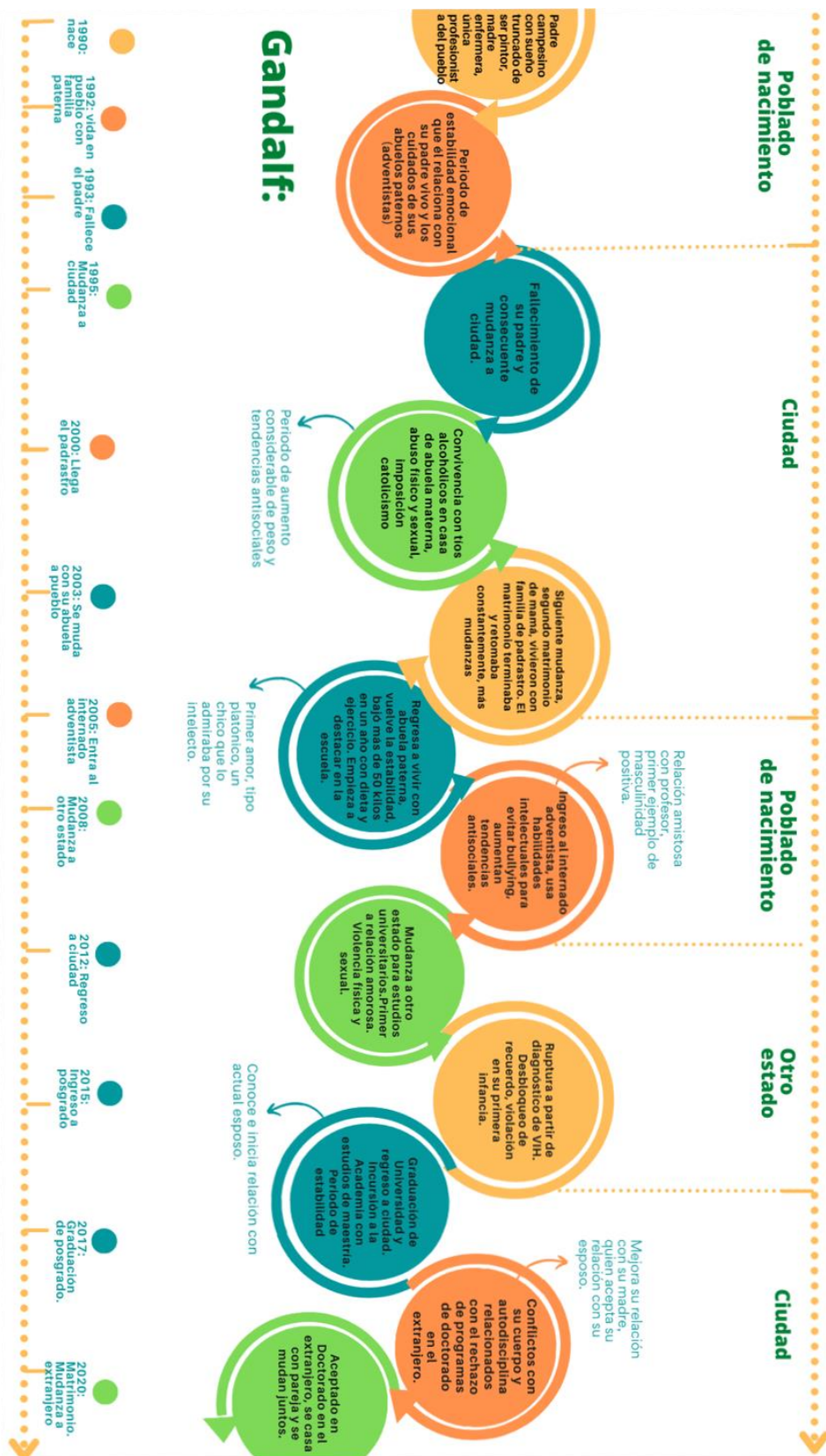


Imagen 11. Línea de vida de Radagast

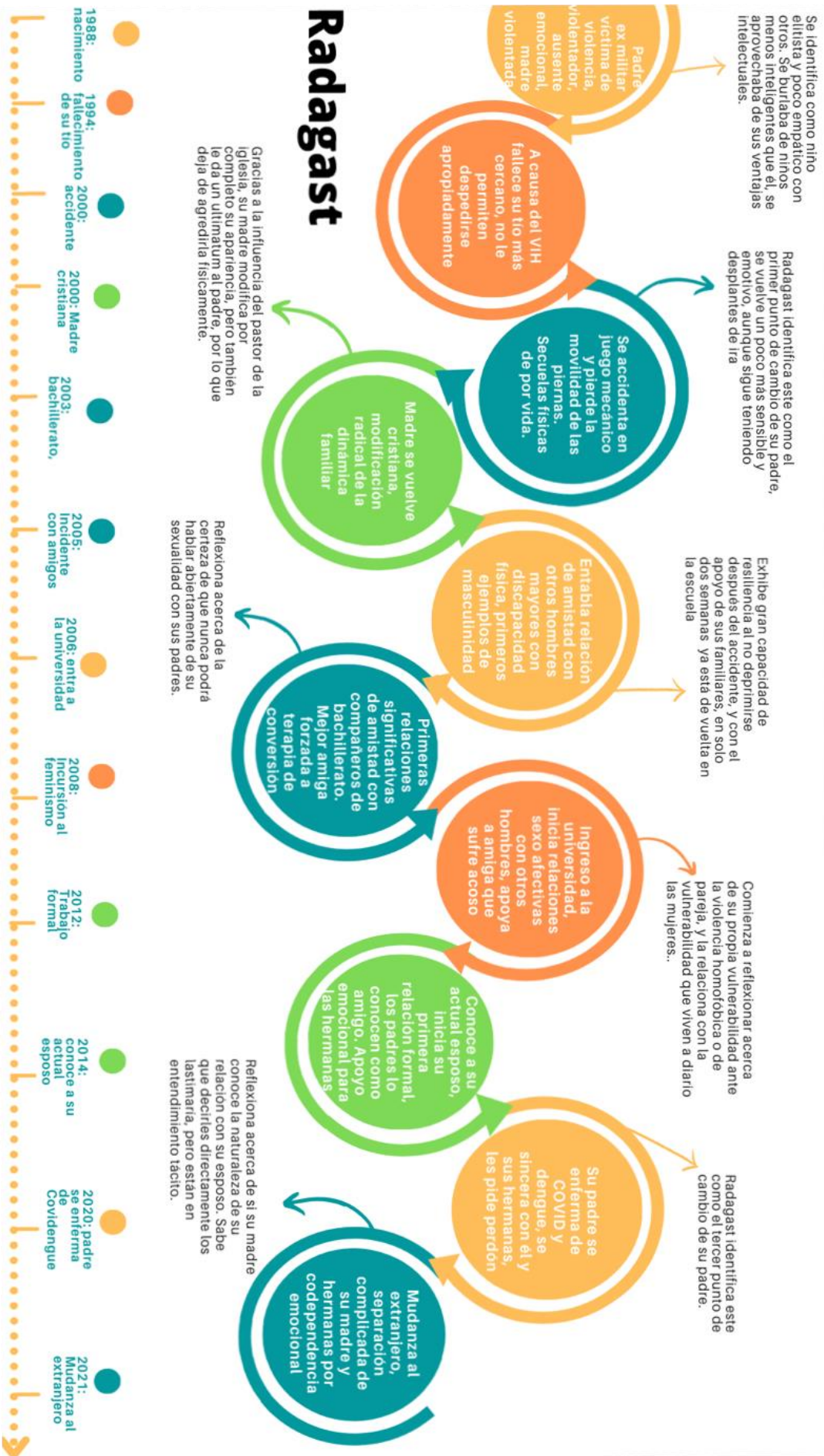
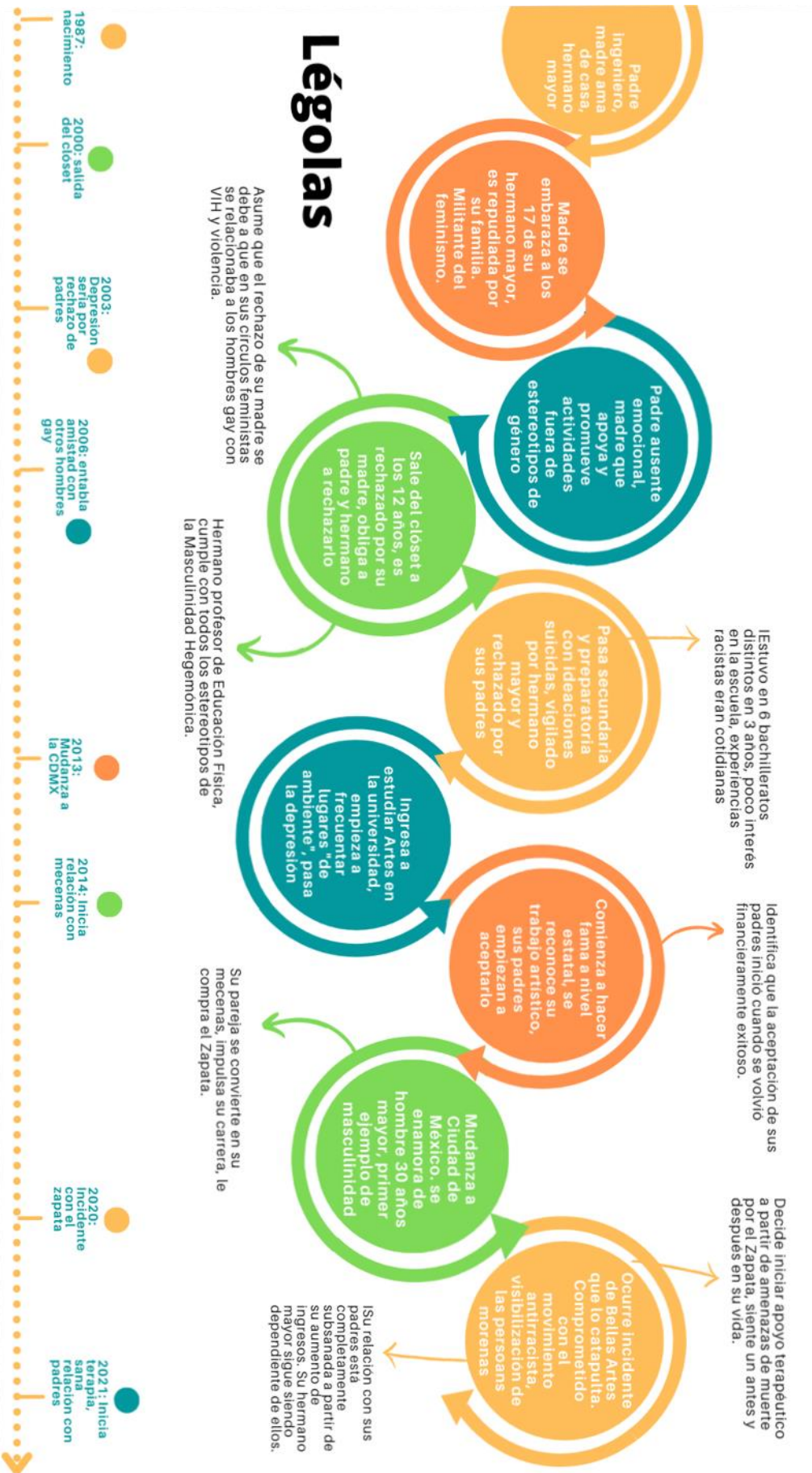


Imagen 12. Línea de vida de Légolas



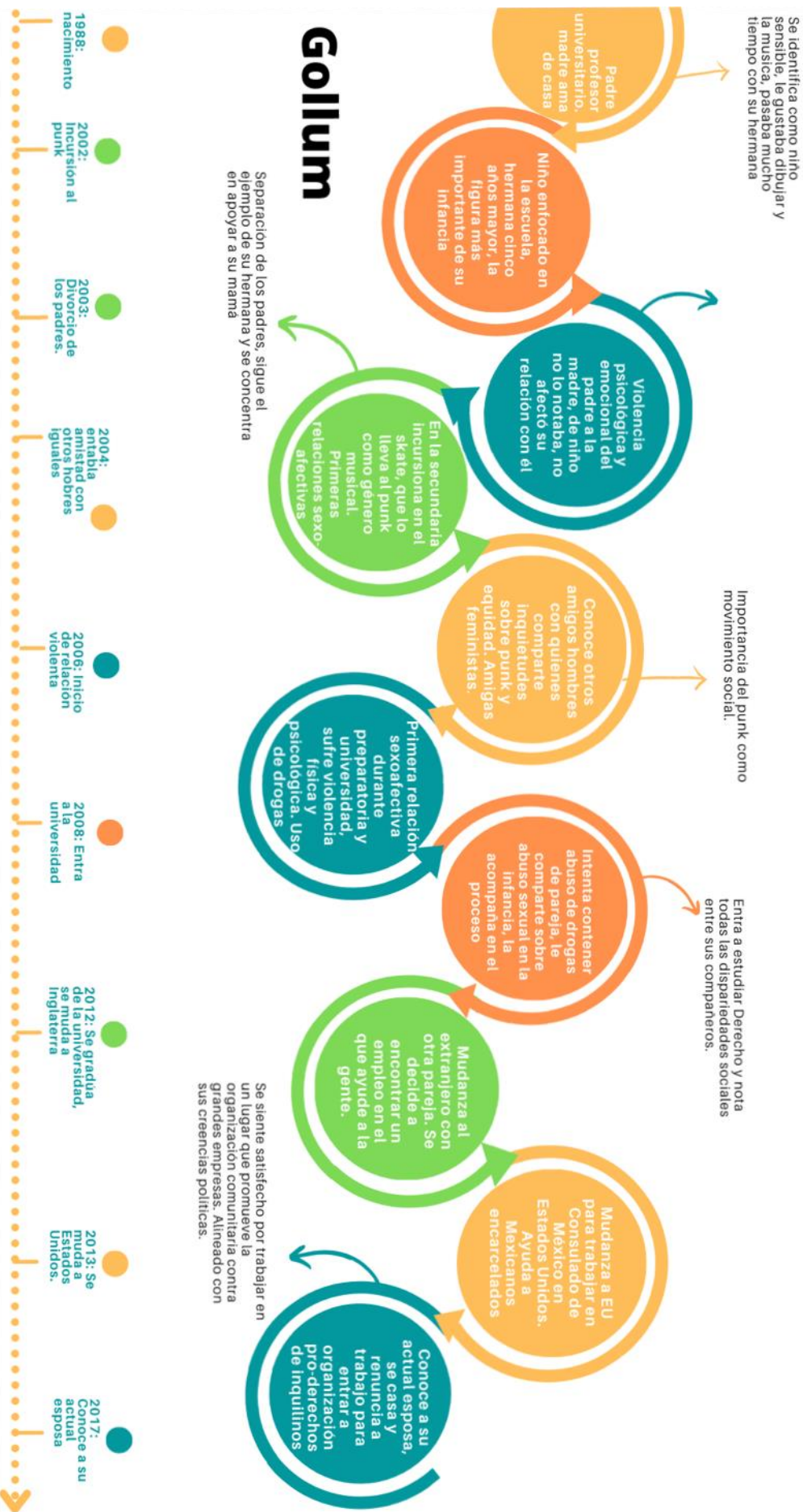


Imagen 13. Línea de vida de Gollum



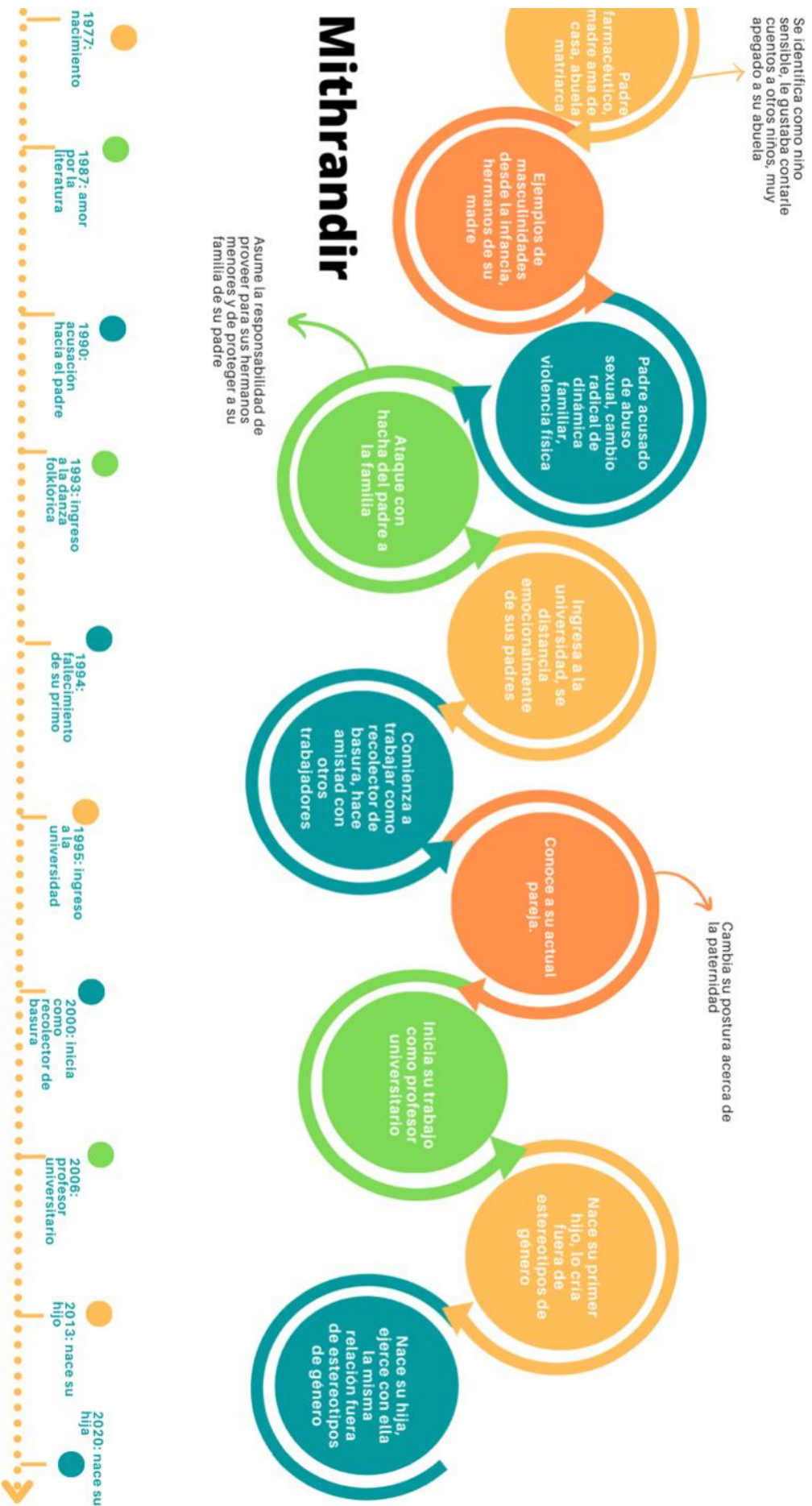


Imagen 14. Línea de vida de Mithrandir

Imagen 15. Línea de vida de Elrond

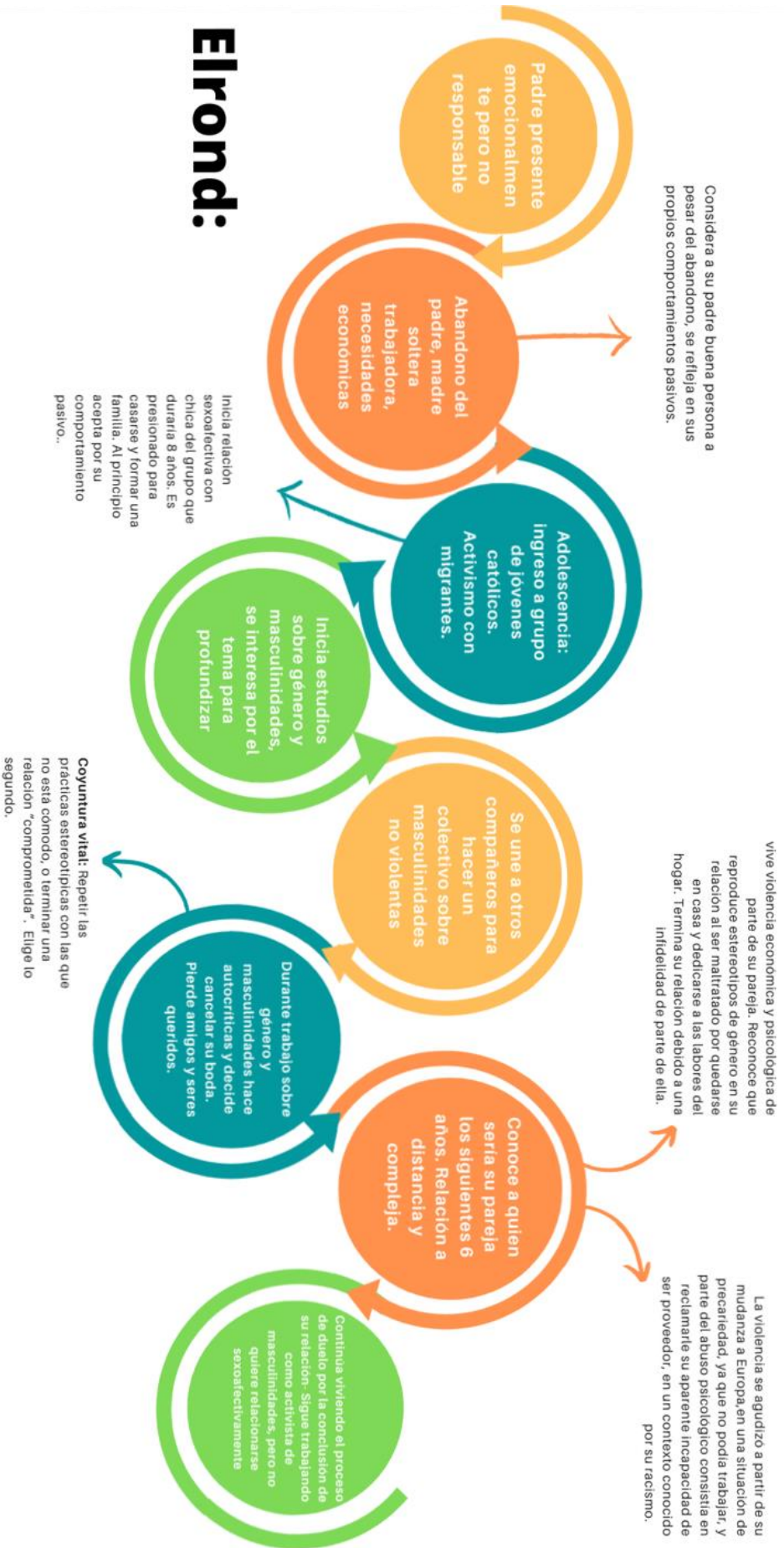


Imagen 16. Línea de vida de Théoden

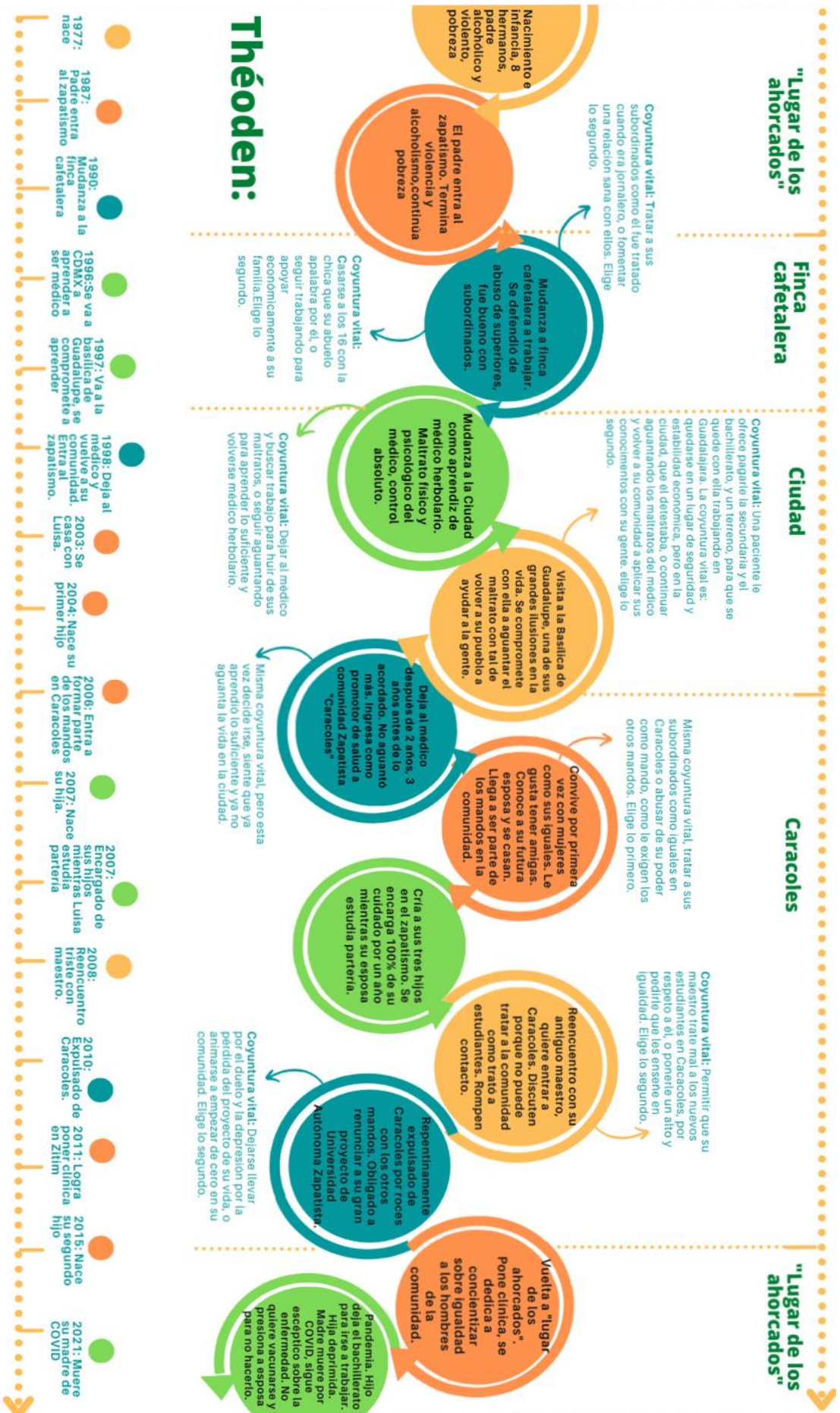
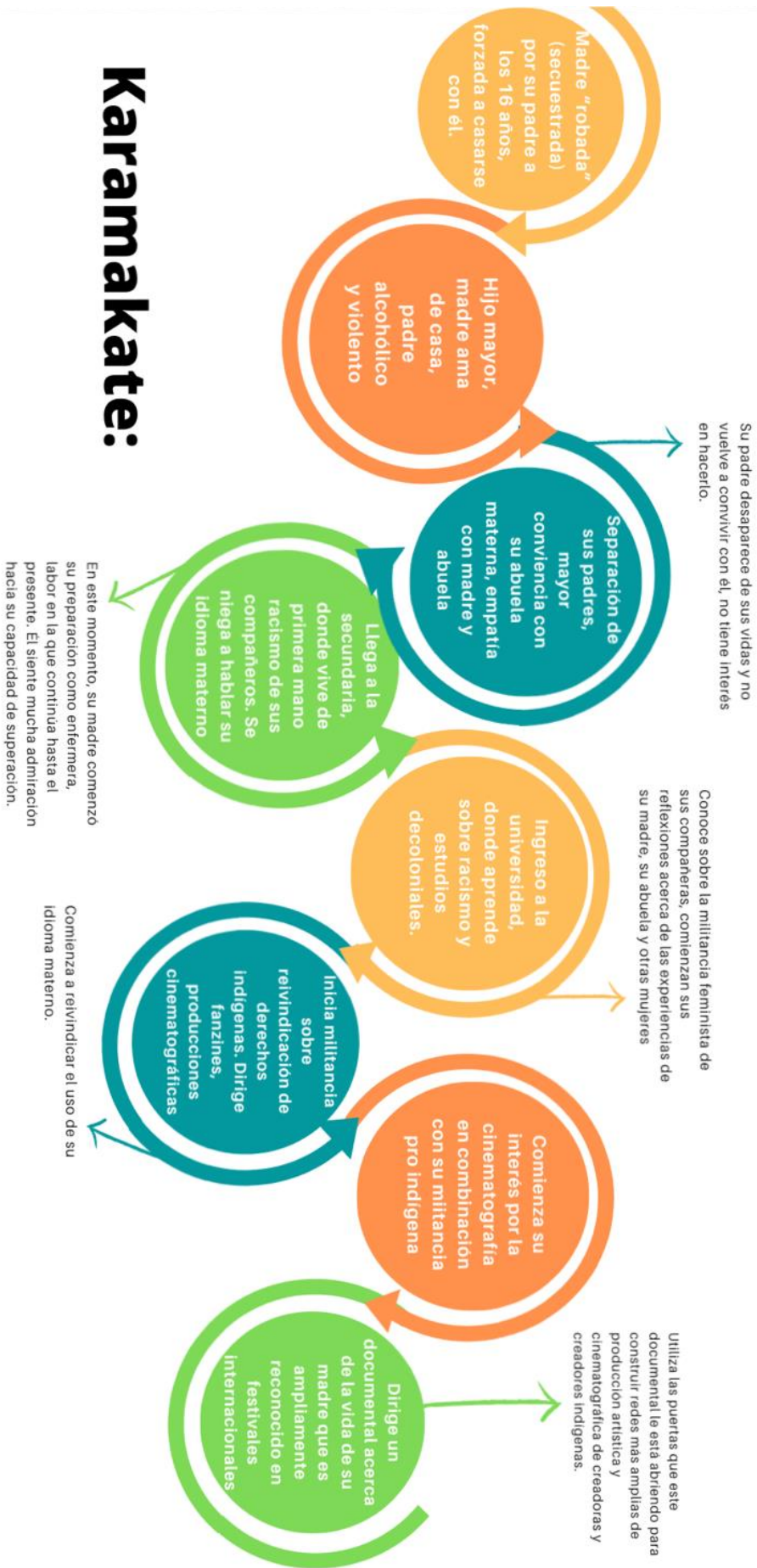
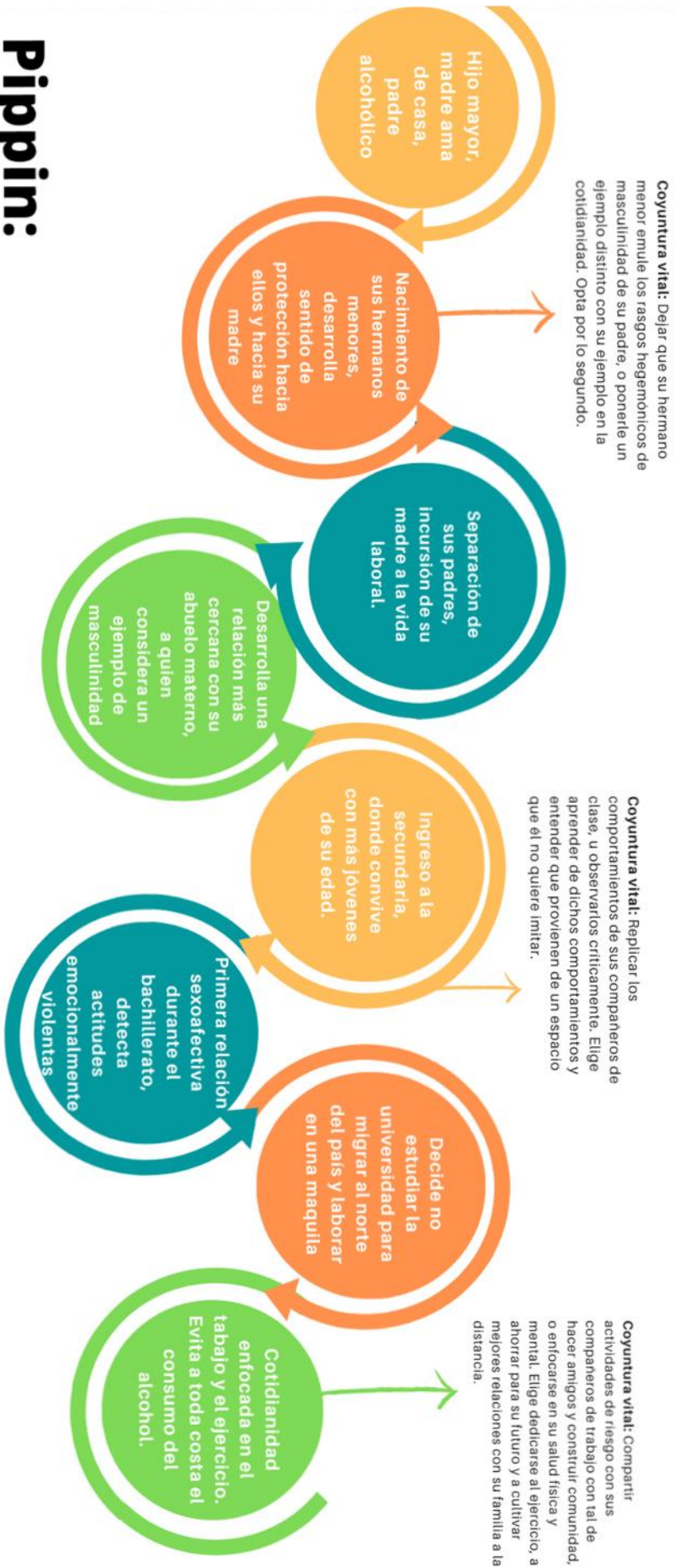


Imagen 17. Línea de vida de Karamakate



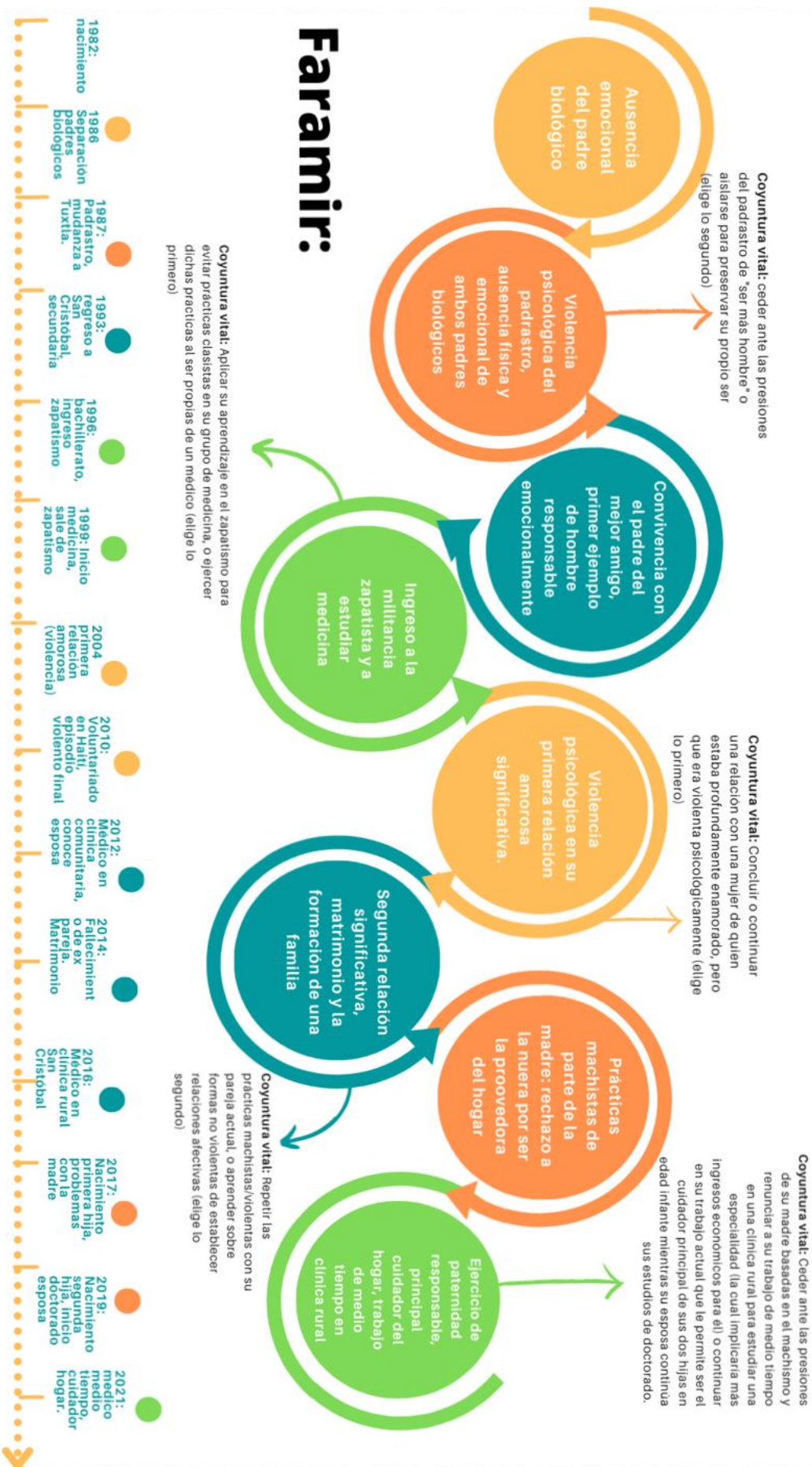
# Karamakate:

Imagen 18. Línea de vida de Pippin



# Pippin:

Imagen 19. Línea de vida de Faramir



En algún momento de las sesiones de entrevista, Faramir me compartió que una de sus grandes pasiones en la vida es la escritura, y que siempre busca alguna oportunidad para volver a ella, pero su agenda como médico en una clínica rural y como principal cuidador de sus hijas le impide hacerlo, así que le pedí que me escribiera algunas líneas sobre sí mismo, a modo de un “autorretrato”, o una breve presentación. Sus bellas palabras, que a mi parecer revelan mucho de su corazón noble y su carácter tranquilo, las atesoro tanto como toda la narración de vida que me compartió. Las reproduzco a continuación con todo mi agradecimiento y cariño:

### **Autorretrato...**

*Quién soy y como soy ¿-Qué soy-? Son de las preguntas más difíciles de contestar en toda mi vida, y tampoco es una pregunta que se me asome como café en las mañanas. Quizás incluso la evito y recurro al bienaventurado humor para describirme. No soy el mismo de ayer, y en definitiva soy muchísimo más distinto que el de mis ayeres. Tengo muy buenos recuerdos de ellos y por ello obviarlos y no mencionarlos, sería al mismo tiempo como una traición chiquita. Finalmente es por aquellos de ayer y ayeres que hoy puedo estar. Así que definitivamente recuerdo que tenía un corte de hongo como cualquier bien avenido a nacer al inicio de los 80s. recuerdo no ser muy grueso en carnes, más bien famélico, pero correoso y escurridizo, eso sí. No era lo suficientemente blanco para encajar con la coletada, y tampoco lo suficientemente mayense para incluirme fácilmente con mis infantiles colegas tzotziles y tzeltales de la primaria. Pero eso sí. Tenía una risa fácil y profunda, y aceptaba los abrazos tan sentidos, reconfortantes y amorosos que solo quienes son originarios pueden dar. Disfruté más la vida en la escuela primaria, entre risas, juegos y abrazos, que en casa.*

*Recuerdo cuando esta felicidad decaía sin enterarme. Como siempre, fueron los demás quienes me dieron la noticia. Aparentemente había algo que se llamaba jalarle el cuello al ganso y los adultos que me rodeaban en aquellos días se mostraban expectantes a cuando yo lo hiciera. No sé. Alguna cosa de adultos. Como el alcohol o el cigarro, o el tabaco oriental que solían fumar en fiestas en donde yo asistía por obligación (aparentemente tampoco era suficientemente grande para cuidarme solo, ergo: horas y horas de aburrimiento). Aunque sí puedo recordar estas preocupaciones normales. Los granos que me salían en la cara, el vello que empecé a notar en mi pubis, y pensé con ilusión que algún día saldría un bigote y una barba tupida. Pero no. Nomás llegó ahí al pubis y se fue para abajo, había leído lo suficiente para no tener que ponerme de cabeza, pero pues el solo fundamentar el argumento me dio risa. imaginé estos seres mitológicos con patas de cabra. Já... concuerda que la adolescencia era una especie de exorcismo.*

*Después inició la revolución. Literal. La ciudad amaneció tomada, los combates se oían al caer la noche, los aviones lanzaban rockets que estallaban detrás del cerro de mi casa. Y empezaron los círculos de estudio, la disciplina, las construcciones, las reuniones a media noche. El café corriendo a litros, el amor romántico saliéndome por los poros y arrojándome al vacío de este amor sin medidas de seguridad, nomás por el mérito romántico de a ver qué tan lejos (y bajo) podía llegar. Recuerdo que no era muy distinto a mis anteriores. Solo era algo más alto, y fumaba con la misma voracidad que tiene el comején por la madera. Mi rostro era más largo. Cabello largo en trenzas. Algunas cicatrices que me dejaban ver que aún no era lo suficientemente hábil para pelear, aunque estrictamente debo decir defenderme, porque mi ataque más hábil era el de enrollarme como caracolito y contar hasta 20.*

*Y aquí estoy. No puedo referirme a mí con la misma ligereza como lo hice con mis predecesores. Me siento como un ente aparte, que vive en la cabeza como un gran y profundo oscuro, en donde habitan dos ventanas, con una estructura fuera de ellas, negra, con unos vidrios que hace que atine a leer “fúndico” en lugar de “fundillo”. Lentes les dicen ahora y son una maravilla. Cuando estoy sin mirar hacia fuera es un lugar muy plácido, tengo una mesita, una lamparita de noche, una silla cómoda. Todos los libros que pudiera leer. Pero siempre hay que atender cuando la luz entra intempestiva por esos orificios. Tengo un banquito, lo pongo al frente de mi y puedo llegar cómodamente a cruzar los brazos en él borde y acomodar la barbilla. A veces prefiero el derecho, el izquierdo tiene una mancha, que, si bien no es la gran cosa, es molesta como cuando sales de casa sin saber si cerraste la puerta, aunque en el 95% de los casos si la cerraste. Y ahí están. Manos lo suficientemente hábiles para escribir a máquina, medio tocar la guitarra, hacer la faena de la cocina, de la limpieza. Uñas cortas por aún no dejar el exquisito vicio de morderme las uñas. Las viejas cicatrices, de las cuales ya no me acuerdo de mucho. El pecho medio saliendo, pero más saliente: mi panza, parece como un amanecer opaco y el ombligo al que aparentemente descuido en la limpieza, ahora que lo veo. El sexo, ahí: siendo. Las piernas se ven distantes, aún con esta postura que un día en cuba una maestra no se limitó a observar y me indicó que era algo que debía haber corregido, pero puedo ir en bici, aún después de dos ataques de gota. Si giro un poco puedo ver los hombros, la cicatriz de la cirugía de una clavícula escapista, el tatuaje de un colibrí que me recuerda que aún debo tatuarme una tortuga marina. El otro hombro, el cual después de estar demasiado tiempo en un lugar empieza dolorosamente a impacientarse. La espalda que no alcanzo a ver, pero que omnipresente me recuerda que debo realizar estiramientos. Ahora aquí, apoyado así en el borde de la ventana, veo al espejo: y estoy en el mismo familiar rostro. Ojo café oscuro, aún no sale la barba ni el bigote tupido. Las orejas de tamaño corriente, la nariz que no deja de crecer, boca con labios reglamentarios, la trompudez es un sentimiento, más que un atributo. Faltan como 4 piezas dentarias y tengo una prótesis dental. Mis cachetes son el mismísimo homenaje a Salvador Dalí, y agradezco que me encanten sus obras.*

*Así pues. Le tocará al Faramir de mañana describirme con mayor seguridad y veracidad que yo. En este ejercicio, me remito a mi espacio con mi mesita y mi lámpara bonita para leer, hago una*



*lista de cosas de las que me debo enterar, me mando un beso abrazo y saludo. Cierro la carta y la dejo en la mesa. Solo un letrero para mí, antes de partir: abrir con cuidado.*

## **El rechazo a lo hegemónicamente masculino y la construcción de la diferencia**

Si hubiera decidido afirmar que esta investigación se enfoca en hombres que son “diferentes”, muchas personas habrían entendido a qué me refiero, ya que existe cierto acuerdo tácito sobre lo que significa ser “como los demás” y lo que significa ser “diferente”, especialmente si hablamos del género. Sin embargo, al hablar de diferencia, tenemos que tomar en cuenta que estamos construyendo una comparación, ya que, para que algo sea diferente, tienen que existir muchos otros que son iguales, y del mismo modo, es imposible que algo sea diferente siempre, bajo cualquier circunstancia, por lo que parte de las razones por las que cuestiono las construcciones binarias que posicionan a los hombres en los dos espectros opuestos de “macho” y “bueno”, es porque existen constantes variaciones y elementos clave dentro de lo que en podría considerarse “igual” o “diferente”. Brah (2022) hace reflexiones similares al plantear las preguntas ¿Quién tiene el poder de definir la diferencia? ¿Cuál es la naturaleza de las normatividades con las cuales la hegemonía es medida? ¿Qué procesos están involucrados en la construcción, el mantenimiento, o el cuestionamiento de la diferencia? ¿Cómo son los grupos sociales representados en los variables discursos de la diferencia? ¿Cuáles son los efectos de la diferencia social en la constitución de estructuras psíquicas y psicológicas?

Aunque la autora no pretende responder cabalmente a todas las preguntas que plantea, sí pone sobre la mesa una definición de “diferencia” que podría enriquecer mucho la discusión, ya que afirma que este concepto está constituido por cuatro ejes: diferencia en términos de una relación social, diferencia entendida como subjetividad, diferencia teorizada como identidad, y diferencia conceptualizada como experiencia. Estos ejes, aclara Brah (2022), están constantemente enlazándose y retroalimentándose, por lo que no deben ser vistos como independientes.

Como relación social, la diferencia debe ser entendida como estructuras socioeconómicas, políticas e institucionales, ya que es en estos espacios que se legitiman las jerarquías sociales, y las mismas influyen inmensamente en las experiencias cotidianas. En el caso específico de mis entrevistados, es importante comprender la diferencia a través de elementos como su nivel socioeconómico, su

grado de estudios, su trabajo actual, sus procesos de racialización y su preferencia sexoafectiva, ya que todas estas situaciones implican acceso a otro tipo de recursos. Por ello es, que me pareció importante, proporcionar los datos aportados al inicio de este capítulo.

El segundo eje del concepto de diferencia acuñado por Brah (2022) es la subjetividad, ya que es necesario explorar los medios por los que las personas son socialmente producidas, para lo cual no debemos quedarnos con los datos externos, observables y medibles, sino escuchar detenidamente cómo cada uno le da emoción, significado sentido verbal a las experiencias a través de la narración de las mismas. Asimismo, estas narraciones logran dar sentido al propio ser, y cuestionan discursos universales del sujeto. Por lo tanto, la diferencia como subjetividad es algo fragmentado que se encuentra en continuo proceso. Este segundo elemento es de crucial importancia para esta investigación, ya que precisamente se intenta reflexionar sobre lo que significa “la diferencia” dentro de lo masculino a través de los procesos de subjetivación de mis entrevistados, reto ante el cual nos daremos cuenta de que esta misma diferencia en la subjetivación masculina es más bien una serie de procesos de negociación, concesión y reflexión en la cotidianidad. Y es, a través de sus narraciones de la vida, que conocemos cómo ellos le dan sentido y emoción a sus experiencias de género, de manera que ellos nos compartan cómo le dan sentido también a su propia vivencia de lo masculino.

El tercer elemento de la diferencia, la experiencia, es un proceso de creación de significado de lo que denominamos “realidad”, ya que las experiencias no les ocurren a sujetos completamente constituidos, sino que las mismas forman parte de una constante formación del sujeto. Por lo tanto, las personas estamos constituidas por procesos experienciales que está en constante interpretación. En el caso que le concierne a esta investigación, son efectivamente las experiencias y la forma en que las mismas son interpretadas por mis entrevistados, lo que le da sentido a la reflexión, ya que son dichas interpretaciones las que configuran su subjetividad masculina.

Finalmente, la autora habla de la diferencia como el proceso constante de la formación de identidad, dentro del cual se asumen patrones específicos dependiendo del contexto o de ciertas circunstancias, y aunque existe la “identidad política”, es decir un rechazo consciente de posturas específicas -como el rechazo al ejercicio de dominación que le otorga a los hombres la Masculinidad Hegemónica-, la identidad puede ser también el encuentro de las historias colectivas y las experiencias personales en la historia de un individuo: “Mientras las historias de vida personales y las experiencias colectivas sí pueden estar inherentemente enlazadas, no son

reducibles la una a la otra. Teorizar la experiencia como formación del sujeto significa que el elemento de la agencia es reconfigurado de manera que, aunque el “yo” y el “nosotros” no desaparecen, sí se vuelven modalidades multi-localizadas marcadas por prácticas culturales y políticas cotidianas” (Brah, 2022:152).

Por ello, considero que narrar aquí los relatos de vida de mis colaboradores no se trata solo de conocer sus experiencias, sino de analizar de qué maneras el “yo” y el “nosotros” cambia constantemente de significado a través de los elementos de la diferencia, y cómo dichos elementos configuran y reconfiguran lo que ahora podemos decir que a ellos los hace “diferentes”. Sobre todo, cuando observamos los pequeños o grandes ejercicios de resistencia a lo que en varios escenarios podría considerarse hegemónicamente masculino, podemos conocer cuáles son los procesos de subjetivación que los llevaron a la diferenciación y a la resistencia. A continuación, quisiera mostrar algunos episodios en los que la resistencia es mucho más clara y consciente por parte de algunos de mis entrevistados:

### **Radagast**

*Yo desde la primaria sabía muy bien lo que se esperaba de un hombre, que fuera fuerte y fuera rudo. Por ejemplo, yo odiaba con todas mis fuerzas el fútbol, pero de todos modos lo jugaba, lo aborrecía de verdad, y yo también sabía que pues por un lado no podía ser fuerte porque siempre fui muy delgado y enfermizo, me enfermaba mucho de los pulmones, fui muy alérgico, sabía que en ese sentido no podía cumplir con el estereotipo físico, pero sí como que en el aspecto de la actitud, o sea no era violento, pero era muy sarcástico, como era más listo que muchos de mis amigos, se los restregaba en la cara todo el tiempo, o sea les hacía como bullying psicológico por así decirlo, así como de “Ay, qué tonto eres” y ese tipo de cosas, o sea ese tipo de violencia que yo ejercía como que me daba poder, y eso cumplía con una parte de lo que se esperaba de mí, pues de ser hombre ¿No? Y te digo pues la forma de hablar y el deporte, jugábamos bastante fútbol, y yo lo odiaba como no tienes idea, y luego mi papá me hacía mucha presión para estar en Taekwondo, que yo lo odiaba, lo odiaba, siempre me dolía la violencia en los entrenamientos, yo tenía miedo de pelearme, me daba miedo que me golpearan, y sin embargo nunca me golpearon feo, yo sí golpeé feo a algunos de mis compañeros, y después me sentía así súper, súper mal, le reventé el labio varias veces a unos chicos, y yo me sentía así como la peor persona del mundo, a pesar de que era lo normal, o sea, ya había algo como dentro de mí que me decía que no estaba bien, era bueno en el taekwondo, es que iba a entrenar todos los días, me gustaba el entrenamiento, todo lo que era el ejercicio físico, pero odiaba las peleas.*

Aún cuando Radagast no tenía formación previa en cuanto a reflexión crítica de los roles de género, y los mismos se reforzaban constantemente en su hogar, él supo identificar que existían ciertas prácticas que él estaba casi obligado a hacer como parte del “performance” que implicaba vivir su género (Butler, 1990). Es interesante notar que sus habilidades en los deportes no tenían relación alguna con su aversión a los mismos, ya que, al describirse como un niño delgado y enfermizo, se habría podido asumir que sería malo en el fútbol o en el Taekwondo, y que por lo tanto, no tenía más opción que recurrir a su aparente superioridad intelectual como ejercicio de dominación masculina, pero dentro de su narración aclara que él en realidad era muy bueno en ambas actividades, por lo que la razón detrás de su rechazo no era su falta de talento, es decir, no rechazaba los deportes por no tener suficientes habilidades, y disfrazaba ese rechazo como crítica a la violencia o a lo hipermasculino, sino que honestamente se consideraba incompatible con este tipo de rituales.

Por otro lado, vale la pena resaltar que su inclinación a ejercer otras formas de dominación no física, como violentar a sus compañeros por sus habilidades académicas aparentemente superiores, es un excelente ejemplo de lo que Castro-Gómez (2007) denomina “heterarquía del poder”, ya que su propuesta indica que los sistemas de dominación -como el sistema patriarcal- no nos son impuestos jerárquicamente, ni tampoco ocurre algún evento o aprendizaje en la vida que nos “desprograma” de esa imposición, para convertirnos en personas libres de prejuicios, sino que los sistemas se entrelazan de manera “heterárquica” u horizontal en nuestra cotidianidad, y través de ciertas concesiones o negociaciones, las personas elegimos ejercer el poder que nos proporcionan. En el caso de Radagast, su rechazo a la violencia física y a actividades estereotípicamente masculinas, no denota un proceso de reflexión en el que se liberó de imposiciones de género relacionadas con el poder, sino que habla de una serie de negociaciones con las distintas formas de ejercicio de dominación, en la que determinó que aprovecharía sus circunstancias ventajosas para violentar de otras maneras, humillando a sus compañeros por sus capacidades académicas. Otro momento interesante en la narración es que Radagast afirma no haber tenido problema alguno con amistades masculinas a lo largo de su vida, lo cual contrasta con muchos de los testimonios compartidos por otros colaboradores, quienes notaron su diferencia al intentar convivir con varones de su edad, como en el caso de la siguiente anécdota:

## Gollum

*Cuando estaba más chico ahí sí mi grupo de amigos eran hombres, ¿no? Pero conforme fui creciendo empecé a [a] buscar más la compañía “no masculina”. Si eso tiene sentido, porque siento que el tema de mostrarse vulnerable no es muy famoso entre hombres, y es algo de lo que a mí me gusta mucho hablar, de qué tan vulnerables somos como personas, ¿no? O sea, lo que sentimos, que tenemos sentimientos, y que podemos decir “ay, eso está bonito” ¿no?*

Aunque en ese momento probablemente no lo sabía, el acto de Gollum de notar la poca disposición a la vulnerabilidad que mostraban los hombres de su edad y diferenciarse de esas actitudes para finalmente distanciarse de ellos, habla de cierta construcción alternativa a lo hegemónico, sin alejarse de lo masculino, ya que él en ningún momento habló de sentirse “débil” o “menos hombre”, por necesitar expresarse emocionalmente, pero sí encontró que con las mujeres podía hacerlo con más honestidad dentro de su forma de vivir lo masculino. Así, él piensa a las emociones, a la capacidad de asombro, o a la ternura -como cuando habla de poder decir que algo es “bonito”, se refiere a expresar ternura- como características opuestas a lo hegemónico, con lo que se posiciona de forma antagónica ante quienes relacionan lo duro, cruel o indiferente como inherentemente masculino. Pagano (2021) hace una reflexión similar al hablar de la ternura como rebelión ante un mundo radicalmente individualista, ya que esta emoción da lugar a la empatía, es decir, a permitir que la realidad de otras personas nos afecte, lo cual nos interpela y nos moviliza hacia la búsqueda del bien común. Asimismo, recalca que es necesario hacer política desde la ternura, ya que de esta manera es que se construyen los espacios comunes, en donde la equidad sería “un proceso colectivo de conquista” y no una lucha de poderes. Gollum tuvo una inquietud similar al notar que en un espacio de tanto desgaste emocional como un consulado, las conversaciones alrededor de la vulnerabilidad eran tabú:

*Para mí, no valía la pena. Había como un ambiente tóxico en el consulado. Todas estas emociones te las tienes que guardar, o sea, siempre que se tocaba el tema de que “eso no es justo, está muy pesado” o “estuvo muy cabrona esa conversación, no me siento bien, estoy así medio shockeado” Pues la respuesta siempre era como “aguántate cabrón, era a lo que viniste, ¿no? Es lo que querías, esa es la chamba”. Nunca me voy a olvidar, tuve una jefa, una cónsul, que me decía “protección, es todo”. Y hacia así, ¿no? De que te arremangas (Se refiere a que la cónsul hacía*

el gesto con los brazos de arremangarse las mangas). *Esa expresión de que “órale, a trabajar” ¿no? Yo siempre decía “Cabrón, o sea, pues sí, yo entiendo que trabajo pesado, pero hay que ser amables con nosotros ¿no?, O sea, si yo me siento estresado, y yo me siento emocionalmente devastado, no puedo imaginar cómo se siente ella, que su trabajo era todavía más demandante”. Y la actitud de todos era la de aguantar.*

Las reflexiones de Gollum señalan también cierta coincidencia entre la ridiculización de cualquier muestra de vulnerabilidad -incluso en un trabajo tan emocionalmente demandante- y espacios en los que se trabaja precisamente al servicio de personas en situaciones vulnerables, lo cual podría verse como una forma de “construir sociedad”. Pagano (2021) afirma que trabajos como el de Gollum se enfocan en satisfacer necesidades inmediatas, lo cual apenas le pone un parche a un problema estructural mucho mayor, ya que los mismos sistemas interseccionales bajo los que existen las sociedades funcionan produciendo las necesidades que las instituciones gubernamentales -como el consulado en el que trabajó Gollum- apenas logran subsanar. De acuerdo con el autor, lo ideal sería no satisfacer una necesidad, sino generar un derecho, ya que esto implica interpretar las experiencias de otras personas, conmovernos e indignarnos por ellas: “Debemos desnaturalizar prácticas autoritarias y violentas pensando que son ‘así nomás son las cosas’ o asumir su destructividad, confrontarlas y proponer la modificación” (2021). Eventualmente, Gollum elegiría priorizar su salud mental y dejó ese trabajo, aunque no dejó atrás su convicción por ayudar a las personas de su comunidad, y actualmente se desempeña en una organización dedicada a la defensa de los derechos de los inquilinos en la ciudad donde vive, espacio en el que ha encontrado la posibilidad de reivindicar derechos.

Faramir ha pasado por situaciones similares debido a que, en su trabajo como médico en una clínica rural, también está en constante contacto con personas en situación de marginación<sup>5</sup>, por lo que comparte muchas de las reflexiones hechas por Gollum. Lo primero que me parece importante resaltar es que ninguno de los dos afirma que “aprendió” a practicar la empatía a través de esta serie de experiencias, al contrario, ambos consideran que la empatía siempre ha sido parte de ellos, es decir, no necesitaron algún momento clave en sus vidas, ni un evento significativo, para “cambiar” o para “comenzar” a desarrollar empatía -tomando en cuenta que la frialdad y el egoísmo son rasgos característicos de la Masculinidad Hegemónica (Vázquez García y Castro, 2009)-, después de haber pasado la vida siendo indiferentes ante las emociones de otras personas,

---

<sup>5</sup> Para consultar este testimonio, pasar al capítulo V

sino que ellos están conscientes de que la empatía siempre ha estado ahí como uno de los elementos en sus procesos de subjetivación. Esto implica que, como se afirma a lo largo de esta investigación, no existe un “antes” y un “después” en la construcción de las masculinidades, sino una constante negociación y re-negociación en la cotidianidad con experiencias significativas.

Asimismo, ambos se encontraron involucrados en un sistema laboral o académico que desalentaba la expresión de las emociones, bajo la premisa de que la “falta de control” emocional, es decir, el manifestar abiertamente que la naturaleza del trabajo afecta negativamente la salud emocional y mental, implica un comportamiento poco profesional o falta de competencia en la tarea asignada (Duque Ceballos, 2012). Estas imposiciones tácitas, muy comunes en espacios laborales, fuerza a las y los trabajadores a reprimir sus emociones y a fingir que no se sienten conmovidos por las personas con las que trabajan, lo cual, afirma Pagano (2021), es parte del proceso de normalización de la violencia estructural, ya que la supresión de las emociones implica no conectar ni tejer redes de comunidad, además de que perpetúa la idea de que el lugar social que ocupan quienes trabajan en esos lugares -en estos casos, el espacio médico y el consulado- se encuentran por encima de quienes reciben la atención, como los pacientes o los migrantes, por lo que el trabajo que hacen es más que suficiente.

## **Légolas**

*Las artes, o sea, la vanguardia, es una postura súper masculina, es algo así como el hecho de imponer tu verdad ante el otro. O sea, de hecho, la idea que he percibido de contemporaneidad, de progreso, en el arte, es muy masculina, muy patriarcal, muy machista. Es como “yo impongo mi verdad, y lo anterior no es válido”. Es como afirmar a partir del poder que estoy adelante de todo ¿no? Y es que las vanguardias han sido muchas veces, protagonizadas por hombres. Y pues sí, para ser artista necesitas ciertos privilegios. Y ya, por lo menos el privilegio de ser hombre, hace que tengas más libertad en este mundo. De hecho, en mi salón de clases de la universidad creo que nada más tuve dos compañeras. Porque para muchas de ellas, era como muy difícil ¿no? Hablar de ciertas cosas, o no se les consideraba tanto en las actividades o en las reflexiones.*

Légolas hace una observación precisa sobre las prácticas e inclinaciones en el mundo del arte. De acuerdo con Alario Trigueros (2008) este espacio ha sido una manifestación más de las posibles aristas del sistema patriarcal, ya que históricamente las mujeres han sido relegadas de los procesos

creativos, y se las ha recluido al papel de modelo. De este mismo modo se ha marginalizado el trabajo artístico de hombres no blancos y no heterosexuales, tendencia que responde a la interseccionalidad de sistemas opresivos (Davis, 1981) que no marginaría a todas las mujeres por las mismas razones. De este modo es que Légolas comprende que esta discriminación no es exclusiva del mundo del arte:

*Justo uno de mis problemas era que la mayoría de las representaciones de hombres gays era en la televisión, pero todos eran blancos, guapísimos, musculosos, y bla, bla, bla. Y de repente para mí era como “oye, yo tengo que ser así”. Y veía que otros jotos también aplaudían eso, pero yo era el prietito, y justo por eso hubo mucho rechazo de la misma comunidad, o esos mensajes directos ¿no? Por ahí de 2009 empecé un poquito acercándome a este tipo de corrientes estéticas en el arte, las que se erotizaban el cuerpo híper masculino, y sobre todo blanco. Pero de repente me sentía ajeno, porque la pintura para mí es algo muy íntimo, y pintar eso se me hace muy ajeno. Entonces, para mí, todo empezó por esta necesidad de verme representado en esas pinturas. En mi contexto hay estigmas que ya no necesariamente se relacionan con ser evidentemente joto. No dudo que algunos todavía tengan esos prejuicios, pero no prevalecen. Y de hecho han cambiado los estigmas en cuanto a ser cero positivo ¿no? Entonces se ha vuelto mucho menos necesario este aspecto de afirmar tu masculinidad siempre ¿No? Como hombre gay, y afirmarla desde este lugar de poder, y, violencia, y hostilidad. Y pues empecé a decir “Bueno, ahora voy a afirmarme a mí ¿no? Como joto, maricón, prieto, amanerado, porque ya tengo esa libertad de poder hacerlo, y se me hace fuera del lugar que se quiera seguir abordando o dignificando esta imagen híper masculina, blanca, pues también valemos ¿no? También tenemos algo ahí”. Entonces empecé a hacer estas pinturas y a cuestionar, a hacer presente lo otro, estas otras masculinidades.*

Las experiencias de Légolas son muy similares a las que narra Anzaldúa (2001), quien como mujer lesbiana y racializada ha vivido de primera mano como “la lógica, el patriarcado y el heterosexual han gobernado y han sido los dueños por mucho tiempo” (2001:140), es decir, cómo ha vivido más de un tipo de discriminación a lo largo de su vida, por lo que aboga por la unión de las personas no-blancas, de sexualidades disidentes y/o aliadas al feminismo con el fin de crear otro tipo de visibilización fuera de los cánones hegemónicos:

“Somos los grupos raros, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo que no cuadrarnos, y porque no cuadrarnos somos una amenaza. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatía y nos identificamos con las opresiones de cada uno. No tenemos



la misma ideología, ni llegamos a soluciones semejantes. Algunos de nosotros somos izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos. Pero estas afinidades distintas no se oponen. En el mundo zurdo yo con mis propias afinidades, y mi gente con las suyas, podemos vivir juntos y transformar al planeta” (2001:141).

A partir de sus propias experiencias de racismo a lo largo de su vida, aunadas a su pasión por el arte y su capacidad de reflexión y empatía, así como su convicción por ser transgresor y hacer denuncias sobre estas múltiples desigualdades en su trabajo, es que Légolas le ha dedicado su vida a reivindicar al hombre homosexual, feminizado y moreno, para ponerlo al frente como protagonista constante en su obra, como Anzaldúa (2001) ha invitado. Estas reflexiones tienen un eje en común: el notar, sentirse, y ser forzado a posicionarse como diferente.

### **La diferencia como eje articulador de la resistencia a lo hegemónico**

A modo de introducción a los siguientes capítulos, me gustaría resaltar que considero la construcción compleja de diferencia que hace Brah (2022) como eje articulador de las resistencias que mis colaboradores narran ante lo que en cada evento de sus vidas ha significado lo masculinamente hegemónico, ya que, de la misma manera en la que lo diferente está en constante negociación, lo hegemónico también lo está, por lo que es imposible hablar de un solo ejercicio de dominación. En las siguientes páginas podremos observar que, en algunos casos, lo hegemónicamente masculino podría significar estar casado a los 16 años. En otros, ser charro y montar a caballo. También podría significar ser un médico más preparado que la pareja, o ser alcohólico, o ganar mucho dinero. Distintas construcciones de lo hegemónico implican distintas resistencias, y en los siguientes capítulos, notaremos que los eventos que marcaron su propia construcción de la diferencia implicaron muchas resistencias, pero también muchos aprendizajes, y sobre todo, los procesos de subjetivación que estuvieron involucrados en estas experiencias.

Aunque dentro de cada historia existieron muchísimos eventos de todo tipo, fueron tres los temas principales en los que ellos hicieron más énfasis. Bajo estos tres temas decidí elaborar los capítulos tres, cuatro y cinco.

## Capítulo III. La diferencia ejemplificada en figuras clave y modelos de masculinidades sin relaciones de dominación

*“La vida me ha demostrado que cada vez que un solo hombre se ha atrevido a transgredir las fronteras patriarcales para amar, las vidas de mujeres y hombres han cambiado”.*  
bell hooks (2020:15)

Este capítulo pretende rescatar algunas de las narrativas más significativas de mis colaboradores, las que encuentran los tintes más nostálgicos y las reflexiones más emocionales sobre las distintas manifestaciones de lo masculino en las personas de su vida. Los hombres y mujeres mencionados en las siguientes líneas representan para quienes narran, en algunos casos, oasis de cariño y aprecio en medio de la tormenta de violencia cotidiana. En otros casos, representan ese momento en el que descubrieron cómo pintaría un futuro esperanzador, y en otros casos más, representa una mirada a ese potencial que ni ellos mismos sabían que tenían.

Cabe destacar que, como todo en los relatos de vida, no todas estas personas que han resultado ejemplo para mis entrevistados tienen un final feliz en su narración. Ocurrió algunas veces que a través de su sufrimiento o su partida es que ellos aprendieron una lección sobre el mundo que los rodeaba y cómo tendrían que accionar y reconocerse ante él. Asimismo, algunos aprendieron que su identidad, sus emociones o sus reflexiones son en realidad compartidas, y sobre todo, aprendieron que es posible vivir reconfigurando su subjetividad masculina libres de violencia y de opresión.

Por otro lado, sería simplista afirmar que todas estas personas señaladas por los entrevistados son hombres que en algún momento pusieron ejemplos jerárquicos de modelos de masculinidad

inamovibles, que fueron copiados a detalle por ellos y reproducidos en el presente. En estas narraciones no todos han sido hombres, ni todos han sido figuras permanentes en sus vidas. La intención de incluir a estas personas es la de reflexionar sobre las maneras en las que ciertas acciones en la cotidianidad tienen un impacto permanente en las vidas de mis colaboradores, no como “modelos” a seguir, sino como ejemplos de que es posible desarrollarse en sus propios contextos de forma que sus subjetividades sean respetadas, aceptadas, o incluso celebradas, contra lo que se esperaría de ellos como hombres.

### **Mithrandir**

*Mi tío J, por ejemplo, que es un hombre con el cual yo me relacionaba por el trabajo. Es esposo de mi tía, hermana de mi papá. Mi tía es la explosiva y mi tío es como yo, como bondad. La ferretería de los cuales eran dueños ellos, no estaba en la ciudad, estaba en un pueblo, entonces mi tío se iba de lunes a sábado a abrir el negocio y los domingos venía a visitar a su familia, esa era su vida. De hecho, hay un año en donde estoy en la secundaria creo, y le digo a mi papá: -yo me quiero ir a trabajar con mi tío. O sea, yo ya veía en él, esas muestras de paternidad que yo no veía en mi casa, entonces en un periodo vacacional de primero de secundaria a segundo, que son como mes y medio, yo le digo “me quiero ir a trabajar para allá” “Sí, pero no nos vas a ver;” dice mi mamá “¿Sabes qué? Eso no me preocupa, me quiero ir a trabajar” y así lo hice, ese año pues estuve mes y medio trabajando allá, y es ahí donde siento yo, que voy viendo cómo es la psicología de mi tío.*

Mithrandir tuvo una oportunidad que no todos los jóvenes en su situación tienen, la de contar con un espacio seguro en el que puede tomar distancia de la violencia en su hogar. Estos hombres han formado parte de su vida desde que nació -ambos son hermanos de su madre- y representan una forma de ejercicio de lo masculino en de un modo que él reconoce en sí mismo en el presente, a tal punto de que se refleja en su tío como un hombre “todo bondad” con una pareja de personalidad extrovertida, ya que él mismo considera a su esposa como una mujer con un carácter más asertivo y dominante que el suyo, como si de alguna manera él notara con orgullo que está emulando patrones, preferencias y comportamientos de su tío, con lo cual intenta hacer énfasis en lo importantes que han sido en su actual ejercicio de lo masculino. Asimismo, esta persona tan importante para él le proporcionó un ambiente idóneo en un momento clave de su vida para desarrollarse fuera de los espacios de violencia, estrés e incertidumbre. Aunque Mithrandir no lo comentó abiertamente durante la entrevista, sí dijo en una sesión anterior que cuando su padre fue

acusado injustamente de violación, él tenía aproximadamente 13 años de edad y se encontraba estudiando la secundaria, por lo que sería factible deducir que fue durante la mayor crisis de su vida familiar, y sobre todo durante el periodo en el que su padre -de acuerdo con su relato- dio un giro de 180 grados en su ejercicio de la paternidad, para tornarse violento, agresivo y poco confiable, que Mithrandir encontró la posibilidad de vivir -al menos de lunes a sábado- en un lugar que le proporcionaría disciplina desde el cariño, la comprensión y el amor masculino.

Otro de los aprendizajes que Mithrandir parece enaltecer es el de la dedicación por completo al trabajo, ya que en otro momento de la conversación me compartió que todos los hombres en su familia se caracterizan por tener “la vena de comerciantes” y encontrar siempre maneras distintas de obtener ingresos para el sustento de sus familias. Agregó que él es el único de su familia con su nivel de estudios -Doctorado- pero constantemente se encuentra pensando en ideas para nuevos negocios o emprendimientos, ya que la mayoría de sus familiares se caracteriza por dedicarse a eso, como parte de una especie de “tradición familiar” compartida por los hombres.

Por otro lado, Mithrandir remarca más de una vez que él ya había observado comportamientos en su tío con los que él se identificaba. Aunque no tuve la oportunidad de preguntarle a qué se refería con observar su “psicología”, podría deducirse que se refiere a su actitud en la cotidianidad. Vale la pena notar que parte de las razones por las que tiene en especial aprecio a sus tíos, es porque él considera que su propia personalidad se basa en lo que aprendió de ellos, al grado de que considera que su esposa es de carácter similar a la esposa de su tío, por lo que en su caso específico, el mote de “figuras clave” como ejemplo del ejercicio de su masculinidad adquiere un significado mucho más literal, en contraste con otros entrevistados, quienes quizás no tomaron tantos rasgos específicos de una persona, pero sí observaron ejemplos de formas no violentas de expresar lo masculino y llegaron a la conclusión de que ellos podrían tener su propia manera de hacerlo.

Un evento que marcó a la familia de Mithrandir fue el fallecimiento de su primo -hijo de su tío J, un joven de su misma edad que murió en un accidente deportivo a los 17 años, con quien había crecido y quien había sido como un hermano para él. Durante el relato de este evento, el entrevistado nos da una muestra de la manera en la que, a su corta edad, tuvo la capacidad de empatizar con el inmenso dolor que estaba viviendo su tío, y al mismo tiempo, tuvo la habilidad reflexiva de pensar que una buena forma de apoyarlo en su proceso de duelo sería trabajando para él por tiempo indefinido.

*Ah bueno, mi tío J, pues es él papá de mi primo, el que te conté que murió de 17 años. Cuando él muere, pues yo voy a cubrir su puesto en el mostrador ¿No? estuve trabajando con él cerca de año y medio, hasta que él me dijo “Si tú quieres retirarte, adelante”. Pues yo sentí que él ya había pasado su proceso de duelo, entonces ya acepté salirme de ahí. Pero pues casi año y medio trabajé con él, y ahorita, apenas ayer lo vi a él, todavía tengo mucho contacto con ellos, eventualmente cada dos, tres meses le digo “¿Cuándo nos chupamos unas botanas?” Y le gusta mucho ir allá a un lugar en Chiapa de Corzo, tiene el nombre de una mujer, pero son cantinas que existen desde hace añisimos, es lo que le gusta a él, entonces nos tomamos ¿Qué te gusta? Tres cervezas cada quien. Con su hijo mayor, P, tengo una extraordinaria relación con él, somos hermanos casi casi. Cada vez que llego a verlo es así como de que, voy entrando y si no lo veo, abrazo por detrás, así, esa relación.*

Aunque Mithrandir hace poco énfasis en esta experiencia, me parece de enorme importancia para conocer a mayor profundidad sus procesos de subjetivación ante la pérdida de su primo, ya que a su corta edad supo priorizar las necesidades emocionales de su tío sobre sus necesidades sociales y de desarrollo, por lo que puso pausa a su educación para dedicarse de tiempo completo a trabajar para él. Ante este fallecimiento tan repentino y doloroso, se presenta en su vida un coyuntura vital, (Johnson-Hanks, 2002) en la que tuvo la opción de continuar su vida de adolescente, seguir viviendo en su casa bajo la constante amenaza de otro episodio iracundo de su padre, con la responsabilidad de proteger a su madre y a sus hermanitos; o dejar atrás todo esto por tiempo indefinido para volver a trabajar en la ferretería del pueblo, con tal de que su tío, a quien en ese momento ya consideraba un ejemplo a seguir, no pasara en soledad su proceso de duelo. Esta elección parece hasta natural para Mithrandir, ya que él consideraba a su tío como un padre, además de que sentía una conexión muy especial con su primo -Al grado de haber soñado con él la noche de su muerte, soñó que lo “llamaba” para que se fuera con él-, por lo que en ningún momento considera que su tiempo en la ferretería fue un sacrificio de su parte, sino un momento de aprendizaje, vulnerabilidad y acompañamiento.

Por lo tanto, podría afirmarse que algunos de los elementos del proceso de subjetivación del “evento” que fue vivir con su tío, fue su capacidad de observación y aprendizaje sobre el comportamiento de otros hombres a su alrededor, su inquietud por conectar emocionalmente con hombres no violentos, su necesidad de huir del ambiente familiar plagado de violencia, su propio duelo ante el fallecimiento de su primo, y su sentido de solidaridad ante un familiar que lo necesitaba.

Esta solidaridad y responsabilidad por sus familiares continúa en el presente y con otro de sus tíos, cuya descripción se hace a continuación.

*También mi tío H, él es el soltero, el que nunca se casó, él era muy bebedor y de repente pum, hace el cambio, se convierte a Alcohólicos Anónimos, pero se convierte en un fumador y bebedor de café, así. Entonces, en las vacaciones me iba yo al terreno, él tenía un terreno muy grande, como de 40, 60 hectáreas. Entonces con él, en la milpa, yo desarrollé todo lo que sé acerca de lecturas de nubes, del sol, del viento, etcétera, entonces yo te puedo decir, por ejemplo, casi con exactitud qué día va a llover, ¿no? porque mi tío sí se lo sabe. También sabe leer el recorrido de las hormigas. Por ejemplo, hay días que está el sol, y se ve el hilito de hormigas y de repente pum, ves que, cambian todo, y dentro de dos horas y media, llueve, porque las hormigas están haciendo esto, y en dos horas y media se está cayendo el cielo ¿no? entonces, así de ese tamaño es mi tío Héctor. Y bueno, siento que por ahí hay mucho cariño también. A él hasta le digo “papá Héctor”.*

Vale la pena notar que las narraciones de Mithrandir enfatizan periodos relativamente largos de tiempo en los que él pasaba tiempo con sus tíos durante su infancia y adolescencia, tiempo en el que su padre estaba completamente ausente y él tenía la oportunidad de aprender todo lo que pudiera de los oficios de sus tíos, de su aproximación a la realidad, su ejercicio de lo masculino y sus hábitos en la cotidianidad, aprendizaje que sigue atesorando y replicando en el presente. En otro momento de la conversación me compartió que él aún está muy interesado en dejar de lado su carrera en la Academia para incursionar al comercio y al cultivo, espacios en los que siente que sería muy exitoso gracias a todo lo que aprendió de ellos en esa época, lo cual habla del profundo respeto y cariño con el que aún conserva esa información consigo.

Como se mencionó al principio, Mithradir es quien, de todos los participantes en esta investigación, tiene más claras y estables a esas figuras en su vida que han fungido como ejemplo de un ejercicio de la masculinidad fuera de los cánones hegemónicos. Asimismo, ambos son figuras paternas para él, en completo contraste con su padre biológico, lo cual hace que su influencia sea aún más significativa, aunada a su capacidad de observación y empatía desde una edad muy temprana, con lo cual logró construir una relación de confianza y acompañamiento con ellos. Ya que su tío H nunca se casó ni tuvo hijos, él es uno de sus principales cuidadores ahora que se encuentra en la tercera edad, situación que Mithrandir relata con orgullo, ya que siente que eso fortalece aún más su lazo, especialmente porque su padre murió en 2020 -de un problema

médico no relacionado con la pandemia de Covid-19- sin haber resarcido de ninguna manera su relación con él, por lo que su única oportunidad de cumplir el papel de cuidador con un ser que sí es querido para él es con su tío H.

Ningún otro de los entrevistados tendría figuras tan significativas y constantes como los tiene Mithrandir, aunque algunos sí tuvieron la oportunidad de relacionarse con hombres que, incluso desde los testimonios de otras personas, han influido en sus vidas, como es el caso de Gandalf, quien considera a su padre una figura de enorme influencia, aunque nunca llegó a conocerlo a profundidad, debido a que murió cuando él tenía 4 años. Aun así, su madre y los amigos de su padre le cuentan historias que le dan una muy buena idea de quién fue.

## **Gandalf**

*Mi mamá siempre habla mucho del físico de mi papá, “ese sí era un hombre”, así lo dice, que tenía cinturita, era talla 28, era muy musculoso, o sea, se refiere a que su cintura era muy delgada, dice “él si era un hombre, a las cuatro de la mañana ya estaba despierto y todavía dejaba dado el biberón”. Me cambiaba el pañal, no tenía problemas de masculinidad, vaya, me llevaba a su trabajo, me cuidaba tanto que, por lo que me han contado, en alguna ocasión un tipo le dijo que era “Chichihua”, que es la señora que se renta para darle pecho a los bebés, como una nodriza pero de modo peyorativo, o sea que da chichi, entonces mi papá le quebró el hocico. Como mi mamá entraba a las seis de la mañana o a las siete de la mañana a trabajar, quien se quedaba conmigo era papá, él no cumplía con esos patrones de masculinidad de de “¿yo por qué voy a cuidar a mi hijo? atiéndelo tú, o checa tú”. Un amigo suyo un día me dijo “tu papá te llevaba, si hubiera tenido un rebozo, te llevaba en un rebozo, le valía madres, y en una ocasión me acuerdo que no metió tus toallitas húmedas y yo le dije ‘patrón ahí hay de las tortillas el papel de las tortillas, con eso límpialo’ ‘pendejo si el culo de mi hijo vale más que tu vida’” eso eso me lo contó el señor riéndose, y que luego le dijo “pásame leche de uno de los tambos”, se quitó la camiseta, la bañó de leche y con esa me limpió.*

En primera instancia es interesante que la madre de Gandalf haga tanto énfasis en los rasgos físicos de su padre, especialmente porque algunos -como ser “musculoso”- cumplen con las estrategias establecidas por la masculinidad hegemónica para la legitimación de la dominación masculina. Asimismo, cuando habla de su talla de pantalón y su cintura pequeña, le hace entender a Gandalf que delgadez es una virtud en las personas, lo cual quizás también lo llevó a una relación

complicada con su cuerpo, ya que en el presente aún siente ansiedad y angustia cuando se ve en fotografías o cuando tiene que usar un traje de baño, y se alimenta de forma sumamente controlada, además de que sigue rutinas de ejercicios con mucha disciplina, todo esto debido a que se considera una persona con mucho sobrepeso.

Por otro lado, el relato de Gandalf sobre el ejercicio de paternidad de su padre durante su infancia indica que se mantuvo alejado de lo que CORIAC (1999) denomina “modelo tradicional de paternidad”, el cual se caracteriza por el autoritarismo, es decir, por el control completo hacia las mujeres y los niños en la familia; por la ausencia emocional o la indiferencia hacia demostrar afecto, cariño y cuidados a la familia; y en algunos casos, hacia la violencia. El padre de Gandalf priorizaba los cuidados a su hijo y se encargaba de labores estereotípicamente femeninas, además de que se encontraba completamente cómodo con el aspecto poco convencional de su familia, ya que, de acuerdo con lo narrado, su madre era la única mujer con licenciatura en el pueblo -ella es enfermera- y por lo tanto, ganaba más dinero que su padre, quien era campesino y vendía productos lácteos, además de que el horario laboral de ella era más estricto que el de él, por lo que se convirtió en la principal proveedora de su familia, y su padre, en el cuidador principal. Este arreglo era muy poco común en el pueblo, donde la mayoría de los habitantes eran adventistas, y los roles de género que ponen a las mujeres en el ámbito privado/doméstico, o a los hombres en el ámbito laboral/público, eran constantemente reforzados por instituciones como la iglesia local. Aun así, debido a que su madre era también la única enfermera del pueblo, trabajando en la única clínica disponible, entre las y los vecinos no existían “chismes” o malas intenciones hacia ellos, como sí ocurre en otras comunidades, en las que los chismes son utilizados como forma de control hacia las mujeres (Hernández Castillo y Zylberberg Panebianco, 2004), aunque sí existían intentos de humillación hacia su padre de parte de otros hombres, como quien lo comparó con una nodriza de forma peyorativa.

Si tomamos en cuenta el planteamiento de Connell (2005), acerca de que la masculinidad hegemónica no es solo una serie de mandatos que los varones tienen que cumplir para que las y los miembros de su comunidad los consideren hombres, sino también una estrategia de dominación a la que ellos tienen acceso, y que podrían ejercer contra las mujeres o contra otros varones para demostrar su poder, es posible afirmar que el sujeto que llamó al padre de Gandalf “chichihua”, intentó ejercer dominación masculina sobre él al burlarse de que no cumplía con los estereotipos de género debido a que ejercía una paternidad presente y era el principal cuidador de su hijo. Como



respuesta, el padre de Gandalf ejerció la dominación a la que sabía que tenía mayor acceso, la dominación física, para atacar a este otro individuo, e implícitamente, legitimar su identidad masculina ante otros hombres, ya que, si Gandalf llegó a enterarse de esta misma se compartió entre otros miembros de la comunidad a manera de compartir la legitimación de su identidad masculina. Asimismo, al parecer este ejercicio de dominación a través de la agresión física era algo común en la vida del padre de Gandalf.

*De lo poco que recuerdo es que una vez mi papá se peleó en una fiesta y lo metieron a la cárcel. Entonces yo recuerdo haberlo visto, estaba cubierto de la cara, no quería que yo lo viera, ya mamá fue a sacarlo. El de la fiesta quería que pagara, y al parecer lo provocaron y lo golpearon entre varios y le quebró la madre a todos, porque era muy fuerte, era físicamente muy fuerte, trabajaba en el campo desde chico, entonces le quebró el hocico a todos, pero de paso se llevó al inmobiliario de la fiesta.*

Cabe mencionar que Gandalf describe aspectos de su padre que parecen polarmente opuestos como sumamente positivos, es decir, por un lado, relata con orgullo los cuidados que recibió de él en su primera infancia, y considera que hubo mucho cariño de parte de él aunque fuera por poco tiempo, debido a su fallecimiento prematuro. Estas prácticas responden a una forma no hegemónica del ejercicio de la masculinidad, lo cual también hace sentir a Gandalf más cerca de él, ya que considera que su propia relación con lo masculino honra lo que alguna vez su padre predicó con el ejemplo. Y por otro lado, habla de su fuerza física y su tendencia a participar en peleas físicas - y aparentemente “ganarlas”- como otro rasgo muy positivo, aunque esta práctica sí responda a los ejercicios de dominación más comunes dentro de la masculinidad hegemónica, la agresión física completamente normalizada entre hombres.

Esta dualidad responde a lo planteado en capítulos anteriores acerca de cómo no responde a la realidad el describir a los hombres como “completamente machistas” o “completamente libres del machismo”, ya que se encuentran ante circunstancias distintas en la cotidianidad, que implican la posibilidad de ejercer o no la dominación característica de la Masculinidad Hegemónica para su conveniencia o por necesidad, pero como parte de sus procesos de subjetivación, ellos negocian de manera heterárquica con dicha dominación, así como con sus experiencias, sus aprendizajes y sus reflexiones, para así actuar. Por lo tanto, no es posible hablar de hombres “machos” ni de hombres “nuevos” o “buenos”, ya que todos tienen la posibilidad de actuar de maneras distintas

dependiendo de sus circunstancias. Por lo tanto, es factible que Gandalf celebre actitudes de su padre que podrían considerarse contradictorias, ya que él no lo considera “un macho” ni un “hombre nuevo”, sino una persona que lo amó profundamente, y un hombre con convicciones muy férreas y con tendencia a lo iracundo, rasgos que Gandalf considera que heredó, aunque afirma que utiliza esa ira solo para defenderse de agresiones, al igual que su padre lo hizo en ambas anécdotas compartidas.

En otro momento de la conversación me relató la historia de la persona a quien también considera una figura paterna en su vida, alguien que curiosamente, al igual que su progenitor, tampoco pasaría mucho tiempo con él, aunque en ese poco tiempo fue mucho lo que aprendió, y todo lo lleva consigo hasta el presente.

*Bueno, sucede que mi familia está llena de hombres hijos de puta, así que ninguno podría ser como mi ejemplo, pero en el internado yo ya te había dicho que es obligatorio que tengamos un trabajo, entonces yo dije “no pues voy a trabajar con el jardinero”. A ese jardinero en algún momento alguien le dijo “el eslabón perdido”, pero su nombre era señor V. De joven el señor V tuvo un tumor en la pituitaria, entonces sus facciones se deformaron, su voz se hizo muy gruesa, sus labios crecieron, su nariz, sus manos, entonces tenía facha de [de] cavernícola, pero yo jamás me atrevería a llamarlo así, yo lo amaba. Bueno, empezamos a entablar una amistad un poco dispar, porque el señor me llevaba 50 años, pero compartíamos un interés por la teología, por el cultivo de las plantas, y por las luchas sociales. Me contó mucho de su participación en la lucha magisterial. Cuando le diagnosticaron el tumor le dijeron “Va a haber consecuencias -las que te comenté- pero su esperanza de vida son cinco años”, vivió 30 años más. A veces él me decía “muchacho ¿tú qué haces aquí trabajando con las plantas bajo la lluvia y el sol? Vete a estudiar, tómate la tarde libre” y me corría para que yo me fuera a la biblioteca. A veces me preguntaba “¿por qué eres así? ¿por qué eres de este modo?” y yo le decía “No, pues no sé, pues quizás así me educaron” “Quiero conocer a tu mamá”, entonces un día que va a verme a mi mamá, se la presenté y le dijo “la felicito, su hijo es un muchacho extraordinario” y a raíz de eso él se empezó a enterar de cosas que pasaban entre mi mamá y yo, y él agarraba el teléfono y le hablaba a mi mamá y le decía “usted no debe ser tan dura con este muchacho, este muchacho necesita amor, disciplina pero con amor” y a raíz de eso empezaron a cambiar las cosas con mi mamá, empezó a ser menos rígida, a no exigirme tanto.*

En otro momento de la conversación, el entrevistado me compartió que el señor V tenía una relación complicada con sus hijos, ya que su hija había huido de su casa después de haber recibido una educación excesivamente estricta, y volvió a tener contacto con él hasta cinco años después,

ya casada y con un hijo. Quizás esta sea la razón por la que el señor V en su momento vio con malos ojos que la madre de Gandalf fuera tan estricta con él. Asimismo, esta acción de su parte demuestra que es muy probable que la relación paternal que Gandalf sentía no era unilateral, ya que el Señor V sintió la necesidad de defender al adolescente, y de recordarle a su madre que era buen chico y no merecía la hipervigilancia a la que era sometido.

Por otro lado, el señor V parece en otros aspectos sumamente distinto al padre de Gandalf, a quien este último describió como convencionalmente atractivo, fuerte y musculoso. Gandalf parece encontrar otro rasgo en común con esta figura, y es que de alguna manera ambos compartían esa falta de interés en encajar con los cánones más comunes de dominación masculina dentro de un espacio que podría considerarse hipermasculinizado, ya que el internado era exclusivamente masculino. Para Gandalf, las burlas que recibía el señor V eran señal de que él tampoco era aceptado por los jóvenes que ejercían dominación desde la Masculinidad Hegemónica, así que su compañía le parecía una especie de refugio en el que tenía la posibilidad de aprender formas no violentas de ser hombre.

También vale la pena notar que el señor V, un hombre 50 años mayor, adventista con profundas prácticas espirituales, con conocimiento teológico y con un lugar jerárquico sobre Gandalf, se volviera su guía espiritual, su ejemplo a seguir, y su aliado ante los maltratos de su madre. Al parecer, esta dinámica se reprodujo con anterioridad con su abuela paterna, ya que también lo acogió y lo guió espiritualmente -además de que lo sometió a un estricto régimen alimenticio gracias al cual perdió 50 kilos- cuando necesitaba huir de la inestabilidad de su madre, y le dio un ejemplo de vida que lleva consigo hasta el presente. Asimismo, esta dinámica se repetiría en su futuro, ya que poco después de su graduación del bachillerato -el cual estudió en el internado- ocurrió el incidente de su salida abrupta del closet, y en este caso, el entonces pastor de su iglesia adventista sería también su guía espiritual y su defensor ante su madre. También podría incluirse en la lista su amistad con el hombre Cubano -mencionado con mayor detalle en el capítulo tres- como otra muestra de esta dinámica, ya que el señor es mucho mayor que él, con hijos de la edad de Gandalf, y alguien que resultó su guía y su consejero en otro aspecto de vital importancia en su vida, el de conciliar sus creencias religiosas con sus convicciones políticas. En otro momento de la conversación me contó sobre otro de sus grandes amigos, el señor G, un hombre chiapaneco de ascendencia polaca, que conoció debido a que su madre fue la enfermera de este señor durante muchos años. Ellos entablaron amistad debido a su interés en común por la teología, pues el señor

G había pasado muchos años como seminarista -trabajó como secretario particular del obispo Samuel Ruiz-, y esta amistad se conserva intacta hasta el presente.

Estas personas mayores fueron tan importantes en su vida que él mismo se considera un “alma vieja”, ya que afirma con orgullo tener hábitos estereotípicamente relacionados con las personas de la tercera edad, por ejemplo, caminar a menudo con un bastón aunque no lo necesite, levantarse a las 5:00 a.m. todos los días y tener como primera actividad leer algunos pasajes de La Biblia, evitar los bares y discotecas, evita las amistades con hombres de su edad, salvo algunas excepciones, y le dedica su tiempo a la teología y a la literatura latinoamericana, este último tema relacionado con su posgrado.

Los testimonios de Mithrandir y Gandalf me parecen cruciales para este capítulo, ya que ambos identifican con mucha claridad a esos hombres que significaron en sus vidas un ejemplo del ejercicio de lo masculino desde el amor, la protección y el acompañamiento, aprendizajes que ellos llevan consigo en su cotidianidad del presente. Otra característica que comparten es que, de alguna manera, su padre biológico no estuvo presente. En el caso de Gandalf, debido a su fallecimiento, y en el caso de Mithrandir, porque él nunca señaló a su padre como un ejemplo de lo que “no quiere ser” -aunque sí compartió mucho sobre su vida con él- sino que se enfocó en el ejemplo que le dieron sus tíos, y recalcó lo vital que ha sido para la construcción del hombre que es ahora.

Este último extracto del testimonio de Gandalf fue incluido en honor al profundo amor que aún siente por el señor V, y también para honrar el amor paternal en general, el cual, aunque no es absolutamente necesario para el ejercicio de masculinidades no violentas -especialmente porque muchos de mis entrevistados no tuvieron esta figura en sus vidas- sí enriquece y complejiza las relaciones entre hombres.

*Hay dos canciones que yo no puedo escuchar sin que me den ganas de llorar, es la de Tres Regalos y Página Blanca, porque él tocaba la guitarra y empezaba a cantar “página blanca fue mi corazón donde escribimos” y yo cantaba con él, los dos juntos. Falleció hace seis años, me enteré un mes después. Mi tía vino a la ciudad, le digo “fíjate que anoche estuve pensando en el señor V” y me dijo “ay hijo, ya murió” pero como quitada de la pena. Estábamos en un restaurante, y en ese momento le dije “¿Sabes qué? Ya me voy a la casa, tengo cosas que hacer”. Yo no podía ni hablar, y saliendo me puse a llorar, pero desconsoladamente, y hasta la fecha cada que pienso en eso, me dan ganas de llorar. O sea él era, pues sí, él era como mi papá, te dije que me duele hablar de él, pero él es el hombre que ha marcado mi vida para bien, era mi amigo, y es la figura que me hizo parte de lo que yo soy, el sí supo enseñarme, el hecho de que me enseñara a sembrar árboles, a*

*hacer mermelada, quizás son pendejadas para muchos, pero eran cosas de un afecto hacia la vida, hacia la contemplación, por él me compré mi primer sombrero, porque era la figura paterna que yo quería, ahora sí que nunca se lo dije, pero yo lo amaba pues.*

Los testimonios recopilados a continuación son distintos a los anteriores principalmente en el elemento de “figura paterna” aunada al ejemplo de ejercicio de masculinidad, que sí compartieron los entrevistados anteriores y que ya no se encontrará en los siguientes, aunque sí son figuras que de forma circunstancial se encontraron en una relación jerárquica con ellos, y que además, no serían permanentes en sus vidas. El último en tener una relación familiar con esta figura sería Radagast, quien considera a su tío como uno de los hombres más importantes de su vida, aunque lo perdió a una edad muy temprana y en circunstancias que aún marcan de muchas maneras su presente.

### **Radagast**

*Uno de los hermanos con los que mejor se llevaba mi mamá es mi tío que falleció, también se llevaba muy bien conmigo, o sea vivió un tiempo aquí y siempre estaba con nosotros. Él falleció de VIH, creo que tenía alrededor de 30 años de edad, o algo así, muy joven, y yo pude verlo ya antes de morir, y era terrible, porque él no llevó tratamiento, no sé si porque no existía, o no había en México, o no quiso, o no buscó, pero él falleció sin tener nunca tratamiento. Yo tenía como nueve años, vaya, sé que había un gran estigma alrededor del tema. Mira, te lo digo de esta forma, mi mamá amaba a su hermano, pero cuando hablan de su muerte, ella dice que él era muy buena persona pero que “desafortunadamente falleció porque se fue por malos pasos”, jamás se habla del motivo de su enfermedad. Cuando ya estaba muy enfermo se regresó a la casa de mis abuelos, allá falleció. Un día él llamó a mi mamá, que quería verla, porque sabía que ya iba a morir, y específicamente pidió verme a mí, que era como su sobrino favorito. Mi hermana más pequeña acababa de nacer, mi mamá se la llevó en brazos, mi tío quería conocerla, pero mi mamá tenía tanto miedo que ni siquiera se la mostró, no pudo, dice, y se siente muy culpable por eso, dijo “si yo hubiera sabido lo que sé ahora, hubiera dejado que la abrazara, que la cargara, pero pues no sabía, y tenía mucho miedo y ni siquiera la pudo ver”. Yo sí lo vi, haz de cuenta que el mismo día que llegamos yo lo saludé, él estaba en los huesos, ya no podía hablar, ya no podía levantarse, dice mi abuela que no había un espacio de su cuerpo que no tuviera llagas, no podía tragar, no podía comer, tenía llagas en la boca, en el esófago, tenía dolores terribles, o sea, él sufrió mucho, su muerte fue horrible, y yo lo vi, pero ni siquiera me dejaron tocarlo, porque creían que era contagioso, él no podía ni estar sentado, ni pararse, estaba en una hamaca, pero se daba cuenta de todo, obviamente su mente estaba bien, pero ya no podía hablar. Yo nada más en sus ojos vi*

*todo lo que él me quiso decir, porque me vio con una mezcla de entre cariño, felicidad por verme y dolor porque sabía que ya no me iba volver a ver, entonces yo lo saludé dos minutos y me llevaron, mi mamá ya platicó con él, lo abrazó, y ese mismo día en la noche falleció. Yo lo entendí todo perfectamente, porque yo ya sabía qué era el VIH por todos los documentales que yo veía, yo sabía que no me podía contagiar tocándome, yo sabía que había un tratamiento y me preguntaba por qué él no lo tuvo, pero pues realmente yo no tenía el valor de preguntar. Verlo a él me impactó muchísimo, muchísimo, tanto es así que todavía recuerdo exactamente el momento en el que lo vi.*

En otro momento de la conversación Radagast me compartió que desde sus primeros recuerdos él tuvo mucha conciencia de sí mismo y de sus alrededores, siempre tuvo excelentes calificaciones en la escuela, era considerado por su profesorado como más inteligente que el promedio, y además tuvo acceso a mucha información gracias a los canales de televisión por cable en su casa, así que es muy factible que él estuviera plenamente consciente del proceso que estaba viviendo su tío al momento de su fallecimiento.

Asimismo, este evento ocurrió en el año 1996, momento en el que, de acuerdo con Gutiérrez et al. (2004), el SIDA era la cuarta causa de muerte entre hombres de 25 a 34 años, 60% de los contagios ocurrían entre hombres que sostenían relaciones sexuales con otros hombres, y 48% de las personas con VIH no tenía acceso a medicamentos retrovirales en las instituciones de seguridad social. También existía un profundo estigma alrededor de las personas contagiadas, basado principalmente en la homofobia, la cual era persistente dentro de la familia de Radagast, a tal grado que hasta el presente él se niega a revelar la naturaleza de su relación con su esposo a su familia, especialmente si tomamos en cuenta que su esposo es seropositivo, aunque su estatus es de indetectable, es decir, ya no puede infectar a otras personas de VIH<sup>6</sup>.

Radagast también se pregunta con dolor cuáles pudieron ser las razones por las que su tío no quiso recibir tratamiento. Los datos arrojan que el acceso al mismo no era tan sencillo para todos los pacientes en México (Gutiérrez et al. 2004), pero también Radagast cree que su tío sí sabía que dicho tratamiento existía, y asume que quizás “no quiso” o “no buscó”. Esta suposición está basada en la misma experiencia de homofobia que él ha atestiguado de parte del resto de su familia, por lo que piensa que existe la posibilidad de que su tío no quisiera buscar tratamiento como forma de

---

<sup>6</sup> De acuerdo con el portal ONUSIDA (2018) las personas que viven con VIH y cuya carga viral es indetectable, no pueden transmitir el virus mediante contacto sexual.

auto castigarse por su homosexualidad. Incluso considera profundamente reprochable que su madre, la mujer que más amaba a su tío, se exprese negativamente de él al hablar de la razón de su fallecimiento, al atribuirlo a los “malos pasos” en los que andaba:

*Yo me enteré apenas el año pasado de que él se contagió porque era gay, pero por supuesto que nadie habla de eso nunca, y yo nunca supe hasta mucho más grande. Yo convivía mucho con él porque vivió en mi casa, él platicaba muchísimo conmigo, si yo quería ir algún lado, él me llevaba, él me cuidaba, él me enseñó a nadar, y él era muy cercano a mi mamá, entonces sufrí muchísimo, pero te digo, yo hasta que le hice a mi mamá esas preguntas acerca de la vida de mi tío fue que me dijo eso, y lo dice de una forma negativa, porque dice “Tu tío era muy buena persona, era muy bueno, desafortunadamente se fue por el mal camino y tuvo relaciones con hombres, ese fue su error” así me lo dijo literal, entonces incluso ahora eso sigue siendo un problema para ella, o sea ella le echa la culpa de lo que le pasó a su a su ser gay.*

Es importante recordar que su tío fungió además como una importante figura en cuanto a ejemplos no violentos del ejercicio de masculinidad, ya que el modelo más cercano de Radagast era su padre, quien ejercía lo que CORIAC (1999) denomina “modelo tradicional de paternidad”, es decir, era completamente autoritario, es decir, ejercía control total sobre su familia; era ausente, es decir, se mostraba siempre indiferente ante las necesidades emocionales de Radagast; y era violento, ya que utilizaba diversas manifestaciones de agresión para relacionarse con ellos. En amplio contraste, su tío era amoroso con él, siempre estaba presente, promovía actividades juntos para acercarse más como familia, lo trataba como un igual al fomentar conversaciones con él, entre otras muestras de cariño. Gracias a este relato es posible entender lo que significó la pérdida para él, lo importante que fue tener una figura masculina amorosa en su vida, y también las razones por las que, hasta el día de hoy, se niega a compartir con su familia que es gay y que está casado, ya que sabe, incluso ha sido testigo, de que su madre es capaz de discriminar y juzgar a alguien a quien ama profundamente, así que, si hasta el presente lo hace con su tío, está seguro de que también lo haría con él.

Por otro lado, Radagast también tuvo cerca durante cierto tiempo a una figura de autoridad que transmitía sus enseñanzas desde la empatía, alguien a quien él identifica con mucha más seguridad como modelo a seguir, e incluso está consciente de los rasgos que adoptó en su propia personalidad:

*Mi maestro de Taekwondo era como mi modelo a seguir, era como que lo que yo tenía idealizado en un hombre, era un señor -era un chavo- un chavo muy serio, muy muy agradable ¿Cómo decirlo? Muy-no taciturno. Era como que, como muy sereno, y obviamente era muy bueno en taekwondo, y era como un tipo de masculinidad no violenta ¿No? Que yo decía “No, es que es lo máximo, ese profesor es bueno”, era profesionalmente distante, pero se preocupaba por nosotros, platicaba con nosotros, vaya interactuaba más conmigo que mi papá, y de hecho yo sí podría notar que tengo muchas cosas de él, así él bromeaba con nosotros y también se reía pero así como que muy limitado, o sea como que muy muy de artes marciales, pues para mí él era lo máximo, era como mi ideal de persona de hombre, lo veía como mi figura paterna, o como una figura paterna alterna, jamás tuve así de “tengo un crush con mi profesor” ni nada de eso, como que mi mente lo delimita mucho.*

En otro momento de la entrevista, Radagast enfatizó que en realidad detestaba practicar Taekwondo, debido a que se sentía muy triste y angustiado ante la idea de ejercer o recibir agresiones cuando entraba en combate con otros niños, y lo único que disfrutaba de este arte marcial era hacer posturas y mejorar su flexibilidad. Aun así, con mucha seguridad identifica a su entrenador como un ejemplo a seguir en la construcción de su propio ejercicio de lo masculino. Otro detalle significativo es que los adjetivos que utiliza para describir la personalidad de este profesor, “serio, agradable, taciturno, sereno, algo distante, pero al mismo tiempo accesible” son los mismos que podrían utilizarse para describir su propia personalidad, así que hace una observación más que acertada cuando afirma que nota cuántos rasgos adoptó de él. También puntualiza que este profesor, a quien probablemente veía solo tres o cuatro veces por semana, durante máximo dos horas, interactuaba más con él que su padre, con quien vivió toda su vida, lo cual nos da una idea más clara del modelo tradicional de paternidad (CORIAC, 1999) que este último ejerció. Con esta comparación mi intención no es la de afirmar que, si el tío de Radagast, y su profesor, no hubieran sido parte tan crucial de su infancia, su personalidad habría sido completamente distinta en el presente, o habría adoptado el ejercicio de dominación masculina que en su momento ejerció su padre, ya que es importante recordar que los procesos de subjetivación de las experiencias son mucho más complejos que simplemente asumir que ejemplos “positivos” significan masculinidades “positivas”. Radagast tuvo las herramientas reflexivas para observar cómo su tío y su profesor lo hacían sentir querido, validado, atendido y cuidado. Él relacionó esas emociones con ciertos rasgos de la personalidad de ambos, y gracias a su capacidad de empatía, eligió ser una persona que también se conduce de esa manera hacia los demás. En contraste, identificó su rechazo a la violencia en todas sus manifestaciones, desde la práctica del Taekwondo



hasta el comportamiento de su padre, por lo que en el presente se conduce de manera en que evita dichos ejercicios de dominación. Por lo tanto, podríamos afirmar que, aunque el ejemplo de su tío y su profesor son elementos de enorme importancia en sus procesos de subjetivación, también lo son su capacidad de observación, reflexión, empatía, y agencia.

*Cuando yo me accidenté se acercaron a mí varias personas en silla de ruedas para ofrecerme su ayuda “yo te ayudo a usar la silla, te enseño qué hacer si te caes, cómo pararte de llantas, cómo bajarte de una rampa” Me ofrecieron mucha ayuda, y gracias a ellos conocí a otras personas con las que yo jugué Basketball, y era casi lo mismo que antes, pero ahora en silla de ruedas, practiqué atletismo, estuve en un concurso a nivel nacional. No, si yo estoy consciente de que estoy super privilegiado porque desde la prepa tengo mi propio vehículo adaptado, sí porque yo desde los 16 ya manejo, entonces nunca tuve que estar en la calle*

Continuamos con el testimonio de Elrond, quien a diferencia de los entrevistados anteriores, tuvo a un padre más presente en su vida, y también identifica todos los rasgos que adoptó de él.

## **Elrond**

*Él era como muy feliz. Vivía para trabajar, era fontanero, pero así grueso, de obras muy grandes, trabajaba haciendo buceo, casi ingeniero. Y yo creo que su vida era el trabajo, y pues proveer a su familia, y tú lo veías contento siempre. Nunca me pegó, nunca, nunca. Él siempre era muy amoroso con nosotros, muy pacífico, hasta el final. Murió hace como seis meses. Al inicio, te digo, cuando se separaron mis papás, pues yo estaba muy sacado de onda, pero después, cuando convivía con él, pues yo sí sentía cariño. Tuvo una vida muy difícil también, ¿no? Y yo creo que eso a cualquier persona, pues, la hace sobrevivir. O sea, no haber tenido un papá, nada en la vida, el haber crecido casi solito, pues yo creo que, tu dependencia, tus afectos, tu forma, tu carácter, pues, se hace una manera que... pues así ¿no? Entonces, yo eso lo entendí, porque al principio sí era así como “no mames, nos abandonó” sí, ¡puta! lo sentí y lo siento todavía. Pero luego, creo que ya más grande, con el trabajo de masculinidades fui como viendo el lado positivo de las cosas. Entendiendo, pues al final, él no fue violento, por lo menos. No puedo decir que yo tuve un papá como el de otros muchos que escuché después en los grupos, que se pasan de verga, pero así, grueso, grueso. Entonces yo dije “Lo que yo le puedo reprochar es que no nos defendió, no luchó por nosotros, y nos abandonó. Casi casi ‘si se van, es su pedo’”. Y mi mamá sufrió mucho por eso, pero también luchó por criarnos, un chingo. Y la pasó mal, mal. Hubo momentos de mi infancia que fueron muy tristes. Pero yo siento que, bueno, a pesar de esto, no fue un papá que me dio un modelo de masculinidad muy tradicional. Yo creo que eso influyó mucho en mi forma de ser. También fue malo, porque yo siento que en las primeras relaciones de pareja que tuve sí fui*

*así como igual que mi papá, ¿no? Así de “si se hace, bueno. Si no se hace, bueno”. No peleaba, no nada, ¿no? Entonces, ahí me ubiqué, dije “no mames wey, estoy saliendo igual que mi papá. Vale verch. Que el destino vaya para donde me lleve, ¿no?” Y no, ahí tuve que meter freno pues.*

Elrond hace una serie de observaciones muy pertinentes a partir de las experiencias poco comunes que ha tenido. Él ha trabajado desde hace más de veinte años en una organización dedicada a proporcionar talleres de concientización a hombres, y esto le ha dado la oportunidad de escuchar cientos de historias acerca de cómo otros han lidiado con los ejercicios de dominación masculina que han sufrido, lo cual le ha dado una perspectiva particular acerca de su propia relación con su padre. Por un lado, el abandono que vivió de parte de él responde a una práctica lamentablemente común en México, ya que de acuerdo con López (2023) 3 de cada 4 niños con padres separados no recibe pensión alimentaria, y 67.5% de las madres solteras son orilladas a mantener a sus hijos sin apoyo de sus exparejas. Este tipo de violencia es ampliamente reconocida por Elrond, ya que recuerda bien todas las carencias que vivió en la infancia y las inclemencias que tuvo que pasar su madre, pero además, recalca que aún carga ese enojo en el presente. Sin embargo, también puede reconocer el afecto, cariño y enseñanzas que sí recibió de él. Estos recuerdos se acentúan con el hecho de que, al momento de la entrevista, se encontraba viviendo un proceso de duelo por su fallecimiento.

Por otro lado, Elrond parece tener las herramientas reflexivas necesarias para tomar en cuenta que su padre ejerció una paternidad basada en sus propias limitaciones -en otro momento de la conversación me compartió que él también fue abandonado de niño-, pero considera una enorme ventaja que haya estado presente emocionalmente, práctica que se aleja por completo de los rasgos característicos del modelo tradicional de paternidad (CORIAC, 1999), pero sobre todo, que se aleja de otras historias que le han compartido en los grupos de masculinidades que ha dirigido. Aunque no le fue posible contarme las experiencias que escuchó, es más que probable que estén plagadas de violencia física y abuso, tomando en cuenta que, de acuerdo con el Sistema Nacional de Protección de Niñas, Niños y Adolescentes (2023), en México, los gritos, golpes y humillaciones como método de educación se aplican en seis de cada diez menores de 1 a 14 años de edad, experiencias que Elrond en ningún momento vivió con su padre.

Asimismo, Elrond considera que el abandono económico no se debió a un ejercicio deliberado de violencia de su padre a su madre, el cual comúnmente es ejercido por los hombres violentos con el objetivo de seguir sometiendo y controlando a las mujeres incluso fuera de la relación sexo

afectiva (Abad Ramón, 2021). De acuerdo con su narración, este abandono se debió más bien a una actitud excesivamente pasiva que él presentó toda su vida, pues nunca lo vio tomando acción para recuperar a su familia, para salir de situaciones complicadas, o para superar obstáculos en la cotidianidad, actitud que reconoce haber repetido por muchos años, y que ahora está consciente de que le trajo muchos problemas, especialmente en su vida amorosa, por lo que está trabajando activamente en reconocer dichos patrones y cambiarlos.

Elrond sería el último en mencionar a su padre o a un familiar muy cercano como ejemplo de ejercicio de masculinidad fuera de lo hegemónico. Las siguientes narraciones son acerca de personas que ya no tienen una relación familiar con el resto de los entrevistados, pero su aportación y ejemplo sigue siendo de vital importancia en su significación de lo masculino.

## **Léguas**

*Yo creo que uno de los referentes más grandes que he tenido, sobre todo por el rollo de las artes, fue un exnovio, A. Él me lleva 31 años, sé que es mucho tiempo de diferencia, pero siempre platicábamos de muchas cosas. No, sobre todo era yo escucharlo. Y yo si algo tengo es que estas figuras de autoridad a veces no me imponen ¿no? Soy como “si algo no me suena, lo cuestiono”. Eso nos hacía tener como una dinámica de algo más horizontal. Y duramos tres años juntos, eso en años heterosexuales son como 12. Pero para mí era como un referente muy positivo, porque era alguien que había tenido mucho éxito, una persona culta, que había hecho un patrimonio a partir de las artes había recorrido el mundo, que había conocido mucha gente muy interesante. Y eso me cambió como el panorama ¿no? Porque yo no tenía estos referentes de éxito, mucho menos desde las artes. Yo creo que de masculinidad también, bueno, más bien de persona. Igual ya lo veo como un poquito en el pasado, y ahorita aspiro a otra cosa más grande. También completamente estoy consciente de que había ahí “daddy issues”<sup>7</sup>. Era súper cagado, porque cuando empecé a andar con él, empecé a resolver los problemas con mi papá. Y también físicamente nos parecíamos ¿no? Era como mi yo del futuro: Yo mido 1.91, él también, o hasta la misma complexión de la cara y cosas así. Era chistoso. De hecho, en lugares nos decían así “ay, vino con su hijo”, y así. Terminamos porque había una parte de él que era como reprimido, él justo tenía un poco la idea de masculinidad bastante hegemónica ¿no? De hecho, era muy machista. Pero no mostraba tanto su afecto hacia mí. O sea, sí me sentía tomado en cuenta, pues porque me tenía muy presente, nos comunicábamos bien y todo. Pero este amor romántico, este amor afectivo, tocar, apapachar, y todo eso, no. Entonces eso a mí me empezó a cansar, también*

---

<sup>7</sup> “Daddy issues” es una expresión que se popularizó a partir de la serie de tendencias psicológicas que enfrentan las personas cuando en el pasado lidiaron con un padre ausente o violento, las cuales pueden manifestarse de distintas maneras (Anwar, 2022).

*había un poco de inseguridades más. Entonces ya me estaba pesando más de lo que me estaba dando emocional e intelectualmente, y pues ya dije: “no, ya bye”. Pero aun así lo aprecio mucho. De hecho, él fue el primer comprador de La Revolución. Él me compro varias piezas, por eso lo estimo mucho, porque me apoyó bastante. La Revolución se la vendí en 2 mil pesos. Ahora vale mucho, mucho más. Y tiene varias piezas importantes más. De hecho, él me alentaba bastante a pintar, y eso es algo también que me gustaba mucho de él. Me regalaba libros, se iba de viaje y me traía como material de arte, me traía cositas.*

Desde nuestra primera sesión de entrevista, Légolas me compartió que él no tendría ningún problema con platicarme los eventos importantes de su vida porque estaba llevando por primera vez y desde hace varios meses un proceso terapéutico, así que tenía muy claro de qué maneras dichos eventos forman parte de su producción de subjetividades. Incluso en muchos casos me comentaba “eso ya lo platicué en terapia”, como para explicarme por qué alguna anécdota especialmente dura ya no significaba un momento amargo para él. En este mismo sentido, considero que a lo largo de la narración él tuvo las herramientas reflexivas como para entender el papel que fungieron en su vida varias personas, incluido su exnovio, A.

Por un lado, A responde a un papel que hasta ese entonces era completamente ausente en la vida de Légolas, es decir, la de una figura paterna, de alguna manera jerárquica, y que durante el tiempo que duró la relación, significó momentos de cariño, guía, acompañamiento y aprendizaje, además de intereses en común, especialmente el arte. Incluso hace énfasis en la apariencia física similar de ambos y recuerda con humor que las personas los confundían con padre e hijo, además de que reconoce que sanó muchas heridas con su propio padre durante su relación con A, razón por la cual hace ese comentario sobre los llamados “daddy issues”. Además, el arte es de lo más importante en la vida de Légolas, así que esta también es de las primeras veces en que puede compartir algo así con un hombre querido para él, ya que su padre, dedicado a labores completamente ajenas a lo artístico, nunca mostró ese interés, y fue descrito en otro momento de la conversación como completamente ausente emocionalmente, aunque sí vivieron juntos toda su infancia y adolescencia.

Por otro lado, Légolas identifica muy bien las actitudes sexistas y homofóbicas que A reproducía, y ya que parte crucial de sus convicciones artísticas es denunciar este tipo de violencia, eventualmente dejó de sentirse cómodo tolerándolas de parte de su pareja, por lo que se cuestionó el valor de su relación y al final decidió darla por terminada. Aun así, en su relato logra equilibrar muy bien todo lo que aprendió de él, todo lo que lo apoyó durante los tres años de su relación, y

las fallas de carácter que al final los hicieron incompatibles, por lo que sería posible afirmar que no existe animadversión alguna de su parte.

A partir de este momento, Légolas inicia una última parte en los testimonios recopilados para este capítulo. Aunque hasta ahora se ha reflexionado alrededor de narraciones sobre las figuras masculinas de mis colaboradores, al momento de la entrevista traté de evitar ser específica en preguntarles sobre una figura “masculina”, y más bien les pregunté sobre alguien que con su ejemplo haya marcado sus vidas para bien. Légolas, Gollum y Fáramir me hablaron de mujeres, por lo que decidí dejar al final estos tres relatos, de cierto modo para alejarme de cualquier suposición que pueda hacerse acerca de que el ejemplo de un hombre tendría que ser otro hombre, y que la falta de este ejemplo implicaría un ejercicio de la masculinidad dentro de lo hegemónico.

*En mi familia siempre fue un matriarcado<sup>8</sup>. La que llevaba la batuta era mi abuela. Falleció hace como cinco, seis años. Nunca le dije que soy gay, pero sí lo sabía. De hecho, recuerdo haberla escuchado platicar con mi mamá, y yo estaba ahí cerca, escuché que hablaban sobre mi preferencia. Y también yo era el que la maquillaba, el que le arreglaba el cabello, y le encantaba, entonces también tuve una relación bonita con ella, además de que mi mamá me hizo como respetar mucho su presencia ¿no? Su vida. Porque, por ejemplo, ya cuando se le iba la onda, pues yo la escuchaba todas las veces que fueran necesarias, o sea, como que respetaba mucho su vejez, ¿sabes? Le gustó eso a mi mamá. Y creo que también por parte de mi mamá aprendí esto de respetar el pasado, a alguien como mi abuelita, con un pasado bastante interesante, o sea, complejo. De hecho, yo era como el último de sus nietos que a veces se sentaba a preguntarle cosas sobre su vida, y así descubrí que mi bisabuela era afrodescendiente, por eso soy alto. Después de que me contó yo empecé a investigar, a tener mucho interés sobre el pasado, esta cuestión de construir mi identidad, de dónde venía. Fue como muy bonito acercarme a ella, y de hecho eso me dejó con muy buen sabor de boca cuando ella falleció, porque sentí que al menos en mi vida, su existencia tuvo mucha contundencia ¿no? Y eso fue valioso, y yo era el que le hablaba constantemente, o de vez en cuando, para preguntarle cómo estaba y todo eso. Porque, para mí representaba una figura de poder importante. O sea, siento que he crecido con referentes de... sí, ahora que lo pienso, los referentes de mujer, siempre han sido mujeres fuertes, por mi abuela y mi mamá, y todas mis tías han sido mujeres fuertes. O sea, son y han sido mujeres fuertes. Y la imagen que tengo de los hombres, muchas veces, es de irresponsabilidad, que crueldad. Entonces, son referentes muy negativos.*

---

<sup>8</sup> El “Matriarcado” describe una sociedad en la que las mujeres desempeñan un papel central en la toma de decisiones (Bachofen, 1992).

Este testimonio me parece de particular interés porque Légolas demuestra una enorme capacidad de resiliencia al expresarse con tanta admiración de su madre, cuando en esa misma sesión me habló ampliamente de los años de violencia y discriminación que vivió a manos de ella, al grado de casi llevarlo al suicidio. Él mismo justificaba este cambio de actitud cada vez que me comentaba “eso ya lo llevé en terapia y ya la súper perdoné”, pero resulta curioso cómo es que él se refiere a su madre y abuela como mujeres “fuertes”, incluso lo recalca tres veces en este testimonio, pero al mismo tiempo narró cómo su abuela sacó a su madre de casa a los 17 años por embarazarse, y cómo su madre ordenó a su hermano que lo acosara y lo amenazara por comportarse de forma feminizada. Esto podría deberse a que de alguna manera, Légolas está en paz con la idea de que las acciones de ambas mujeres fueron el resultado de sus propias producciones de subjetividades bajo circunstancias específicas -en el caso de su abuela, por la manipulación que vivió de parte de su hijo para casi orillarla a correr a su hija de casa, y en el caso de su madre, por todas las experiencias tristes que tuvo con hombres gay durante su tiempo de activista feminista en la década de los 1980 que la hicieron rechazar la preferencia de Légolas- y que nada de eso las colocaría en la lógica binaria de “buenas” o “malas” mujeres. En contraste, no tiene ningún problema con asignarle esa clase de adjetivos a los hombres de su familia, y aunque no quiso poner más ejemplos de la crueldad de ellos, parecería que uno de los elementos clave para hacer esta distinción es lo disponible emocionalmente que en su momento estuvo su abuela y que aún está su madre para él, ya que con ellas logró construir una relación de respeto, cariño y acompañamiento, mientras que con los hombres en su familia al parecer esto no ha ocurrido, excepto con su padre, de quien habla con mucho amor. Este discernimiento también podría deberse a la serie de reflexiones que ha hecho durante su proceso terapéutico. Légolas es el único de mis colaboradores que mencionó abiertamente el tema del proceso terapéutico psicológico, aunque con esto no pretendo afirmar que ninguno de los demás ha pasado por procesos similares, simplemente me pareció interesante que haya sido uno de los grandes protagonistas en la narración de este colaborador, y no fue mencionado por nadie más.

En otro orden de ideas, es pertinente notar la reacción tan opuesta que tuvieron su madre y su abuela ante la homosexualidad de Légolas, ya que mientras su madre no se reconcilió con su preferencia sino hasta que él se volvió económicamente exitoso, al parecer su abuela no tuvo mayor problema al respecto, e incluso aceptó abiertamente la idea de conectar emocionalmente con su nieto a través de actividades estereotípicamente asignadas a las mujeres y los hombres gay, como

el maquillaje y el peinado. Asimismo, él se esforzó por construir una relación de confianza con ella, y toma con mucho respeto todo lo que aprendió. Parece especialmente significativo que haya conocido su ascendencia afrodescendiente gracias a su convivencia con ella, debido a que, hasta el presente, Légolas se encuentra profundamente comprometido con la reivindicación de las personas que viven procesos de racialización en México y Latinoamérica, al punto de hacerlo tema central en la mayoría de sus obras de arte.

Me gustaría cerrar este apartado dedicado a Légolas con una reflexión acerca de la conexión que existe entre su relación con su abuela y su madre -incluyendo su formación feminista de parte de esta última- su preferencia sexoafectiva, y sus herramientas para identificar las expresiones machistas de su expareja. Martínez (2019) afirma que, es completamente factible -incluso común- que existan hombres gay que también sean misóginos, ya que ellos consideran que el rechazo a todo lo que pueda ser considerado femenino -especialmente a las mujeres, a quienes los hombres heterosexuales alineados con la Masculinidad Hegemónica rechazan como personas con quienes identificarse, pero buscan obtener como objetos- es una característica esencial de la identificación masculina, por lo que parte de su re-construcción de lo hegemónicamente masculino dentro de lo homosexual implica reproducir prácticas misóginas. Un ejemplo muy claro es el del ex novio de Légolas, quien fue descrito como “reprimido”, es decir, como alguien que rechaza demostraciones y características estereotípicamente homosexuales, quizás en un intento de reafirmarse como hegemónicamente varón dentro de su ser gay, y en este mismo esfuerzo, hacía comentarios machistas.

En contraste, recalca Martínez (2019) existen hombres gay que tienden a idealizar a sus madres a manera de alejarlas de la objetivización que existe en muchas relaciones de hombres hacia mujeres, es decir, el amor que ellos sienten por ellas no cae en la lógica patriarcal de rechazar lo femenino como identificación, pero “desearlo” como objeto para poseer, porque para esos hombres gay sí es muy posible identificarse con sus madres en muchas cosas, y al mismo tiempo, ya que no ven a las mujeres como objetos que deben poseer -o en el caso de los hombres gay misóginos, objetos que pueden rechazar porque no les atraen-, también pueden tener relaciones horizontales con ellas, además de que son capaces de complejizar sus vivencias y aprender de ellas. En el caso de Légolas, no me parece pertinente afirmar que “idealiza” a su madre y a su abuela, porque está muy consciente de los errores que han cometido en sus vidas y el daño que han causado a sus seres queridos, pero como se mencionó antes, él hace un esfuerzo mucho mayor por entender lo

complejo de sus experiencias, en contraste con los hombres de su familia, a quienes abiertamente sanciona e ignora dentro de su historia de vida. En este mismo sentido, se nota su capacidad de identificarse con ellas, ya que hace mucho énfasis en lo fuertes y poderosas que son dentro de su familia, además de que habla constantemente de todo lo que ha aprendido de ellas. Por lo tanto, es factible afirmar que su capacidad de identificarse con ellas, aunada a su idea de lo que implica ser un hombre homosexual que no tiene miedo de mostrar rasgos estereotípicamente femeninos -y que incluso reivindica estos rasgos dentro de su propio concepto de lo masculino-, y que cuestiona la homofobia como proveniente de la misógina en sus obras de arte, le dieron las herramientas necesarias para identificar las actitudes misóginas de su ex pareja, las cuales se vuelven también actitudes homofóbicas, y que fueron determinantes en la conclusión de su relación sexoafectiva. Me parece importante aclarar que la propuesta de Martínez (2019) es que existen hombres gay que también son “feministas”, es decir, comprenden y apoyan la reivindicación de los derechos de las mujeres, porque ellos tienen muchas más posibilidades de identificarse con las mujeres en sus vidas debido a que no se sienten atraídos por ellas, en contraste con los hombres heterosexuales, quienes sí viven bajo la lógica del amor romántico que implica poseer lo que se ama, y esa necesidad de poseer implica objetivar a las mujeres, por lo que es mucho más complicado tratarlas como iguales. Me gustaría cuestionar esta afirmación, ya que considero que los hombres heterosexuales son más que capaces de identificarse con mujeres -aunque es menos común- y que su capacidad de verlas como algo mucho más complejo que objetos para poseer se basa en su producción de subjetividades. Para ahondar en este tema, pongo a continuación los testimonios de Gollum y Faramir, cuyas figuras de ejemplo en sus vidas son mujeres.

## **Gollum**

*Pues no sé, si te platico el tema de como he vivido mi masculinidad y como he existido en una época en donde mi familia es de rancho, que si son vaqueros ¿no? Que si son como este tema de el macho por excelencia ¿no? Como el macho vaquero, y a pesar de que me tocó ver todo eso, y me toco existir en ese contexto, pues prácticamente fui criado por mi mamá y mi hermana, ¿no? Entonces, su influencia es muy fuerte en mi vida. Digamos que ahorita que estamos en los treinta, mi hermana y yo coincidimos en muchas cosas, ya como personas adultas. Pero sí, su influencia, yo creo que es algo que siempre he pensado ¿no? Que creo que el tema de que mi papá, no estuvo... o sea, estuvo presente, pero no tan presente. Si lo comparamos con mi mamá y mi hermana y mis tías, o sea, la familia de mi mamá, del lado de mi mamá, son muchas mujeres. Pude conectar más con ellas, entonces, yo creo que eso es algo que me ha afectado de buena manera,*



*¿no? Y, me ha hecho... hoy día, que me cuestiono como mi masculinidad, se lo atribuyo mucho a eso.*

A lo largo de las sesiones de entrevista, la madre y hermana de Gollum tendrían un papel co-protagonista en sus narraciones. Él siente una profunda admiración por su hermana, quien es cinco años mayor que él, ya que desde su primera infancia ella ha sido una ejemplo de comportamiento, de consumos culturales<sup>9</sup> -especialmente los musicales-, de militancia -ella lo introdujo al feminismo en su adolescencia- y sobre todo de coherencia en la vida diaria, debido a que también gracias a ella comenzó a interesarse por la música como movimiento político, y reconoce su valentía para confrontar el conservadurismo de su familia en actos tan sencillos como asistir a reuniones familiares con los brazos tatuados al descubierto, algo que él admite no poder hacer, pues sabe que ellos discriminan a las personas con tatuajes, y prefiere asistir con camisas de mangas largas en lugar de confrontar sus comentarios reprobatorios.

Asimismo, Gollum ha tenido la capacidad de discernimiento para comprender que la presencia física de su padre en casa no implicó una presencia emocional, por lo que califica su estilo de paternidad como ausente, lo cual, de nueva cuenta, se alinea con los rasgos característicos del modelo tradicional de paternidad (CORIAC, 1999). Por lo tanto, en ningún momento de la conversación menciona sentirse identificado con él de ninguna manera, ni reconoce alguna característica suya que haya adoptado. Al contrario, parece tener mucho amor por él, pero está consciente de que fue violento con su madre durante su matrimonio, y se encuentra en amplio desacuerdo con muchas decisiones que ha tomado en su vida, por lo que no lo considera en absoluto alguien de quién aprender.

Precisamente porque conoció de cerca la forma en que su padre trató a su madre es que él tiene una relación con ella que hasta cierto punto parecería paternal, ya que se expresa sobre ella de manera que parece querer protegerla ahora que ya tiene las posibilidades físicas y económicas de hacerlo. Aun así, la relación de ninguna manera es jerárquica, pues en otro momento de la conversación me compartió que también siente mucha admiración por su madre, y que ve muchas cosas en ella que quisiera tener él mismo, como su capacidad de escuchar y de empatizar con las personas.

---

<sup>9</sup> García Canclini define al consumo cultural como "el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica" (1993:34).

En este mismo sentido, Gollum parece tener una relación con las mujeres de su familia que resulta similar a la que antes describió Légolas, aunque él no usó la palabra “matriarcado”, ya que eso implicaría que la mayoría de toma de decisiones recayera en ellas, y debido a que el machismo puede llegar a ser más normalizado en espacios rurales (López, 2022) (Barbero Rico, 2023), resulta complicado que se considere a las mujeres como figuras de poder. De todos modos, Gollum habla de cómo “conecta” con su mamá, su hermana y sus tías maternas a un nivel de respeto, confianza y vulnerabilidad, para lo cual no tuvo la necesidad de idealizarlas con el fin de alejarlas de la objetivación, proceso que afirma Martínez (2019) es necesario para llegar a identificarse con ellas. Lo que probablemente sí ocurrió, es que Gollum tuvo la capacidad de análisis para observar críticamente las dinámicas de género en su familia extensa, y con esta habilidad, así como con su propia experiencia de convivencia individual con su padre, su madre, su hermana y sus tías, así como con otros hombres de su familia; su empatía con las mujeres que lo rodearon, y todos los ejemplos de lo que no quería ser, de parte de los hombres cercanos a él, es que subjetiva su propia masculinidad alejado de lo hegemónico.

En otro momento de la conversación, mientras hablábamos de sus relaciones sexoafectivas, Gollum me compartió que siempre se ha sentido atraído por mujeres “inteligentes y seguras de sí mismas”, lo cual podría leerse como una manera distinta de decir “mujeres a las cuales puedo admirar”, por lo que sería factible afirmar que ese respeto, empatía y admiración que siente hacia las mujeres de su familia, de nuevo se traduce en un alejamiento de la tendencia que tienen algunos hombres -especialmente los que reproducen estrategias de dominación asociadas a la Masculinidad Hegemónica- a ver a las mujeres como objetos por poseer, que se encuentran a su servicio (Martínez, 2019). Sería simplista afirmar que Gollum busca a mujeres familiares a él como potenciales parejas, basándose en las que siempre han estado cerca de él, pero sí podríamos afirmar que estas mujeres contribuyeron a su construcción de lo que significan las otredades de género en su cotidianidad.

Una reflexión similar tiene Faramir, quien, debido a la naturaleza de su trabajo, ha tenido la oportunidad de convivir con muchas mujeres que se encuentran jerárquicamente por encima de él, ya sea en cuanto a rango o conocimientos. En este apartado menciona a una mujer que él considera un ejemplo a seguir, y también reflexiona sobre lo que significan las mujeres inteligentes en su vida:

## **Faramir**

*Pues fíjate que había una coordinadora que hasta ahorita tiene mucha autoridad sobre mí, era ella quien antes me decía oye pues te estás pasando de lanza, oye esto lo estás haciendo así, y no sé qué” pero uno de los comentarios que hizo con respecto a estas dos parejas es que he tenido - bueno, ella era muy amiga de la chica con la que tuvimos una relación tóxica, pero estaba súper triste de que no podíamos funcionar, entonces cuando nos separamos y todo, ella me decía pues es que ustedes tenían mucho potencial” y todo, y además pinche Faramir” me decía o sea ¿cómo le haces ¿no? te fijas en personas super capaces”, o sea en ese sentido, no porque yo lo diga, o sea es como este reto intelectual ¿no? O sea como decir, o sea una mujer, una pareja.*

Faramir comenzó a hablarme de esta mujer tan importante en su vida mientras tocaba el tema de una relación muy complicada que tuvo en su juventud, en la que, entre otras cosas, admite haber ejercido violencia psicológica, ya que era una relación llena de celos, control, inseguridad e hipervigilancia de ambas partes, pero fue gracias a la guía y el consejo de esta coordinadora que logró salir de ahí, algo por lo que siempre estará agradecido con ella, ya que fue una de sus grandes motivaciones para romper con el ciclo de violencia. En el presente, él ha logrado identificar las tendencias a ejercer control sobre su actual pareja, y activamente decide evitarlas, con lo que afirma que es mucho más feliz en su relación. Este tema se abordó con mayor profundidad en el capítulo tres.

Asimismo, Faramir comenta con orgullo que en su momento fue reconocido por su preferencia por mujeres inteligentes, y a veces físicamente más altas que él. Por ejemplo, su pareja actual es unos centímetros más alta, y también tiene mayor preparación académica -actualmente se encuentra estudiando un Doctorado-, mientras que él está muy conforme con su preparación como médico general y no siente ningún complejo por ser un poco más bajito, aunque sí resulta un enorme conflicto para su madre, quien demuestra cierta animadversión hacia su pareja y constantemente lo presiona para que estudie una especialización, insinuando que desapueba que ella tenga más estudios que él, lo cual él ignora por completo, ya que, como me comentó, es muy feliz como médico rural, con suficiente tiempo libre para dedicarse a ser el cuidador principal de su dos hijas. Igualmente, recibe algunos comentarios sobre la diferencia de estatura entre él y su esposa, pero todos son en broma, de parte de algunos amigos hombres, pero cuando le pregunté si esas bromas habían llegado a molestarlo, él respondió entre risas “me vale madres”.

Entre esos amigos se encuentran los hombres que conoció en los grupos de estudio del EZLN cuando aún eran adolescentes, con quienes aún conserva una amistad entrañable, y los considera una enorme influencia en su vida:

*En el grupo habían 21 estudiantes, uno de ellos era estudiante de derecho y es la persona más inteligente que conozco, o sea, hasta hace algunos años yo le contaba todo. Cuando andaba con muchos rollos con esta expareja, se veía que yo estaba mal, pues me llama un día y me dice “Oye ¿Te sientes bien? ¿Eso es lo que quieres?” y yo “Pues es que todo el mundo estamos enterados de lo que estamos haciendo” -en referencia a la naturaleza violenta de su relación- “Pero no pregunté eso ¿Te sientes bien? ¿Sabes lo que estás haciendo? Porque por un lado hablas de esta manera, te empiezas a cuestionar”. Entonces yo ya tenía 27 años ¿no? Y pues a esa gente que conocí en el 95-96, hasta la fecha siguen siendo como mucha influencia para mí.*

Aunque su relación con sus compañeros de grupo tiende a ser mucho menos jerárquica que en todos los ejemplos anteriores, me parece pertinente resaltar la enorme importancia que tienen las amistades masculinas en la significación de lo masculino, ya que de acuerdo con Gómez (2014) existen las “amistades transformativas” en las que los hombres fomentan entre ellos el cuestionar críticamente sus acciones y reflexionar juntos sobre las raíces de su comportamiento o actitud con las mujeres, con lo cual logran tener relaciones más equitativas. Cabe destacar que, en su caso, esta tendencia al cuestionamiento y la reflexión fue uno de los principales aprendizajes que les dejó su tiempo en el grupo de estudio del EZLN, ya que como en otro momento me compartió Faramir, parte de la dinámica de trabajo era leer textos sobre estudios de género y aterrizar esas teorías en su cotidianidad, por lo que es muy sencillo puntualizar a su formación en la adolescencia como el principal catalizador de la naturaleza de su amistad en el presente.

El objetivo de este capítulo fue analizar las manifestaciones de lo masculino en las personas cercanas a mis colaboradores, no necesariamente solo hombres, más bien personas que resultaron claves en momentos de grandes crisis en sus vidas, o que resultaron ejemplos esperanzadores para su futuro. Gracias a estas personas, ellos se sintieron acompañados, comprendidos y capacitados para construir una vida fuera de cánones hegemónicos de género, en la que sus subjetividades son celebradas y sus conflictos se resuelven sin relaciones de dominación. En amplio contraste, el siguiente capítulo analiza los testimonios de violencia que mis colaboradores me compartieron,

con lo que es posible notar que la misma está, al menos desde su perspectiva, inherentemente ligada a lo hegemónicamente masculino.

## Capítulo IV. La violencia como experiencia diversa y de producción de subjetividades

*“El deseo de usar la violencia no está ligado a la biología, sino a un conjunto de expectativas sobre la naturaleza del poder en una cultura de dominación”.*

*bell hooks (2020:30)*

Este capítulo ha significado uno de los mayores retos académicos e intelectuales de esta investigación, no sólo porque, lamentablemente, el tema de la violencia ha sido recurrente en la vida de mis colaboradores, sino también porque la misma toma tantas manifestaciones distintas con reflexiones y consecuencias particulares, que encasillarla en un solo tipo de experiencia limitaría sus alcances, además de que simplificaría su análisis.

Tampoco es casualidad que este capítulo sea el más extenso de los tres capítulos de resultados, ya que la violencia en la cotidianidad atraviesa nuestras vidas y nos deja profundas huellas que llevamos hasta el presente, por lo que es natural que, al pedirles que me hablaran de sus vidas, la gran mayoría de mis colaboradores incluyeran episodios violentos en sus narraciones, pues estas experiencias también forman parte de sus procesos de subjetivación en el presente. Entre las muchas y variadas reflexiones que nacen a partir de estas experiencias, sobre todo cuando hablamos de la violencia experimentada por hombres, resulta de especial interés para los estudios de masculinidades cuestionar si existen hombres que normalizan, legitiman y repiten la violencia al encontrarse en una posición de poder, espacio en donde tienen la oportunidad de ejercer dominación violenta, o si al contrario, si reflexionan, sanan y rompen ciclos de violencia, o si existe otra amplia gama de reconocimientos y aprendizajes de la experiencia violenta.

Precisamente porque la violencia se manifiesta y nos marca de muchas formas, es que elegí catalogar todas las narraciones que me compartieron para dividirla en secciones de reflexión. La primera sección se denomina “violencia narrada” ya que muchos de mis colaboradores me compartieron que sus familiares más cercanos les contaban historias de maltrato y abuso, las cuales

los marcaron profundamente y los ayudaron a empatizar más con ellos. La segunda sección se denomina “violencia atestiguada”, y recaba los eventos en los que ellos estuvieron presentes al momento que una persona cercana fue agredida de alguna manera. Esto podría ser un episodio aislado o ser parte de su cotidianidad, y también se hace énfasis en la serie de reflexiones que derivaron de la construcción de empatía con la persona que estaba sufriendo el acto violento. La tercera sección de este capítulo se denomina “violencia vivida” (Scheper-Huges y Bourgoise, 2004) y abarca todos los eventos que ellos experimentaron de primera mano, desde abusos de parte de algún jefe o superior en ambientes laborales, pasando por la discriminación racista, homofóbica o por condición de discapacidad, hasta violencia psicológica y física de parte de progenitores o exparejas. Finalmente, la cuarta sección de este capítulo se denomina “violencia ejercida” y aborda las anécdotas en la que mis entrevistados reconocen haber ejercido alguna forma de violencia, especialmente con sus exparejas, y lo que aprendieron de esos episodios para no repetirlos en el presente.

## **Violencia narrada**

### **Gandalf**

*Sí, mi papá tenía un plan, él quería estudiar en La Esmeralda. El acuerdo que hizo con mi abuelo fue: “Voy a trabajar un año para ti-dos años para ti en el rancho, y tú me vas a pagar el internado y después me vas a mandar a México para que yo estudie artes”. Pero al año y medio un tío medio hermano de mi papá volvió de no sé dónde chingados estaba, y se puso a trabajar también en el rancho, entonces ese tío generó una serie de conflictos y mi papá renunció al trabajo. Y el acuerdo se rompió, a pesar de que ya había trabajado mucho tiempo.*

Aunque a Gandalf la vida lo separó de su padre a una edad temprana -en otra parte de la entrevista me comentó que él sorprende a sus seres queridos con los pocos recuerdos que tiene de su padre, ya que era demasiado pequeño para guardar memorias-, lo lleva en el corazón siempre. Y por lo mismo, los actos violentos que vivió cuando Gandalf ni siquiera existía, son afrentas personales para él. La injusticia y explotación que vivió su padre a manos de su abuelo le calan como si hubieran sido experiencias propias, y eso que él sabe que ocurrió, pero que nunca vivió, lo traduce

en una profunda convicción para conseguir por sí mismo todo lo que en su momento se le negó a su padre injustamente.

Dentro de las particularidades en el proceso de subjetivación de otros eventos en el futuro, se encuentran la convicción de cumplir sueños que le fueron arrebatados violentamente a su padre, con lo cual se le da cierto matiz cíclico a sus logros, no en relación a una figura en específica - como en el caso de este evento, la de su abuelo paterno, que hasta el momento de la entrevista seguía vivo con casi 97 años de edad- ya que en ningún momento expresó deseos de confrontarlo, sino hacia sus propias inclinaciones, convicciones y metas. Su dolor se dirigía hacia las reglas coactivas de poder (Deleuze, 1986) que pusieron a su padre en una posición vulnerable para ser explotado y embaucado por quien se suponía debía ser su protector y proveedor, y en otro sentido, hacia el mismo destino, que le arrebató la vida a su padre a una edad tan joven, sin darle la oportunidad de obtener por sí mismo lo que en su momento le fue negado. Él mismo crecería sin ese protector y proveedor, aunque la ausencia derivada de la muerte de su padre nunca significó rencor para Gandalf, sino simplemente añoranza por saber en qué hombre se habría convertido su padre de haber tenido la oportunidad de crecer, y saber en qué hombre se habría convertido el mismo Gandalf de haber crecido bajo su protección, sus cuidados y su cariño. Poco después de que me relatara esta anécdota -que no es parte de sus experiencias previas, pero sí es parte de su historia al dar cuenta de cuáles eran las dinámicas familiares en las que creció-, a Gandalf le fue otorgada una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en convenio con el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura para estudiar en Europa un Doctorado. Después de recibir la buena noticia me compartió que haber recibido el apoyo del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura fue especialmente significativo para él, ya que sentía que en parte estaba cumpliendo el sueño negado a su padre, y eso lo hacía sentir más cerca de él. También sentía que se había hecho justicia a su nombre, a modo de restitución, por la violencia que en su momento vivió.

Esta reflexión es resultado del proceso de subjetivación que se dio al conocer lo que su padre había vivido. Sus experiencias previas, en las que otras personas cercanas a él han sido violentadas bajo circunstancias de vulnerabilidad y discriminación, el contexto jerárquico en el que sabe que su abuelo ejerció su poder sobre su padre para explotarlo laboralmente, el sentimiento de pérdida tanto por su muerte como por ese potencial artístico que nunca llegó a consolidarse, y la solidaridad que expresa hacia él -y en otros relatos, hacia otras personas marginalizadas-, son los elementos que atraviesan su subjetivación ante este acto de violencia. Sin embargo, sus palabras no son de



rencor ni de revanchismo, como sí lo hará ante actos de violencia vividos en carne propia, sino de melancolía y nostalgia. Este sentimiento es compartido por otros de mis colaboradores que también conocieron las circunstancias complejas en las que crecieron sus padres, como en el caso de Radagast:

### **Radagast**

*Mi papá se fue del ejido cuando estaba mucho más joven porque tenía problemas con mis abuelos, es que los dos tenían un carácter terrible, los dos, mi abuela y mi abuelo. En una ocasión mi abuela se enojó con mi papá y le lanzó un cuchillo, y le cayó al lado, dice, y casi casi lo corrieron. No sé qué habrá hecho, pero mi papá tenía un carácter también horrible, era muy contestón, era muy grosero con mis abuelos. Cuando eran más jóvenes, mi abuelo era alcohólico y golpeaba mi abuela, entonces llegando a cierta edad, como él era mayor que ella, vivían en la misma casa, pero separados. Él ya de viejito dijo que se arrepintió y todo, pero mi abuela jamás lo perdonó. Ella a veces me contaba que llevaba mujeres y las exhibía enfrente de ella, que la golpeaba.*

Radagast es un joven taciturno, tímido y pensativo, una persona afable y amable, por lo que no es de sorprenderse que en su momento haya sido confidente de su abuela. Él afirma que parte importante de su infancia fue escuchar con atención sus historias, con lo que pudo hacer una introspección más profunda acerca de las motivaciones y particularidades de su padre. Esto además, ha significado que los procesos de subjetivación de otros eventos en su vida incluyan la empatía que generó con su abuela después de que ella le hablara de todo lo que vivió con su abuelo. Asimismo, el hecho de que describa los actos de violencia ejercidos por ambos, es decir, que tenga conocimiento de la violencia de su abuelo hacia su abuela, y de la violencia de su abuela a su padre, le da otra dimensión a lo tradicionalmente conocido como “violencia doméstica”, ya que por un lado, conoce el lado tierno y cariñoso de sus abuelos, pero también sabe lo que hicieron en el pasado, por lo que no reproduce estereotipos de “hombre violento y siempre malvado” versus “mujer abnegada y violentada”, sino que reconoce las particularidades de ambos, y la capacidad de ambos de actuar de manera diferente dependiendo de la situación en la que se encuentren, así que de alguna manera rompe con la falsa dicotomía de que un hombre violento -o una persona violenta- debe ser siempre agresivo, por lo tanto, un hombre que no es agresivo bajo ciertas circunstancias, no puede ser agresivo nunca, creencia binaria que en muchos casos se utiliza para deslegitimar el testimonio de las mujeres que han vivido violencia, como se mencionó en el primer capítulo de esta investigación (Waling, 2019a). Asimismo, el relato de Radagast desvincula a su

abuela de la figura de “víctima perfecta” (Rivera Trejo y Useche González, 2021), ya que con todo y su propio sufrimiento, ella misma ejerció violencia contra sus hijos, lo cual de ninguna manera minimiza lo que en su momento tuvo que pasar. Y, por otro lado, es interesante que Radagast se pregunte de qué manera su padre habrá “provocado” a su abuela para que ella le lanzara un cuchillo y lo corriera de su casa, como si el “carácter horrible” de su padre (así lo define Radagast) ya fuera parte de su personalidad en su juventud, y no un reflejo en el presente de la violencia que vivió en el pasado. Esta idea probablemente viene de la misma violencia que su padre ejerció contra su madre.

*Y pues mi papá claro que también trató así a mi mamá, pero después de muchos años de matrimonio él cambió gradualmente su forma de ser. Hasta la fecha mi papá tiene muchísimos problemas de personalidad, pero bueno, mi abuela fue responsable del grandísimo trauma de mi papá y mis tíos, así de que no podía abrazar a mi tía porque un hombre no puede tocar a una mujer así, porque quiere decir que tiene otro tipo de intenciones, aunque fuera su hermana, hasta la fecha mi papá quiere mucho su hermana, pero nunca la besa, nunca la abraza, nunca le dice que la quiere y así. Y obviamente mi abuelita jamás abrazó a mi papá, fueron los padres menos afectivos del mundo, entonces ¿Qué te puedas imaginar? y mi papá exactamente lo mismo con nosotros.*

En este momento del relato, Radagast ya reconoce otros rasgos conflictivos de la crianza que su abuela le dio a su padre y sus tíos, incluida la restricción de cualquier tipo de demostraciones de afecto, y está consciente de que esa crianza causó además que el abuso de poder fuera la norma al momento de relacionarse entre ellos, por lo que entiende que su propia relación con su padre sería complicada, y se acerca al tema con comprensión y empatía, aunque en ningún momento me comparte estos eventos con el fin de justificar las acciones de su padre, más bien de retratar las particularidades de una persona que él considera -como me comentó en otro momento de la conversación- con muchos rencores y necesidades afectivas.

*Mi papá odia a sus hermanos, excepto a su hermana, así literal los odia, porque cuando vinimos a Tuxtla llegamos a vivir a casa de otro de ellos y nos recibió, pero también lo trataba muy mal, y pues mi papá aguantaba porque no había otra forma, hasta que mi otro tío que tenía dinero le hizo un préstamo para poner un negocio, pero siempre se los recriminaron, a pesar de que ya se lo pagó, incluso con intereses. Mi papá después pues les apoyó porque llegó a cambiar mucho su situación económica, o sea cayeron en desgracia pues, como dirían, pero siempre tenían alguna razón para tratarlo muy, muy mal. Yo creo que para definir con una palabra exactamente a mi*

*papá, es producto del resentimiento, resentimiento a mis abuelos y a mis tíos, porque él es el menor, todos mis tíos lo trataron mal, incluso desde que era niño lo golpeaban, le hacían bullying, excepto mi tía.*

Radagast describe una relación completamente rota entre su padre y sus hermanos hombres, en la que la posición jerárquica desventajosa que implica ser el menor de todos, lo hizo víctima de humillaciones, golpes y otras vejaciones. Asimismo, sería interesante plantear la posibilidad de que esta parte del relato dé cuenta de otra de las aristas menos analizadas que podría tener la violencia económica, la cual es entendida tradicionalmente como “cualquier acto de fuerza o de poder ejercido contra las mujeres y que vulneran sus derechos económicos” (Núñez, 2009). Con “tradicionalmente”, me refiero a que el uso de “violencia económica” es más común en circunstancias en las que parte del ejercicio de control en una relación de pareja consiste en que el victimario le prohíba trabajar, le obligue a darle todo su dinero, le quite sus papeles de identidad, o en general mantenga en situación de precariedad y dependencia a la víctima. Sin embargo, valdría la pena preguntarnos. Esta serie de humillaciones y recriminaciones basadas en el apoyo económico que en su momento se le dio al papá de Radagast, incluso cuando las deudas ya están pagadas y los papeles se han volteado, y ha sido él el proveedor ¿Podría considerarse también una forma de violencia económica, y por lo tanto, machista? Sobre todo, si tomamos en cuenta que las herramientas de dominación que presenta la Masculinidad Hegemónica pueden ser ejercidas no solo contra las mujeres, sino contra cualquier persona que se encuentre en una circunstancia desventajosa, incluyendo en algunos casos -como el que relata Radagast- a otros hombres. Por otro lado, Radagast reconoce que, con toda la represión de por medio, su padre ha podido establecer una relación de cariño con su tía, y él ha sido testigo de cómo su padre con el tiempo ha reflexionado a profundidad sobre sus vivencias y ejercicios de violencia, y nota en él la necesidad de cambiar.

Una de las razones principales por las que me parece de gran importancia conocer estas historias sobre violencia vivida por los progenitores de mis entrevistados es porque de una u otra manera, las mismas se reflejan en su propio ejercicio de paternidad, ya que afirman que ellos entienden las vivencias de sus padres como parte de los elementos en sus propios procesos de subjetivación en su ejercicio de paternidad. Aunque no todos justifican sus acciones, me comparten estas anécdotas porque sí buscan profundizar en las razones detrás de su comportamiento. Otro buen ejemplo es el testimonio de Légolas acerca de lo que su madre vivió cuando se embarazó a los 17 años:

## Légolas

*Mi mamá sufrió violencia ¿sabes? O sea, por parte de su familia. Se embarazó a los 17. Y el caso es que la corren de su casa, sobre todo, por argumentos machistas de uno de sus hermanos, horrible. Y a mi hermano y a mí, nos educó como en contra de todo eso ¿no? O sea, este tío que te digo, era súper violento. Pero no violento físico, sino con acciones ¿no? Como que siempre trataba de afirmar su lugar de poder como el hombre de la familia ¿no? Estafó a mi abuelita diciéndole que iba a comprar su casa. Y practicante esperó que se muriera para él apropiársela. Y también, controlaba a mis otros tíos, sobre todo cuando había que tomar decisiones en conjunto, como favores o cosas de familia. Muy cruel, muy violento. Entonces, y mi mamá no cedió a ello, yo he aprendido mucho de resistencia por mi mamá.*

La historia de Légolas está definida desde antes de su existencia por la lucha contra la violencia patriarcal, y de manera similar a la de otros colaboradores, en el caso de su madre, la opresión y el abuso también provenían de sus hermanos hombres. Su descripción de ese hermano violento incluye muchos rasgos característicos de la masculinidad hegemónica, como el juzgar a las mujeres por vivir su sexualidad cuando ellos han cometido las mismas “faltas”, o la de ejercer su poder para influir en la toma de decisiones familiares a tal grado, que fue él quien causó que la madre de Légolas se quedara sin hogar siendo aún menor de edad y estando embarazada. Del mismo modo, vale la pena notar que en este relato existe otra arista de la violencia económica que es poco explorada a través despojo cometido contra los hermanos por la casa de la abuela, lo cual es otro de los muchos resultados de una relación opresiva y violenta.

En este sentido, el recorrido que hace Légolas sobre los hombres que estuvieron cerca de él en su infancia habla de muchos ejemplos de otras particularidades quizás menos violentas, pero igualmente negativas de la masculinidad hegemónica, tomando en cuenta que la misma es una estrategia de dominación que se aplica de forma diferente dependiendo de las circunstancias y no un lineamiento rígido de comportamiento (Connell, 2003). Por ejemplo, en otro momento de la conversación, me compartió que otro de sus tíos es deudor alimenticio, es decir, nunca se ha hecho cargo de sus dos hijos después de su separación de su esposa.

## Violencia atestiguada

### Gandalf

*Logré perdonarla con los años, pero mi abuela sí trataba a mi nana horrible, porque es indígena zoque, entonces todo el tiempo era “¿Cómo vas a quedarte solo con la criada? Más si la criada es india, no vas saber cuidar a mi nieto”. En una ocasión en la feria de Chiapa de Corzo, mi abuela delante de todos, le dijo que era una pinche india, que era una pinche criada, que era una pendeja, que cómo a su nieto iba andar cuidándolo una india, que nos íbamos a perder, que ella seguro ni sabía andar en la ciudad, en la calle. Mi nana lloró amargamente en uno de esos puestos que ponen en Chiapa de Corzo. Yo le decía “ya no llores, chuli, ya no llores” porque esas cosas, independientemente de que sea un ser humano, cuando se las hacen a alguien a quien amas sí te duele como si te lo hicieran a ti ¿No? Entonces me costó mucho perdonarle a mi abuela todas esas mierdas. Honestamente yo no hubiera logrado perdonarla, pero mi abuela se fisuró la cadera en 1997, bajándose de una banqueta ¿Sabes quién la llevó a su terapia durante casi un año? Mi nana; cómo da vueltas la vida, y mi abuela se hincó y le pido perdón de rodillas, porque dijo que sin su ayuda ella hubiera quedado paralítica. Y mi nana claro que la perdonó, decía que no iba a haber dos personas iguales, que ella no iba a odiar.*

Aunque Gandalf nunca ha sido víctima directa de la violencia racista, esta fue parte de toda su formación en la infancia. Su nana, una mujer a la que considera tan cercana como su madre -y con quien sigue en contacto hasta su vida adulta- vivió vejaciones y maltratos de parte de su abuela, y cada evento fue asumido como una afrenta personal, si consideramos además que su ella era su protectora frente a la violencia física de sus tíos, la que se encargaba casi por completo de él debido a las ausencias prolongadas de su madre, y su conexión con la vida que tuvo en su pueblo antes de la muerte de su padre, la cual él consideraba ideal<sup>10</sup>. Él mismo lo confirma cuando dice que esos actos le dolían tanto como si los viviera en carne propia. Volviendo al trabajo de Scheper-Hughes y Bourgois (2004), es necesario destacar que la violencia racista en muchos casos está justificada bajo argumentos biologicistas que la naturalizan, ya que se hace énfasis en que quien ejerce esa violencia es una persona “enferma” o “ignorante” y se dejan de lado todas las inequidades estructurales y las relaciones de poder bajo las cuales ocurren los actos violentos, pero sobre todo, se invisibiliza su surgimiento en la cotidianidad, en la rutina, en el día a día. La abuela de Gandalf

---

<sup>10</sup> Su vida en el pueblo se abordará a mayor profundidad en el capítulo cuatro.

no maltrataba a su nana por ser una mujer enferma de ira o ignorante, sino porque para ella, lo natural y lo socialmente permitido era maltratarla, tomando en cuenta además que, a sus ojos, tenía todo el derecho a hacerlo por encontrarse en una situación de ventaja ante ella.

En cuanto a Gandalf, es de sorprender que a tan corta edad -6 años- él tuviera capacidad de empatía para consolar a su nana e intentar alejarla de su agresora, y sin embargo, no le guarda a su abuela el rencor que sí le guarda a su tío, porque nunca se le ocurriría, por ejemplo, profanar la tumba de su abuela, como sí lo hizo con la tumba de su tío<sup>11</sup> -de hecho, ella falleció unos meses antes de la entrevista, y fue un trance duro para él-, pero sí hace énfasis en que fue muy difícil para él perdonarla. Él agrega que todo el perdón de su parte ocurrió después de que ella pidiera perdón de rodillas a la agraviada, aunque él siempre tendrá presente esas actitudes como un episodio más de la serie de maltratos que su familia ejerció a él, a su nana y a su madre.

Aunque Gandalf relata principalmente cómo lo marcó presenciar violencia racista hacia una persona que amaba, existieron otros tipos de violencia que marcaron a mis entrevistados, como en el caso de Radagast, quien hasta ahora tiene muy presente la violencia de género que viven sus hermanas de parte de sus padres.

### **Radagast**

*D, mi hermana del medio, hace tiempo tuvo un problema de salud ginecológico, entonces mi mamá la acompañó y se enteró de que tenía vida sexual activa, en ese momento ellos explotaron, para ellos fue la peor noticia del mundo, mi papá sugirió que era una cualquiera. Y mi hermana-se pelearon mucho tiempo, se dejaron de hablar un tiempo. De ahí a mi otra hermana la restringen en su forma de ser, en su forma de vestir, y eso.*

Es interesante notar cómo el ciclo de violencia se repite casi a detalle en la relación entre el papá de Radagast y sus hermanos y la relación que él propio Radagast tiene con sus hermanas, excepto que en su caso, son ellas quienes tienen una relación conflictiva a partir de años de bullying, y es él quien funge el papel de “la tía” es decir, la persona que es de género distinto a los demás y quien estuvo libre de relaciones violentas entre hermanos. Las diferencias primordiales se dan en el ejercicio de crianza de los papás de Radagast, ya que él reconoce con empatía que las fallas de su padre se deben a su pasado complicado, pero sobre todo, reconoce que su madre, a diferencia de su abuela paterna, se ha dedicado a él en cuerpo y alma, reproduciendo muchos de los estereotipos

---

<sup>11</sup> Esta anécdota se aborda más adelante en este mismo capítulo.

relacionados con la maternidad “tradicional”, pues su madre siempre fue ama de casa devota a sus hijos, cariñosa y comprensiva.

Asimismo, él se siente con el compromiso de ser el mejor hijo posible, incluso si eso implica que nunca hable con ellos acerca de su preferencia sexoafectiva, debido a que ambos se han dedicado con devoción a él, especialmente después del accidente que sufrió a los 13 años, en el que se fracturó la columna vertebral. Como consecuencia de ese evento, Radagast perdió la movilidad en las piernas, y sus padres le dedicaron aún más de su tiempo y energía en su recuperación y adaptación. Por otra parte, Radagast tiene pleno conocimiento de la homofobia de sus papás no porque ellos hayan participado en discursos de odio o los hayan reproducido, sino porque dentro de su proceso de subjetivación se encuentra la alineación de su padre a los rasgos más característicos de la masculinidad hegemónica, resultado de su crianza y de su tiempo en la milicia, y el hecho de que su madre es una devota feligresa en la iglesia cristiana -su padre no participa tanto-, en donde la homosexualidad es condenada. Aunado a esto, su madre perdió a su hermano más cercano y querido cuando aún eran muy jóvenes, ya que se contagió de VIH y no quiso recibir tratamiento alguno. Cuando habla del tema, su madre se limita a afirmar que se enfermó porque “andaba en malos pasos”, ante lo cual Radagast asume que su madre ve la homosexualidad de su hermano como la causante de su contagio y fallecimiento. Este evento se verá a mayor profundidad en otro capítulo.

Otro elemento en este proceso de subjetivación es la enorme deuda que Radagast siente por el apoyo incondicional que ha recibido de sus padres desde su accidente, por lo que siente que debe retribuirles, y no le parece suficiente retribución haber sido un estudiante excepcional o un profesional independiente económicamente, ni ser el soporte emocional de su madre y sus hermanas. Radagast siente que debe evitarle a sus padres la pena y el dolor de tener un hijo homosexual, con todo y que ellos saben que él pasa todo su tiempo libre con un chico, a quien ellos conocen y aprecian, incluso han asistido juntos a eventos familiares, y estuvieron felices con la noticia de que se mudaría fuera del país para vivir con él. Otro elemento importante de la reticencia de Radagast es la relación compleja que tuvo con sus compañeros en el bachillerato, especialmente las experiencias que vivió cerca de sus mejores amigos.

*Tuve a mis mejores amigas en la prepa, una chica que es la que te digo que le decíamos P, me caía súper súper bien y me encantaba cómo era su personalidad, pero ya no tengo contacto con ella, porque ella explícitamente ya no quiso, porque sus papás son los dos extremadamente*

*conservadores y ella es lesbiana, entonces sus papás bueno, cuando se enteraron la sacaron de la escuela, la metieron a una terapia de conversión, le prohibieron tener contacto con cualquier persona excepto gente de la iglesia, eran católicos, sufría horrible con su terapia de conversión, que obviamente no funcionó. Ellas tampoco saben que soy gay, en aquel entonces yo tenía mucho miedo de ser rechazado. Esa prepa era nefasta, así era como tipo escuela gringa, había un chorro de bullyneadores. Es curioso porque siempre me he considerado muy torpe socialmente, pero como era muy consciente de lo que pasaba a mi alrededor, sabía cómo tenía que ser para protegerme, haz de cuenta: yo era el que tenía las mejores calificaciones en la prepa, y mis compañeros se acercaban “Oye Radagast enséñame” o “Ayúdame a estudiar para el examen porque reprobé” y les decía “sí” y llegaban a mi casa estudiar, eso hacía que yo tuviera cierto respeto de parte de todos mis compañeros, entonces yo no sufrí bullying.*

Este relato es una muestra del ambiente homofóbico e intolerante en el que Radagast se desenvolvía incluso fuera de su círculo familiar. El hecho de que su amiga le hablara de sus sentimientos hacia él, y que pocos meses después toda su escuela supiera acerca de su relación con otras dos chicas, reafirmó su idea de que lo normal, o al menos lo común, lo esperado, era ocultar las propias preferencias sexuales y establecer relaciones heterosexuales, y que las consecuencias de vivir la sexualidad libremente eran el ostracismo y la humillación pública. Él recuerda con tristeza lo que su amiga vivió, y considera que ella probablemente terminó mutilada emocionalmente por el abuso de parte de sus padres y de las instituciones religiosas. También lamentó haber perdido esa amistad, y le sorprende que las consecuencias de ese evento sigan vigentes en el presente, ya que me compartió que el hermano menor de la chica es su compañero de trabajo, pero las pocas veces que ha intentado saludarlo para saber algo de ella, el chico lo evita a toda costa, como si aún existiera vergüenza y angustia por lo vivido hace casi 15 años. Radagast vivió casi de primera mano las “consecuencias” de salir del clóset en ese ambiente escolar, al grado de que hasta el presente, su otra amiga no sabe de esa parte de su vida. Sus otros amigos tampoco resultarían de gran apoyo para el complicado proceso de ella.

Por lo tanto, el proceso de subjetivación que atraviesa a Radagast a partir de la experiencia que tuvo su amiga, está conformado por su propia empatía al ser un hombre gay que podría pasar por lo mismo si fuera “sacado del closet” de esa forma violenta; por las reglas coercitivas de poder que se manifestaban en las relaciones jerárquicas que se daban en su colegio, es decir, el ambiente de violencia y bullying que prevalecía, el cual hizo que él sintiera miedo de hablar abiertamente de su sexualidad; la vulnerabilidad en la que él considera que se encuentra debido a su discapacidad;



y el enorme compromiso que siente con no hacer sufrir a sus padres. Como resultado, hasta el presente, él comparte ese aspecto de su vida con muy pocas personas.

A continuación, retomamos un testimonio polarmente distinto al de Radagast, ya que las circunstancias fomentaron comportamientos distintos. Théoden nació y creció en una comunidad originaria en la que los roles de género seguían siendo reforzados, por lo que su padre ejercía dominación violenta sobre él, su madre y sus hermanas y hermanos:

### **Théoden**

*Igual vi un poquito la violencia que le hacía a mi mamá, le pegaba cuando tomaba, siempre que veía un poquito cómo me molestaba, y decía “no, si yo estuviera grande yo no le permitiría a mi papá que le pegue a mi mamá” porque hay cosas que mi mamá de verdad que para mí no es error, pero para él es error y ya le pega, entonces, y así empecé un poquito como, como mi pensamiento ¿no? yo nada más me daba cuenta, porque como yo soy el hijo mayor y mi papá siempre me llevaba “vamos hijo, vamos hijo” y ya empieza a tomar, más cuando pegaba a mi mamá cuando estaba tomado, y cuando estaba en juicio digamos pues casi no, sí le pegaba a veces, porque a veces también mi mamá respondía algo que le pedía y le respondía enojada, y mi papá le pegaba, entonces pues nosotros no podemos hacer nada, estábamos con miedo.*

Este relato compartido por Théoden refleja una realidad común en el ámbito doméstico de las mujeres indígenas -y mestizas- ya que, como se mencionó con anterioridad, la violencia doméstica sigue siendo una herramienta de dominación asociada a la Masculinidad Hegemónica. Por su parte Flores (2005), afirma que el matrimonio y el espacio doméstico son lugares en los que las mujeres y los hijos se convierten en “propiedad legítima” de los hombres, y esta propiedad implica que ellos sean sus proveedores. En el caso de que el hombre caiga en el alcoholismo u otras adicciones, normalmente el papel de proveedor pasa a segundo plano, y al momento en el que las “posesiones” muestran descontento o preocupación por la falta de recursos, su lugar subordinado es cuestionado a los ojos del hombre, por lo que desde su punto de vista, la violencia no es solo justificable, sino necesaria para ejercer su superioridad y su poder.

En muchos casos, estas acciones son normalizadas por las víctimas de la violencia, como lo demuestran los testimonios recabados por el autor, en los que las mujeres hablan de cómo sus vecinas o parientes justifican la violencia ejercida por los esposos: “No dicen nada, dicen que ‘pues si me muero, total me muero ahí con él’. No le dicen nada para defenderse, ni se humillan, ni nada,

ellas aguantan los golpes que les dan”. “La mayoría de las que conozco, no actúan. Dicen que, si se muere, se murió allí, no se murió... por su esposo”. “Pues hasta ahora nadie hace algo al respecto, no he visto. Pues yo creo por miedo, porque no quiere regresar con su familia, porque ya tiene hijos. Bueno, yo creo eso, como ya, si deja a su esposo ya no va a tener, no va a tener quién mantenga a sus hijos” (2005:144).

Al parecer, la postura de la madre de Théoden era similar a la de los testimonios anteriores, ya que él nunca mencionó haberla visto defenderse de las agresiones o intentar detenerlas. De alguna manera, esta pasividad también es asumida por él, pues al parecer él tampoco esperaba que ella se defendiera, o que dejara a su padre y se los llevara a vivir a otro lado, simplemente reflexiona sobre la impotencia que sintió al ser demasiado pequeño para defenderla.

Por otro lado, la tendencia de su padre a tornarse violento después de consumir grandes cantidades de alcohol habla de otra manera de ejercer dominación relacionada con la Masculinidad Hegemónica. De acuerdo con Menéndez (1991), el consumo de alcohol es al mismo tiempo parte estructural del código dominante de la masculinidad y un medio de transgresión que refuerza su dominación sobre otras personas, por lo que es común que la alcoholización ocurra en espacios familiares, ya que ahí es más fácil hacer énfasis en la diferenciación con lo femenino o con lo débil: “La alcoholización no sólo es vehículo, sino que simboliza la potencialidad de la violencia masculina y paterna hacia la mujer y los hijos, y también, más que ningún otro elemento, el ciclo unión/abandono de la mujer” (1991:16). Asimismo, el hecho de que el padre de Théoden se esforzara por llevarlo a las cantinas a consumir alcohol con él, incluso cuando aún era un niño, habla de nuevo de lo que el señor probablemente consideraba que era una relación inamovible entre la Masculinidad Hegemónica y el consumo de alcohol, ya que podría considerarse que estas salidas eran una manera de inculcarle a su hijo mayor las prácticas y rituales propios de “un hombre”.

En otro momento de la conversación, Théoden me compartió que cuando tenía 10 años, su padre dejó definitivamente el alcohol -y por lo tanto cesó la violencia en su hogar-, debido a que comenzó a involucrarse con miembros de comunidades zapatistas, por lo que tuvo la oportunidad de conocer una faceta completamente opuesta de su personalidad. Esta anécdota se analizará a mayor profundidad en el capítulo tres. Es necesario recalcar que la anterior reflexión de ninguna manera busca señalar al alcoholismo como causante directo de las agresiones domésticas, ya que, como se busca argumentar durante toda la investigación, existen diversas creencias, reflexiones,

negociaciones y decisiones que llevan a los hombres a ejercer dominación hacia sus familias. En el siguiente relato, Mithrandir comparte cuál fue el evento que él considera un antes y después en la relación de su padre con su familia, y que desencadenó el rompimiento de su relación con él por el resto de su vida.

## **Mithrandir**

*Tuvimos un problema con mi tía, allá en el 91. Su hija viene a vivir con nosotros porque mi tía era una mujer muy adicta a diferentes drogas, a partir de que se casa con un judicial. Yo sí la llegué a verla consumir, yo tenía 8, 9 años, sí la vi fumando marihuana y me decía “Esto nunca lo digas”. Entonces mi tía, es un afán como de buscar, atraer dinero, demanda a mi papá por violación de su hija. Y ahí es donde empieza mi papá con ese declive de odiar a la familia ¿no? Porque la familia, en vez de decir “¿Sabes qué? Vamos a apoyarlo” pues tenían dudas y sospechas. Entonces, mi papá dice “bueno, si no me van a apoyar, yo tampoco, entonces sálganse de mi casa”. No, fue terrible, todo ese proceso yo lo vivía como un sueño, mi cerebro bloqueó esa sección. Me acuerdo del día que llegó la notificación, yo estaba en la tienda y yo tendría como unos 12, 13 años más o menos, y llegó la notificación así de “estamos buscando a Mithrandir” y pues dije “yo soy” porque me llamo igual que mi papá, y me dicen “pues mira, te traemos esta notificación, necesitamos que te presentes a la corte”. Y yo así “pero ¿Qué hice?” “Pues ahí dice”. Entonces yo lo abrí y lo leí. Yo estaba en la tienda, “acusado de violación”, no sabía ni qué significaba eso, o sea, le hablo a mi mamá todo espantado, le digo “mira, me llegó esto, pero no sé qué hice, qué violé”. Y ya mi mamá lo leyó y me abrazó y me dice “¿sabes qué? Tenemos que movernos”. Todavía estaba mi prima con nosotros, mi mamá la llevó con un ginecólogo y le hizo los estudios y dice “no, su sobrina es virgen todavía”. Entonces, pues ahí empezó todo el debate ¿no? Se presenta mi papá a la corte, y al final de cuentas sale absuelto, pero pasaron como 4 años de estar en eso. Mi prima estaba muy chica, ella tenía igual mi edad, 11, 12 años. En la primera audiencia se dictamina que tiene que pasar un proceso de revisión para ver si sí había violación, entonces, ahí ya se da la noticia de que sí hay violación, mi mamá presenta las pruebas donde dice “miren, esto lo saqué hace 4 días y aquí dice que no hay violación, mi hermana aquí presente dice que fue hace un año y aquí dice que no hay, o sea, usted dígame a quien le creemos ¿no?”. Muchos años después, mi prima me confesó que quien la violó fue la pareja de mi tía en ese momento, él se llamaba E, la violó dizque para que sí hubieran pruebas de que había ocurrido una violación.*

En otro momento de la conversación, Mithrandir me compartió que durante su tiempo en la universidad tuvo la oportunidad de investigar sobre el trastorno bipolar, y consideró que su padre cumplía con toda la sintomatología de este padecimiento. Externó sus inquietudes con su madre y

ella estuvo de acuerdo con él, pero llegaron a la conclusión de que su padre nunca aceptaría ningún tipo de asistencia psicológica. Sin embargo, su condición de ninguna manera justifica su reacción ante la inmensa crisis que se presentó en su vida, y más bien habla de las formas de manifestación de violencia en los hombres. De acuerdo con De Stéfano Barbero (2022), la violencia doméstica no es solo un ejercicio de dominación y poder, sino también una manera de rechazar la vulnerabilidad, es decir cualquier forma de incertidumbre ante la vida, como en el caso del padre de Mithrandir, quien se encontró involucrado en una situación de injusticia sobre la que tenía muy poco control, y a manera de rechazo, eligió volverse física y psicológicamente violento hacia su esposa, sus hijos y su suegra.

Butler (2018) agrega que la posición de la vulnerabilidad se relaciona con la estructura social en la que nos encontramos, ya que existe algo construido en nuestras vidas, y confiamos en eso, por lo tanto, es normal para nosotros estar expuestos; pero si esa estructura falla, nos encontramos sin defensa alguna ante circunstancias de precarización, lo cual causa la vulnerabilidad. Por lo tanto, la vulnerabilidad es relacional a las personas a nuestro alrededor, a las estructuras, y a las instituciones de las que dependemos, en algunos casos, para vivir, y en otros, como en el padre de Mithrandir, para asegurar nuestro lugar como patriarcas, jefes y proveedores. La acusación infundada en contra del padre causó un giro de 180 grados en la dinámica familiar, y aunque al final del largo proceso sería declarado inocente, su relación con sus seres queridos jamás sería reparada, incluso hasta su fallecimiento en 2020.

Mithrandir también se encontró en esa situación de vulnerabilidad cuando aún era un niño, pero a diferencia de su padre, él no reaccionó con ira o resentimiento en contra de su prima o su tía, ya que a su corta edad ya entendía que su prioridad como hijo mayor debía ser cuidar de su madre y sus dos hermanitos. Asimismo, se enfrentó a la posibilidad de que su padre terminara en prisión, y a las amenazas de muerte de quien en aquel entonces era la pareja de su tía. Estos dos episodios, así como el ejercicio de paternidad de su padre en general -es decir, independientemente de este evento que lo tornó violento- se analizarán con mayor profundidad en el siguiente apartado, que está dedicado a la violencia que mis colaboradores experimentan de primera mano.

## **Violencia vivida**

## Mithrandir

*Él se llamaba E, un hippie, y a nosotros nos llegó a amenazar así, me agarró un día saliendo de la escuela y me dijo que un día me iba a desmembrar, mis papás iban a encontrar nada más una cabeza en su casa, así de ese tamaño. Sí, fue una cosa muy terrible. Nunca lo procesé fíjate, o sea, mi cerebro lo bloqueó, y estaba muy niño, 11 años yo creo, entonces mi cerebro no me daba para dimensionar esa amenaza. Después que mi papá es demandado, cambia radicalmente. Rodea la casa con cables, con machetes, no querían saber nada de mi familia. De ahí yo me tuve que aguantar ¿no? Porque mis hermanos, definitivamente no iban a tener carrera, entonces yo hablé con mi papá, le dije “te voy a pagar una renta, deja que yo viva acá, quiero ver que mis hermanos también estudien”. Entonces yo trabajaba, estudiaba y le pagué la carrera a mis hermanos. Fue un cambio radical, porque antes mi papá era un amor, era una cosa que se desvivía por sus hijos, con decirte que “si voy a comer esto, me quedo con el 1% y el 90 para mis hijos”. Y después de eso es “todo yo, todo yo, primero yo, después yo” y nos lo decía “ya ustedes no me interesan” así. Una vez llegué a la casa y estaba rompiendo todo, rompiendo cristales, todo. Entro a la casa y lo primero que veo es un tipo que me viene a perseguir con machete en la mano, me avienta dos, tres machetazos, que los esquivo, y voy a ver dónde está mi mamá, donde están mis hermanos, mi mamá estaba en el fondo del patio con mi hermano más pequeño, tendría como unos 2 años, veo que mi otro hermano estaba escondido debajo de un sillón. Teníamos un trinchador, ya lo había tirado, o sea, un desmadre.*

De acuerdo con Patró Hernández y Limiñana Gras (2005) la exposición a la violencia implica un grave riesgo para la salud mental de las y los niños, tanto si son testigos de eventos violentos como si lo experimentan, y las principales consecuencias de estas vivencias son conductas antisociales, de inhibición, y miedo; menos habilidades sociales, bajo rendimiento académico; trastornos de ansiedad o depresión; asimismo “entre el 25% y el 70% de los niños de familias en las que se producen episodios de violencia”, manifiestan conductas agresivas. Aunque Mithrandir cumple con ambos tipos de exposición, de su padre y de la ex pareja de su tía que lo amenazó de secuestro y asesinato, existieron otros elementos en el proceso de subjetivación de ambas experiencias, como lo que en el presente denomina “bloqueo” mental, o forma de protección ante una amenaza inconmensurable. En el caso específico de la violencia que experimentó a manos de su padre, sería factible afirmar que su sentido del deber de hermano e hijo mayor fueron de enorme importancia para priorizar la seguridad de su madre y sus hermanos por sobre la suya, lo cual terminó conformando parte del proceso de subjetivación de estos eventos. Asimismo, se encuentra su fuerte red de apoyo conformada por sus tíos, los hermanos de su madre, en quienes encontró amor, cariño,

y ejemplo -estas narraciones se profundizarán en el capítulo tres-, y quienes ayudaron a que no se sintiera completamente intimidado ante la situación vulnerable en la que se encontraba al enfrentarse a la violencia de su padre, por lo que con sus procesos de subjetivación encontró el modo de asumir y reflexionar sobre todas estas experiencias sin desarrollar las características que mencionan Patró Hernández y Limiñana Gras (2005) en su adolescencia. Habría valido la pena preguntarle si considera que sus hermanos menores han procesado estos eventos de manera similar a la suya, o si ellos sí mostraron en su adolescencia alguno de los rasgos planteados por las autoras, como el bajo rendimiento académico o las conductas antisociales, aunque probablemente no tendría la respuesta, ya que en otro momento de la conversación me compartió que en su familia nunca se toca el tema de la acusación injusta a su padre, y solo en muy raras ocasiones se discuten sus exabruptos violentos. Una de las pocas veces en las que tuvo la oportunidad de tocar el tema con su mamá, fue durante sus estudios universitarios, cuando encontró muchas similitudes entre su padre y un personaje literario.

*Así era mi papá, muy agresivo ¿Y sabes qué era lo peor? Pasaba su frustración y “¿Cómo está mi hijito hermoso?” Entonces, yo empecé a hilar con que el tipo era bipolar, y yo decía “no es su culpa, es una condición que no es consciente, es bipolar”. Se me ocurrió cuando leí una novela, la de Dr. Jekyll y Mr. Hyde, digo “aguas, aquí hay algo” ya empiezo a preguntar con los docentes, “mira, está basada en una enfermedad mental que le decimos bipolaridad, que no solamente afecta a las emociones, afecta al lenguaje”; cuando me dijo eso el profesor, yo dije “sí, mi papá tiene esto”, porque mi papá cuando quería platicar contigo tenía muchos problemas de comunicación, tartamudeaba, no te podía poner atención, cuando estabas platicando con él, se te quedaba viendo así a los ojos. Entonces yo empiezo a pensar que puede ser eso, ya lo hablo con mi mamá, le digo “sí hay tratamiento, nada más que no lo va a admitir, no es tan fácil”. Entonces, hablamos con él y no, nunca quiso.*

La salud mental en los hombres ha sido un tema de debate entre quienes se dedican a estudiar las masculinidades, ya que existe, por un lado, el aspecto de la salud mental y la admisión de vulnerabilidad en los hombres que se alinean con la Masculinidad Hegemónica, y por otro lado, la normalización de ciertas actitudes por ser atribuidas a lo hegemónicamente masculino. De acuerdo con De Keijzer (1997) ser hombre resulta un factor de riesgo hacia las mujeres y las infancias, hacia otros hombres, y hacia uno mismo; en este último caso, debido a que existen muchas prácticas riesgosas características de lo masculino, como el alcoholismo o el tabaquismo, pero

también la omisión de atención a la salud mental, lo cual causa mayor predisposición a las adicciones y al suicidio.

Bonino (2001) abona a esta discusión al señalar que una de las principales razones por las que la salud mental en los hombres es mayoritariamente ignorada es que ellos siguen representando el paradigma de la normalidad, racionalidad y el autocontrol en las sociedades patriarcales, en contraste con las mujeres y personas que acuerpan lo femenino, quienes representan lo emocional, irracional y salvaje, por lo que se tiende a sobrepatologizar su salud mental, como cuando existía el diagnóstico de histeria y se le practicaba lobotomías a las mujeres que desobedecían a sus esposos o familia. Sin embargo, este mecanismo de opresión hacia las mujeres también afecta a los hombres, ya que se les ha dejado fuera de las posibilidades de diagnóstico: “Las ‘anormalidades’ masculinas sólo son validadas en el ámbito de lo penal/judicial, aludiendo a la maldad, desviación o antisocialidad masculina, que únicamente pueden ser castigadas o vigiladas.” (2001:42).

De este modo, fijarse con mayor detenimiento en los síntomas de padecimientos mentales en los hombres es una labor de vital importancia no solo para que exista mayor equidad en el acceso a la salud, sino para que las problemáticas relacionadas con las maneras en las que los hombres ejercen dominación patriarcal sean investigadas con mayor contexto, ya que existe la posibilidad de que parte de las razones por las que se niegan a manifestar vulnerabilidad es porque implicaría admitir la necesidad de otros tipos de intervención.

Mithrandir cuenta con las habilidades emocionales y la información para comprender que las acciones de su padre provienen de la complicada combinación de un trastorno de la personalidad no diagnosticado y el rechazo a la vulnerabilidad -desde su intento de ejercer el poder- ante un evento de injusticia hacia él. Aun así, no justifica sus acciones, pero sí se ha dedicado a ser un esposo y padre radicalmente distinto para su esposa y sus hijos, además de que adoptó el rol de proveedor para su madre y sus hermanos y les apoyó durante sus estudios universitarios.

Lamentablemente, su relación con su padre jamás se resarciría, y parece que, a pesar de que sabe a qué se debió su inestabilidad emocional, aún siente mucho dolor por todo lo que le hizo pasar.

*Mi papá era un tipo muy llorón, porque, de repente lo veías y estaba llorando “¿Qué chingados tienes?” “Extraño mucho a mi mamá” es lo que decía, “extraño mucho a mi abuelita”. Y en alguna ocasión decía “¿Sabes qué? Ya no quiero vivir, yo me quiero morir, quiero estar con mi mamá”. Yo siento que sí tenía depresión muy fuerte. Le gustaba escribir, y ahora que ya falleció*

*han aparecido esos escritos, yo nunca los he querido leer, mi mamá es la que me informa, me dice “hay unas páginas en las que ‘eres el amor de mi vida.’ y a la siguiente página ‘puta madre, no sé qué hago contigo’”. No los he querido leer porque siento que voy a conocerlo más y me va a doler, porque yo en un momento sí comprendí que él tenía un pedo así muy fuerte, un trastorno, lo quise ayudar, él no quiso, pero la relación conmigo siempre fue muy fría, muy distante. Él me decía “a mi hijito A, es el que más quiero, es el que más se parece a mí, es mi chunco, es mi amado”. A mi hermano C le daba dinero enfrente de mí, lo abrazaba, etcétera. A mí muy rara ocasión, golpe en el brazo, así. Poco después de que falleciera yo lo soñé, me llegó a visitar en el sueño y me llegó a decir “Tú nunca vas a hacer nada con tu vida, tú eres un inútil”. Lo que siempre me dijo en vida. Entonces yo le contesté “¿Tú quién eres para venir a decirme así, si tú ya estas muerto? Y ahí me desperté. Y eso lo soñé como tres veces más.*

Aunque Mithrandir no tuvo la oportunidad de tener a su padre biológico como figura paterna de cariño, confianza, protección y amor, sí tuvo esas figuras en los hermanos de su madre -cuyos relatos se abordarán con mayor profundidad en el próximo capítulo-. Aun así, parece que esta relación sigue teniendo un fuerte peso en su vida, y se ha convertido en un ejemplo de lo que jamás quiere emular, a alguien que niega sus emociones o las instrumentaliza para herir a sus seres queridos. Los otros colaboradores de esta investigación tuvieron experiencias similares acerca de ejemplos de lo que no quieren en su vida, y llevarían este rechazo a más de un aspecto, incluido el religioso, como en el caso de Gandalf, quien incluso rechazó la religión católica en su infancia por relacionarla con el alcoholismo y la violencia de sus familiares.

## **Gandalf**

*Después de que falleció de mi papá nos mudamos a Tuxtla, y la vida ahí en la casa de mis abuelos maternos fue una porquería. Todos mis tíos son alcohólicos, los hermanos de mi mamá. En una ocasión uno de ellos, borracho, me golpeó horrible, mi nana me defendió esa ocasión, ella se le enfrentó. En otra ocasión mi tío nos encerró a mi prima M, a su hijo F, a otro primo y a mí en la sala de la casa de mi abuela. M estaba tan asustada que se fue a un rincón y se orinó. Cuando recuerdo ese episodio me pongo frío de [de] estar ahí de nuevo, mi primo quiso decirle que se calmara, su hijo, y mi tío le dio un soberano coscorrón, que ya sólo se sentó y se puso a llorar, pero tan a mano uno de mis primos se logró escapar, y fue avisarle a una tía y ella nos sacó por una puertecita que da la calle. Éramos niños, yo tenía 6-5 años. Mi primo hasta la fecha quedó tartamudo de tanto abuso que vivió de su papá, y ahora él es alcohólico también, todo en esta familia se repite y se repite, lo he vivido demasiado cerca como para repetirlo, esa porquería destruyó a esta familia. Mira, te voy a contar algo: ese tío que falleció, el hermano de mi mamá, ya fui a orinar a su tumba. Nadie me vio porque pues hay que ser vivo para ir a orinar a la tumba*



*de un muerto, y no hay nadie en el panteón al mediodía. Que chingue a su puta madre. Yo le digo a mi esposo que toda esa gente y yo nos vamos a ver en el infierno algún día.*

Como primera instancia, parece que Gandalf adjudica los actos de agresividad y violencia física de sus familiares al consumo del alcohol, aunque no los relaciona con su ser masculino, ya que su tía, la tercera hermana de esa familia, también padece alcoholismo y a su vez ejerció otro tipo de violencia contra el entrevistado. Incluso se refiere al alcohol como el elemento en concreto que “destruyó” a su familia, y aunque él mismo lo consume ocasionalmente, tiene la férrea convicción de no repetir conductas adictivas, y es sumamente vigilante de su consumo. Sin embargo, no relaciona el consumo del alcohol -o la abstención- con la concepción de su ser masculino, y tampoco lo hace con la de sus tíos, por lo que, a diferencia de otras experiencias con figuras masculinas tendientes al alcoholismo, Gandalf subjetiva al alcohol como elemento destructivo de la armonía familiar, no como un “defecto inherente” de ser hombre. Tampoco lo hace con la violencia física, incluso cuando a lo largo de su relato las personas que la ejercieron en su contra son hombres.

Por otra parte, me parece muy interesante que durante la narración de estas dos anécdotas, él se enfoca más en las reacciones de otras personas a su alrededor y menos en la suya. Aunque en el caso del segundo evento, Gandalf sí conecta con las sensaciones provocadas con el acto de recordar el evento -“me pongo frío de estar ahí de nuevo”-, durante la narración elige enfocarse en las reacciones inmediatas de los otros pequeños que estaban con él, y en el caso del hijo del hombre que los agredió, en las consecuencias a largo plazo de la violencia.

Como se mencionó con anterioridad, Scheper-Hughes y Bourgois (2004) explican que la violencia cotidiana bajo la cual surge el maltrato infantil, la humillación o la vejación psicológica -como en el caso del evento anterior- tiende a ser invisibilizada, ya que está fuertemente ligada a quienes la atestiguan, y las circunstancias jerárquicas entre quienes la ejercen y quienes la sufren. Gandalf procesa este evento desde su ser niño ajeno a situaciones similares, ya que su ambiente en su pueblo estaba constituido por familias adventistas que tradicionalmente practican la sobriedad, por lo que su relación con las personas alcohólicas inició con su mudanza a Tuxtla Gutiérrez, la cual además fue resultado de la pérdida más significativa que había tenido hasta el momento, la de su padre, de quien nunca vio esta clase de violencia. Asimismo, este evento está atravesado por las relaciones simbólicas y estructurales (Goffman, 1961) entre las infancias y las personas adultas, ya que como consecuencia de esta relación desigual está socialmente permitida -incluso en algunos

casos promovida- la violencia disfrazada de disciplina hacia las infancias, y esto, aunado a que la violencia es una herramienta que abarca todas las formas del control (Arendt, 1969), así como las reglas coactivas del poder y los códigos constituidos del saber (Deleuze 1986) que justifican desigualdad entre las infancias y las personas adultas, e implican un elemento más de subjetivación del evento.

Otro elemento en el proceso de subjetivación de este evento es la empatía de Gandalf, ya que describe el miedo, la angustia y la incertidumbre que vivió en esos momentos, pero en lugar de enfocarse en lo que él sintió, narra el llanto y sufrimiento de sus primos. Asimismo, relató con dolor que uno de ellos en el presente vive con problemas del habla y con alcoholismo. Gandalf observa y reflexiona sobre las tendencias cíclicas en su familia, y busca abiertamente romper el ciclo, su conclusión ante este evento y otros en su vida es que su relación con el alcohol debe ser muy precavida, aunque él no practica la sobriedad.

Un elemento de su producción de subjetividades es una historia familiar que invisibiliza y normaliza el abuso hacia las infancias por parte de los adultos, y aunque hace muchos comentarios acerca del alcohol como el principal problema en los hombres de su familia, Gandalf de ninguna manera considera a su tío como “una víctima” del alcoholismo, ni intenta justificar su comportamiento. Al contrario, expresa enojo, frustración e incluso necesidad de revancha, necesidad de violentarlo de forma similar, por lo que se siente satisfecho de haber profanado su tumba, y sin embargo, no construye dicotomías a partir de sus vivencias, ya que no se posiciona a sí mismo como “el bueno” que sufrió a mano del “malo”, ni como la víctima contra el victimario, sino como una persona que vivió vejaciones de parte de otra y satisfizo su necesidad de quedar a mano de una manera poco convencional, de ahí su afirmación de “toda esa gente y yo nos vamos a ver en el infierno algún día”.

Por lo tanto, este evento que me compartió, en el que él y sus primos pequeños fueron víctimas de violencia física y psicológica de parte de su tío alcoholizado, pasa por un proceso de subjetivación en el que están involucrados su rechazo al alcoholismo, ya que lo considera el principal causante de la degradación moral de los hombres en su familia materna; Las reglas coercitivas de poder (Deleuze, 1986) que colocan a las infancias en una situación de enorme vulnerabilidad jerárquica frente a las y los adultos, especialmente cuando se trata de sus familiares; la capacidad de empatía de Gandalf, ya que recuerda con más dolor la angustia que vivieron sus primos pequeños que la suya; su historia familiar, en este caso, la de su familia en su pueblo que practicaba la sobriedad,

en contraste con su familia en la ciudad; y su capacidad de agencia, ya que logra analizar las razones del comportamiento de su tío, observa las secuelas de ese maltrato en la vida adulta de su primo, y nota cómo las consecuencias en su vida fueron muy distintas, aunque el enojo sigue presente.

Durante la continuación del relato, el alcohol siguió siendo protagonista de las vejaciones que sufrió a manos de sus tíos maternos, incluyendo uno de los eventos más dolorosos de su infancia, en el que no sufrió violencia física, pero sí un tipo de abuso sexual a manos de su tía también alcohólica:

*Mi otro tío se drogaba y constantemente había pleitos entre ellos. En una ocasión mi tía estaba tan ciega de borracha y tenía tantas ganas de hablar con su novio, que se agarró el cable del teléfono, lo partió en dos, y un trocito del cable se lo metió en el oído y el otro aquí en la boca queriendo comunicarse, y lo escuchaba, lo peor de todo, ya estaba alucinando de borracha. Yo fui víctima de abuso vicarial por parte de mi tía, ella tuvo relaciones sexuales con el vecino de enfrente, y pues yo estaba ahí en la misma cama que ellos. Ella creyó que yo estaba dormido, y pues ante esa situación un niño obvio se despierta. Eso fue algo que me me marcó, me hizo mucho daño, tienes ganas de salir corriendo, pero al mismo tiempo ¿cómo te mueves? si están dos personas ahí ebrias teniendo sexo a tu lado, tienes nauseas, quieres gritar, quieres que se acabe. Yo tenía como seis años, mi mamá ya tenía tres trabajos, porque mi abuela le decía “yo te di la casa, tú mantenla” y mantenerla implicaba mantener a todos los huevones que llegaban todo el tiempo. Mi tío le robaba su despensa, borracho y drogado regaló toda la despensa que mi mamá había dejado, pues porque estaba pendejo y era un hijo de su puta madre-¿Eso se permite decir?- Y mi mamá no sabía cómo defenderse. Mi abuela le decía “ya cálmate” nunca, nunca le llamó la atención a ninguno de ellos, pero sí a ella, nunca le dijo que los que se pasaban de lanza eran ellos.*

Durante la continuación de este relato, Gandalf hace fuerte énfasis en el daño que le hizo presenciar los exabruptos que cometían sus familiares al encontrarse alcoholizados, y le inquietó especialmente presenciar el acto de completo descontrol en el que cayó su tía al intentar comunicarse con los cables de teléfono. Pero la reflexión de Gandalf sobre el evento no va hacia el acto por sí mismo, sino hacia el nivel de alcoholización en el que tuvo que encontrarse su tía como para intentar algo así, lo cual considero que contribuye a que él no relacione el consumo exacerbado del alcohol con la performatividad de la masculinidad hegemónica, como sí ocurre en muchos otros casos en México (Vázquez García y Castro, 2009; De Keijzer, 1997). Esto significa

que, dentro de las reflexiones derivadas del proceso de subjetivación del evento, nunca surgió la idea de equiparar lo masculino con el consumo de alcohol, pero sí la de equiparar el alcohol con el descontrol, la violencia y el dolor, por lo que sigue estando al frente de los relatos.

Vale la pena resaltar que buena parte de la herida se debe a que estuvo expuesto a situaciones de carácter sexual a una edad muy temprana. Ciertamente, la violencia que ejerció su tía en su contra no es tan visible como la que ejerció su tío en el relato anterior. Sin embargo, el agravio por supuesto que está ahí, y el dolor es mucho más intenso. Algunos meses después de esta entrevista, tuvimos una conversación a profundidad -me dio su autorización de incluirla en su relato de vida- en la que me compartió que mucho tiempo antes de lo que le ocurrió con su tía, cuando tenía aproximadamente 3 años y aún vivía con su madre, su abuela y bisabuela paternas en su pueblo, fue víctima de violación de parte de un hombre cuya identidad no recuerda. Sus únicas memorias del evento son el dolor físico que sintió, y una idea vaga de que su victimario tenía bigote. Tiempo antes, Gandalf notaba que su bisabuela cerraba obsesivamente las ventanas de su habitación en las noches, además de que se despertaba dos o tres veces en la madrugada para entrar a su habitación a asegurarse de que estuviera a salvo, y fue en una de las pocas noches en las que ella no se encontraba en su pueblo que el evento ocurrió, así que él piensa que su violador podría tratarse de alguien cercano a la familia, algún vecino o conocido, y que sus actos pedófilos ya eran conocidos por los miembros de su comunidad, como para que su bisabuela tomara tantas precauciones, las cuales al final no fueron suficientes.

Gandalf olvidó la agresión, y vivió toda su infancia y adolescencia sin recordarla, hasta que, estando en la universidad, durante una visita a su psicóloga, el recuerdo se “desbloqueó” en su mente, y le llegó de golpe. Me dijo que lo abrumó tanto que lloró como nunca en su vida, y que dentro de su desesperación le llamó a su madre -él se encontraba en Puebla y ella en Tuxtla Gutiérrez- para escuchar su voz y recibir un poco de consuelo. Ella lo escuchó tan descontrolado que le pagó el viaje a una prima suya, para que lo acompañara un par de semanas en Puebla. La compañía y el consuelo de su prima y amigos fueron de inmensa ayuda para él en ese momento tan difícil. Hasta el día de la conversación, él no recuerda el rostro, ni la identidad de su agresor. Esto explica con más claridad por qué a una edad tan temprana él le adjudicó connotaciones sexuales al hecho de toparse con una desconocida en ropa interior dentro de su casa, y también supo inmediatamente lo que estaba ocurriendo cuando su tía sostuvo relaciones sexuales a lado suyo, en la misma cama.

Gandalf conecta inmediatamente con las emociones que vivió durante el abuso vicarial de parte de su tía como si aún fuera ese niño de 6 años. Quizás incluso sin saberlo, parte de su subjetivación fue el recuerdo reprimido de la violación. Describe todo lo que sintió con una notable claridad, y sin embargo, esas emociones no están dirigidas específicamente a ella, sino a la serie de circunstancias que lo llevaron al momento de vulnerabilidad en el que se encontró, ya que inmediatamente después, menciona el abuso que ejerció su abuela sobre su madre al convencerla de mudarse a Tuxtla Gutiérrez con el propósito de explotarla laboralmente bajo el argumento de “Ya te di casa, tú mantenla”. Para Gandalf, tanto él como su madre tenían un hogar, alimentos estabilidad en su pueblo -su abuelo paterno les dio casa y sustento después de la muerte de su padre-, y que su abuela materna los llevó a Tuxtla Gutiérrez bajo el argumento engañoso de que “no es correcto” que una viuda viva con sus suegros, para que al final fuera su madre la principal proveedora del hogar, en el que también eran dependientes todos sus tíos. Por eso el abuso sexual vicarial fue para él también una consecuencia del abuso sistemático que experimentaron él y su madre de parte de toda su familia materna, no un evento aislado. Por esta misma razón es que dentro de su relato resalta que se encontró en esa situación vulnerable porque su madre estaba obligada a tener tres trabajos y no tenía oportunidad de protegerlo, y condena de igual manera otros abusos de parte de sus tíos, aunque estos no le afectaron directamente, como el que uno de ellos le regalara toda la despensa familiar a una vecina que se encontraba en necesidad, o el que su abuela materna siempre tomara el lado de ellos en cualquier conflicto y no admitiera la situación desventajosa en la que vivía su madre. Aun así, su relación con su madre también sería complicada:

*Cuando salí del clóset, mi mamá lo tomó muy mal, yo creo que igual hubiera tomado mi papá - Gandalf hace esta afirmación porque un momento antes estábamos hablando de su papá y le pregunté “¿Cómo crees que tu papá habría reaccionado si hubiera sabido que eres gay?”- Me insultó, me dijo de cosas, me mandó un tiempo fuera de la casa. El día que se lo dije fue el día en que se estrenó la última película de Harry Potter, así que tenía yo 19 años. Mi tía leyó un correo electrónico mío, porque lo dejé abierto en la computadora, y ella lo leyó todo, todo, todo, y le dijo a mi mamá. Entonces ella me insultó, me dijo “mañana te vas a casa de tus abuelos” para que yo fuera a hablar con un pastor. Ya me estaba esperando aquí en casa, y en cuanto llegué, me dijo “¿Y tú qué haces aquí?”.*

Me pareció pertinente agregar esta anécdota al capítulo dedicado a la violencia en general porque la salida del clóset de Gandalf fue ciertamente un trago amargo para él. Sin embargo, me gustaría

aclarar que este evento fue compartido en un contexto distinto, ya que nos encontrábamos hablando de su padre, y al mismo tiempo, fue un excelente puente para comenzar a hablar de sus profundas convicciones religiosas, tema que se tocará en el capítulo dedicado a ese tema. Por ello, este evento en particular no fue compartido a manera de recordar eventos dolorosos, ni como en otros casos, para hacer énfasis en las complicaciones que vivió en su infancia y adolescencia, por lo que la decisión de agregarla en este capítulo fue mía, y aunque él sí recuerda el evento con dolor, es mucho menos significativo que los otros ya que al día siguiente de este suceso fue que ocurrió la visita con el pastor, la cual cambió la opinión de su madre por completo, e inmediatamente fue recibido de vuelta en casa.

Por otra parte, Gandalf hace una clara distinción entre su vida en Tuxtla Gutiérrez y su vida de vuelta en su pueblo, en donde los episodios violentos cesan casi por completo, al cortar la comunicación con su familia materna. Aunque la convivencia con los miembros de su familia paterna no estuvo libre de conflictos, los eventos violentos desaparecieron durante toda su adolescencia, y prácticamente no volverían hasta la universidad, cuando se mudó fuera del estado para comenzar sus estudios universitarios, en donde conoció a quien sería su pareja por dos años. Tuvo algunos encuentros románticos y relaciones cortas en este periodo de tiempo, pero hasta ese momento no se había enamorado hasta que conoció a un chico con el que establecería una relación formal, la cual le traería consecuencias de por vida, y de hecho no fue sino hasta la cuarta sesión de entrevistas que me habló abiertamente del tema, debido al profundo dolor que le causa recordar. A modo de conservar la anonimidad de esa persona, no mencionaré su nombre, pero a diferencia de otros personajes en la vida de Gandalf, de quienes replico sólo la inicial, a este me dirigiré como Voldemort, nombre que Gandalf le asignó haciendo referencia al villano de la saga literaria Harry Potter, buscando equiparar sus “niveles de maldad”. En esa última entrevista, me relató una serie de eventos que replico a continuación.

*Voldemort me pide que salgamos un 14 de febrero, y yo acepté. Y ese día ya no quiso regresar a su casa, así que se quedó a dormir ese día ahí en un cuarto; pero ya ese día él me dijo que me quería mucho. Y yo debí haber visto eso como una alarma, pero no lo hice, lo omití, lo dejé pasar, no sé, todavía me culpo por eso. Al día siguiente me pidió que fuéramos novios, y acepté, pensando que iba a ser un noviazgo de una semana o dos. Fueron dos años. Pocos momentos donde me sentí cómodo, muy pocos. Él era un machirulo que pensaba que era masculinísimo, pero era pito chico. Bueno, no era extremadamente chico, pero no era lo que él aparentaba, pues. Porque él se burlaba*

*en el baño, de otros chicos, diciéndoles "ay, pito chico", "ay no, no mames, ni me hace cosquillas". Lo hacía constantemente, hasta con sus amigos. Bueno, pero a lo largo de esos dos años, hubo abuso psicológico; hasta la fecha hay cosas que sigo reparando. Como esta constante burla sobre mi cuerpo, que nadie me iba a hacer caso, excepto él, a pesar de que era guapísimo. Decía que yo había engordado, que era yo chaparro.*

Aunque parece que Voldemort utilizó las inseguridades de Gandalf en su contra -ya que en su infancia sufrió obesidad, pero desde su adolescencia, en la que bajó casi 50 kilos, su peso se ha mantenido constante, por lo que llamarlo "gordo" era una descripción completamente incorrecta de su complexión física-, sus comentarios acerca de su cuerpo fueron especialmente dolorosos para él, debido a que, aunado a sus experiencias previas con su autoimagen, su relación entre sus conflictos emocionales y el refugio en la comida, y su estabilidad relacionada con su bajo peso, se encuentran los códigos constituidos del saber (Deleuze, 1986) acerca de los cuerpos socialmente concebidos como gordos, los cuales son duramente juzgados y rechazados en las sociedades occidentalizadas, en un fenómeno que las y los académicos de la materia denominan como "gordofobia"<sup>12</sup>.

Por lo tanto, los comentarios hirientes de Voldemort pasaron por un proceso de subjetivación en el que estuvo involucrada su historia de problemas de autoimagen; el conocimiento compartido de una sociedad que naturaliza la gordofobia, que oprime a las personas a través de mecanismos de deseo pintando a la delgadez, la autodisciplina y la auto vigilancia como virtudes (Foucault, 2006); la vulnerabilidad que significa encontrarse en la primera relación sexoafectiva como hombre libremente gay, y el daño emocional que va de la mano con la violencia de pareja, por lo que se dio un contexto ideal para que esta continuara y se exacerbara, como lo relata a continuación.

*Pues hubo abuso sexual; porque si no quieres y te obligan, o te forzan, pues es abuso sexual. Hubo golpes. La primera vez fue en la calle. Él era pasivo-agresivo todo el tiempo, entonces, me defendí de esa pasivo-agresividad, y él reaccionó dándome un puñetazo. Una chica se quiso meter a defenderme, y él la amenazó, le dijo "No te metas, hija de tu puta madre, o a ti también te va a tocar". Y la chica salió corriendo. Esa fue la primera vez, y hubo varias. Se siente horrible, te*

---

<sup>12</sup> La gordofobia es el odio, rechazo y violencia que sufren las personas gordas por el hecho de ser gordas. Es una discriminación que está cimentada sobre prejuicios respecto a los hábitos, costumbres y salud de las personas gordas, los cuales se nutren de la creencia de que el cuerpo gordo responde a una falta de voluntad o de auto cuidado, de no hacer el esfuerzo suficiente para ser delgado, motivo por el cual merece "castigo" o rechazo (Piñeyro 2020:20).

*quedas como idiota, como pendejo, como ¿Qué haces? Quieres llorar, quieres salir corriendo, y al mismo tiempo no sabes qué hacer. Y después, él me consoló y me dijo que yo había tenido la culpa. Es como un patrón, ¿sabes? Porque todos los que golpean; con las mujeres, de otros hombres, yo he escuchado experiencias, con las mujeres es así: te golpean y después te consuelan y te hacen creer que tú eres el culpable. Así fueron dos años: celos constantes, trató de aislar me de mis amigos; o lo logró, más bien, me alejé de mis dos amigos más queridos de allá. Ellos me decían "No mames, la estás cagando y él te está haciendo daño". Pero, no sé por qué no hice caso. No era por amor. No sé qué era. Era como una dependencia, como un sometimiento brutal. Incluso me impedía venir a ver a mi familia. Al principio fue muy romántico y muy la chingada. Como a los 3 meses empezó el desmadre.*

En este punto me gustaría retomar la definición de “violencia de pareja” que acuñan Téllez y Walters (2011), quienes la describen como una serie de conductas cuyo objetivo no solo es infligir daño físico y emocional, sino también aislar a la pareja de fuentes de seguridad física y psicológica, como las redes de apoyo familiares y comunitarias; ejercer coerción sexual, control, abuso psicológico, entre otros actos. Durante el relato, Gandalf se pregunta por qué no le hizo caso a los amigos que le advertían acerca de las conductas de Voldemort, pero inmediatamente se da cuenta de que su posición era la de sometimiento, así que su postura no es la de auto culparse o castigarse por haber soportado los abusos, sino la de compasión hacia sí mismo, porque se informó lo suficiente acerca de los mecanismos de control que utilizan los hombres heterosexuales en contra de sus parejas mujeres para reconocer que Voldemort los utilizó en su contra. De acuerdo con Rojas Solís et. al. (2021) estas violencias adoptan otro matiz cuando hablamos de relaciones entre hombres, ya que, como primera instancia, es más común que aún no hayan expresado su orientación sexual a familiares o amigos que en otras circunstancias podrían ser una red de apoyo para ellos. Asimismo, bajo los preceptos de la masculinidad hegemónica es complicado concebir a los hombres como víctimas de violencia, muchas veces incluso desde los mismos hombres violentados, lo cual causa que existan menos recursos de apoyo para ellos, como centros de asesoramiento, campañas de concientización, formación de autoridades competentes para lidiar con estos casos.

En este mismo sentido, Garda (2004) explica que las relaciones de violencia entre dos personas no inician, ni terminan en un acto, sino que están legitimadas y normalizadas con mecanismos de silenciamiento entre las comunidades, el cual aumenta cuando hablamos de parejas del mismo



sexo. Por ello, considero pertinente afirmar que la experiencia de violencia atravesó a Gandalf en un proceso de subjetivación en el que estuvieron involucrados su conflicto con su sexualidad al ser aún mal vista en muchos sectores de la sociedad; su vulnerabilidad al encontrarse viviendo sólo fuera de Chiapas; su vergüenza por su percepción de su propio cuerpo, y los mecanismos de silenciamiento que aún existen en las sociedades al hablar de violencia en pareja. A continuación, continúa el relato de Gandalf, en el que la violencia adopta un matiz de permanencia, en un acto que afectará el resto de su vida:

*Empezamos a tener sexo sin protección a sugerencia de él, que porque había confianza, eso fue como a los ocho meses. Un año después de eso, me obligó que me fuera hacer la prueba. Y salió positivo. Según él, me obligó porque él sospechaba que yo estaba enfermo. Así que bueno, todo encaja ¿No? Se hizo la prueba unos días después. Y ya me acusó. Pero después fui investigando, y descubrí que él me estaba engañando con todo lo que me decía, y que quien me había infectado era él. Lo que más me dio la sensación de que había sido él, fue que yo estaba en la clínica, y escuché una señora contar un testimonio parecido al mío, donde su esposo le decía “Es que sí, yo te lo contagié porque ahora vas a ser solo mía”. Y me di cuenta que él había hecho lo mismo. Fui solo a hacerme la prueba. Me prohibió que yo le dijera a mis amigos. Así que, casi seis meses viví con eso, solo, lidié con eso solo, porque él me dijo que era mi culpa y que yo fuera solo a consultas. El primer día fue el más feo. Llegué a considerar el suicidio, pero de ahí dije “Bueno, aquí está muy feo para matarme”, porque donde yo vivía era como una colonia así popular y feíta. Afortunadamente, había un chico que estaba haciendo su servicio social en la clínica, era psicólogo, y él me explicó muchísimas cosas y me dio muchísimo ánimo y aliento. Así pude sobrellevar ese primer shock, porque es horrible, piensas que te vas a morir al día siguiente, prácticamente.*

Craft y Serovich (2005) hicieron una investigación con hombres gay que son VIH positivos, y entre los resultados, reportan que al menos 45% de los entrevistados había sufrido algún tipo de violencia de parte de su pareja en el último año. Específicamente en cuanto a violencia sexual, 27.5% de ellos afirmaron haber sido forzados a sostener relaciones sexuales sin condón, y en contraste, 23% de ellos admitieron haber forzado a sus parejas a hacer lo mismo. Sin embargo, no

aborda los casos específicos en los que la persona VIH positivo haya contagiado a su pareja deliberadamente, por lo que sería pertinente hacer una exploración más amplia en cuanto a las particularidades y relaciones de poder que existen en parejas del mismo sexo. Por otro lado, Gandalf narra que, durante los primeros meses posteriores a su diagnóstico, Voldemort utilizó su situación como herramienta de sometimiento, y él considera que el contagio fue parte del plan de Voldemort para “profundizar” su control. Pero la capacidad de empatía de Gandalf con la mujer que compartió su testimonio, su apertura a recibir apoyo de parte del psicólogo, y las herramientas intelectuales con las que contaba para lograr hacer una investigación más profunda del tema, contribuyeron a que su diagnóstico significara el inicio del proceso de emancipación de la relación violenta.

*Todos esos meses que viví solo el proceso, de alguna manera me dieron fuerza. Me empecé a acercar a mis amigos de nuevo, sin decirles nada, y eso también me dio fortaleza. Y poco después, lo mandé a la verga. Llegó llorando una noche a mi casa, y le dije “¿Sabes qué? Chinga tu puta madre, llora como perro toda tu vida. Pero a mí, no me vas a volver a ver”. Ya estaba harto, Dani. El sexo era horrible, el trato era horrible. Volver a acercarme a mis amigos y a mi familia me dio valor. Él me vio con tanta fuerza y con tanto odio, que no volvió. Fue unos días antes de mi cumpleaños. Después se enojó, me golpeó la puerta, me dijo que me iba a arrepentir. Y le dije “Tú te vas a arrepentir si no te largas”. Poco después de eso .... Bueno, mira, la noche que terminé con él, estaba tan feliz, pero tan feliz, que contraté un escort, y cogí toda la noche.*

Esta parte del relato me parece muy significativa, porque Gandalf está contando una historia de enorme resiliencia y un inmenso acto de valor al darle la cara a su abusador y lograr poner fin a la relación. Además, reconoce que todo ese valor se lo dieron su familia materna -especialmente su madre, a quien hasta ahora había mencionado sólo en connotación negativa- y sus amigos, lo cual indica una actitud polarmente opuesta a lo que hasta ahora había contado, ya que en más de un momento hizo énfasis en que su infancia le enseñó a no depender de nadie emocionalmente. Gandalf asegura que esa serie de mudanzas en esa época, así como los muchos episodios de violencia, lo hicieron una persona aislada y retraída. Pero, por otro lado, reconoce que sus redes de apoyo en la universidad, y el cariño de su madre y su familia -en otro momento relató que su mamá lo escuchó tan desolado en una llamada telefónica que al otro día le pagó a su prima el viaje

para que se quedara con él unas semanas, y esa estadía prácticamente le salvó la vida- fueron vitales para darse cuenta del círculo de abuso en el que se encontraba y salir de él.

*A raíz de él, muchas cosas en mi personalidad cambiaron, no necesariamente para bien. Me hice más grosero, más mierda, más rudo, más agresivo, mucho más desconfiado, mas iracundo. De por sí tenía yo pedos en la cabeza, por mi físico, y después de él, más. Estoy seguro de que todo ese tiempo de que, antes de pedirme que saliéramos, me observó. Me prohibió que leyera, porque yo estudiaba biología, yo tenía que enfocarme a biología, no a pendejadas. Así que ahorita, el hecho de que yo esté aceptado en un doctorado en literatura, es un doble "chinga tu puta madre" para él. Leer es un acto de libertad, Dani. Leer es tener imaginación, posibilidad de salir de tu puta realidad. A él (le) encantaban las fiestas, y yo las odio. A raíz de él, las odio más. Yo no voy a fiestas, ni de mi familia.*

De nueva cuenta, como se mencionó al principio del relato, sus estudios de posgrado adquieren un significado más allá de la superación profesional, ya que, así como a su padre le fue negado el acceso a una educación que anhelaba, Voldemort se dedicó a ridiculizar y minimizar un hábito muy apreciado por Gandalf, que de alguna manera lo ha conectado con él, por lo que sus estudios significan la liberación de dos grandes opresores, su abuelo paterno y Voldemort.

Vale la pena destacar que es muy notoria la manera en la que estas dos figuras son descritas por Gandalf con muchas de las características típicas del modelo de masculinidad hegemónica. En el caso de su abuelo, se refiere a él como alguien mujeriego, abusivo, poco empático e insensible, y sólo habla de él como la persona que abusó de su padre y de su abuela. Y en el caso de Voldemort, utiliza abiertamente el término "machito", con lo que ya abarca muchas de las características compartidas en el imaginario colectivo, pero además, describe a profundidad mucha de la violencia que sufrió en su relación, la cual es completamente característica de los rasgos más peligrosos de la masculinidad hegemónica, así que, aunque él nunca hace abiertamente la distinción, ni afirma explícitamente que ellos dos son un ejemplo claro de lo que quiere evitar en su vida, sí podríamos preguntarnos si en su caso particular, el hecho de que se encontrara tantas veces en la posición de víctima/oprimido en una interacción jerarquizada por la masculinidad hegemónica ha sido parte de su aprendizaje y su subjetivación masculina. Gandalf continúa su relato reflexionando sobre sus vivencias como hombre diagnosticado como VIH positivo. Dentro de todo, él se considera

afortunado, ya que apenas seis meses después de su diagnóstico logró reducir su carga viral a “indetectable”, lo cual, de acuerdo con ONUSIDA ([unaids.org](http://unaids.org) 2018), significa que no pueden transmitir el VIH mediante contacto sexual. Pero el estigma y ostracismo relacionados con el diagnóstico siguieron vigentes en su vida.

En el siguiente apartado, Radagast hace algunas reflexiones sobre la masculinidad hegemónica y las situaciones de vulnerabilidad que se acercan a las experiencias de Gandalf, pero en su caso, derivadas de su discapacidad física.

### **Radagast**

*Yo siempre he estado muy consciente de que yo soy frágil físicamente, pero además después del accidente fui muy consciente de que si de por sí ya era vulnerable, ahora era súper, súper vulnerable, de hecho cuando leí sobre teorías sobre violencia y así, del abuso contra las mujeres, me di cuenta de que yo he hecho mucho de lo que hacen muchas mujeres, porque no sé, muchas mujeres por ejemplo cuando se sienten amenazadas, o sea cuando por ejemplo estás sola con un hombre que es claramente más fuerte que tú y te empieza a hablar de cosas incómodas, o que te empieza a acosar, entonces tú sintiéndote vulnerable no le vas a decir “oye qué te pasa” o lo que vas a hacer es: o sonrías, o te quedas callada o algo para que no te vaya a matar, para que no te vaya golpear, para que no te vaya a vulnerar, y yo hice muchas veces eso de que por ejemplo estaba en alguna situación incómoda de que alguna persona desconocida estaba empezando a ser agresiva conmigo, yo le daba vueltas para no confrontarme, porque sabía que si lo confrontaba, con toda la facilidad del mundo me podía golpear y yo no iba a poder defenderme, mi forma de defenderme siempre fue evadiendo el conflicto de alguna u otra forma.*

De acuerdo con Carpena (2016) la empatía es la capacidad de comprender lo que otra persona piensa, siente o necesita, convertir esa comprensión en una vivencia personal, y actuar de acuerdo con lo que considera que necesitaría si se encontrara en esa situación. Este proceso implica la “salida” de uno mismo y entrar en una situación de vulnerabilidad, en la que permitimos que lo que le ocurre a otros sujetos nos afecte. Para Radagast es muy sencillo desarrollar empatía por las vivencias de las mujeres no sólo por su propia condición de discapacidad, sino también porque toda su vida ha encontrado acompañamiento y comprensión de parte de otras mujeres en su familia, como su madre, sus hermanas, su tía y su abuela. En contraste, han sido pocas y breves las figuras masculinas significativas en su vida, ya que su padre fue completamente ausente, y su tío falleció a muy corta edad. Esto no implicaría la falsa equivalencia de que un hombre con figuras paternas

positivas tendría más problemas para empatizar con las mujeres, pero sí resulta interesante notar que quienes más hablaron de su empatía con las experiencias y la lucha de las mujeres fueron Radagast y Gollum -cuyo testimonio se retomará en otros capítulos-, ya que ambos comparten la experiencia de una completa ausencia de figuras ejemplo de masculinidad positiva, y también, ambos tienen una relación muy cercana con sus madres y hermanas. En cambio, otro de mis colaboradores con una relación compleja con su padre es Légolas, aunque las consecuencias de esta situación serían muy distintas, como lo relata a continuación.

### **Légolas**

*Incluyendo a mi papá, porque en su momento también fue una figura ausente, y machista, y sí, ausente en muchos sentidos ¿no? Afectivamente, físicamente también, aunque vivíamos juntos, pero, o sea, ausente me refiero, o sea, como era cuando ejercía por más tiempo, ser ingeniero, pues de repente se iba una semana, dos semanas a trabajar, y ya volvía ¿no? O volvía después de una semana y se iba a los dos días ¿no? Pues ahora de adulto lo entiendo ¿no? Estaba madreísimo de cansancio. Pero de hecho, no tengo ningún recuerdo de mi papá jugando conmigo. O sea, solo me quedó un recuerdo en el que me llevó a jugar a un río; pero yo estaba en mi lado y él en el suyo. No había nada. Entonces, era como esa relación con mi papá. Por eso fue ausente.*

El padre de Légolas podría en ciertas circunstancias parecer alguien que nunca comete actos característicos de la masculinidad hegemónica, por ejemplo, cuando adoptó al hermano mayor de Légolas y lo trató como hijo biológico, o incluso cuando fue sometido a la dominación de su esposa en un evento que se relatará más adelante. Pero de nuevo, su ausencia emocional y casi física como padre, bajo el pretexto de que su trabajo era arduo y cansado, es una particularidad muy común de la masculinidad hegemónica. Aunque Légolas afirma que actualmente entiende la incapacidad de su padre de involucrarse en la vida de sus hijos, también reconoce que ni él ni los hermanos de su mamá son ejemplos positivos de lo masculino, y en contraste, ha tomado la resistencia de su madre y su abuela como modelos a seguir en la lucha contra otras opresiones patriarcales, con todo y que su madre fue de las personas que más lo violentaron en la adolescencia, después de que revelara su preferencia sexual.

*Ella no tenía referencias positivas de gente de la comunidad, homosexuales. Porque generalmente, las noticias eran como trágico ¿no? Entonces, aunque me educó con todo esto de “las mujeres y*

*los hombres son iguales”, y hasta me dejaba jugar con muñecas, ya de cuando salgo del clóset, a los 12 años, a mí se me hacía ilógico ¿no? Si ella era la que me había apoyado siempre, que ella fuera la que estuviera en contra. Al principio negaba que soy gay. Ya después me dijo “no, no lo vas a hacer” muy violento todo. Escuché así, cosas horribles de parte de mi mamá. Realmente mi hermano y mi papá, nada más seguían sus órdenes, pero ella se volvió así, dictadora. Me llevó a terapia, hasta al ginecólogo me llevó, porque, yo creo que, más buscando a un endocrinólogo. Pero, para su entendimiento de endocrinología, porque quería ver cosas de hormonas y eso, quería ver cosas por ahí. Entonces, mi hermano y mi papá, pues seguían sus órdenes, entonces eran como los centinelas que tenía también. También me violentaban. O sea, tal vez no de una forma tan violenta como la de mi mamá, pero, sí, por ejemplo, mi hermano me chantajeaba, me decía “le voy a decir a mi mamá qué es lo que estás haciendo, que estás loqueando mucho”.*

En otro momento del relato, Légolas me comentó que su mamá había tenido contacto con el movimiento feminista durante la década de los 1980, así que su crianza fue incluyente y tolerante, por esto es que se sintió en un espacio seguro para compartir su preferencia, pero el giro tan drástico en el trato de su madre, así como la complicidad de su padre y su hermano mayor y la extrema vigilancia de los tres, lo llevaron a un episodio depresivo que le duraría toda la adolescencia. Cabe destacar que Légolas no quiso compartirme algún ejemplo de las “cosas horribles” que escuchó de su madre, probablemente porque, al momento de nuestra entrevista, él ya se encontraba dentro de un proceso terapéutico, y eligió compartirme todas las reflexiones de sanación que ha llevado desde que lo inició. Tampoco quise insistir en el tema, ya que de ninguna manera mi intención era incomodarlo. Lo que sí es interesante notar es que, en el caso particular de su madre, la militancia feminista está completamente desvinculada de los derechos de la comunidad LGBTI, además de que al parecer nunca se le ocurrió que ella estaba ejerciendo la misma violencia que alguna vez sufrió, y contra alguien aún más vulnerable que ella, así que no le pareció incorrecto rechazar, humillar y violentar a su hijo por su preferencia sexual.

Por otro lado, el hecho de que sea su madre la principal orquestadora de la violencia y opresión en contra de Légolas, y que su padre y su hermano se limiten a seguir lo que ella indique, trastoca lo que estereotípicamente se escucha de los hombres homosexuales acerca de su experiencia de salir del clóset con sus familias, ya que uno de los rasgos más comunes de la masculinidad hegemónica es la homofobia. Este hecho está alineado con parte del trabajo de Connell (1995) quien afirma que la misma es una estrategia de dominación a la que tienen acceso los hombres, pero se legitima, normaliza y sostiene de parte de todos quienes se benefician de ella, que no son necesariamente solo los hombres, por lo que es completamente factible que las mujeres sean agentes de opresión

de otras personas en situación más vulnerable que ellas. Vale la pena destacar que desde otras perspectivas sociológicas, la violencia simbólica, definida por Bourdieu (1977), implica que las víctimas de la dominación sí son capaces de reproducir la desigualdad que padecen, cuando los espacios en los que se encuentran implican que tienen cierta ventaja sobre otras personas, pero no podrían ejercer el mismo tipo de dominación que padecen, ya que esto significaría encontrarse en una posición jerárquicamente superior dentro de un sistema como el patriarcal, posición a la que las mujeres no tienen acceso, sin importar su intención de hacerlo a través de la reproducción de su propia desigualdad en otras mujeres. Considero que tanto Connell (1995) como Bourdieu (1977) se encuentran en lo correcto, ya que, aunque es cierto que en un sistema patriarcal son primordialmente los hombres quienes tienen acceso a una posición jerárquica que implique el ejercicio de la dominación, habría que preguntarnos qué hombres acceden a esa posición, ya que un hombre gay -como en el caso de Légolas- muy fácilmente podría encontrarse en desventaja ante una mujer heterosexual, debido a que a ella no se le considera una “otredad” o alguna fuera de los cánones hegemónicos establecidos, lo cual efectivamente, le da una posición de dominación sobre un hombre gay, especialmente si es su hijo, o alguien en otro tipo de desventaja jerárquica. Este debate es muy actual dentro de los feminismos, y aunque valdría la pena destacar cada una de las aristas y posturas al respecto, mi interés en esta investigación se centra en las vivencias de los hombres chiapanecos, por lo que tendré que desarrollarlo más a profundidad en otro trabajo. A continuación, Légolas ahonda en las consecuencias emocionales del rechazo de su familia:

*Yo estudié en seis prepas -bachilleratos-. Realmente, creo que, se lo adjudico mucho a mi salida del clóset. Fue algo tan violento, que justo, lo que menos me importaba era estudiar. O sea, lo que quería era distraerme, ser reconocido, tener ese afecto por parte de los demás, que no tenía en casa. Incluso durante mucho tiempo consideré mejor ya no estar vivo, pero dije “no les puedo dar gusto”. Lo pensaba. Sí, nunca lo intenté. No. Y, además, ¿sabes qué? Creo que es algo interesante. Siempre supe que iba a haber un lugar mejor para mí. No sabía dónde, no sabía cuándo, no sabía cómo, pero sabía que iba a haber un lugar mejor para mí.*

Légolas asegura que ese mejor lugar sería su Universidad, en donde estudió Artes Plásticas. En este espacio creativo recibió acompañamiento y reconocimiento de parte de sus profesores, compañeras y compañeros, aunque también notaba el machismo y la homofobia de algunos de ellos. En ese mismo sentido, su paso por la universidad le daría la seguridad que necesitaba para concentrarse en su carrera artística, y actualmente que se encuentra en sus treintas, es un artista

sumamente exitoso. Este reconocimiento ha significado también estabilidad económica y un futuro prometedor, elemento que ha transformado su relación con sus padres.

Por otro lado, el racismo también puede manifestarse cuando las personas se encuentran en cierto espacio de poder en el que se les establece como superiores a otros, ya que existe un doble ejercicio de dominación. Como ejemplo está el relato de Théoden, quien al encontrarse como subordinado en dos ocasiones de su vida, recibió maltratos y humillaciones de parte de sus superiores.

### ***Théoden***

*El mayordomo en el cafetalero era como la autoridad, digamos ¿no? El responsable, y como te maltrata, cómo te humilla si tienes largo el cabello, yo recuerdo eso, no sé si porque me gustaba el cabello largo, pero yo no le hacía caso cuando me mandaba a cortarme el pelo, entonces un día el mayordomo, el capataz digamos de la finca, saca su chicle, es como “¿Qué haces?” y ya te pega el chicle en el cabello para que cortes tu cabello, pues es eso en la finca, ya digamos de los tres años con la experiencia de mi papá, ya de la finca como el maltrato pues de los finqueros ahí entonces éste y cómo te humillaban.*

Théoden se refiere al encargado de vigilar a los jóvenes recolectores de la finca cafetalera en la que comenzó a trabajar a los 13 años para apoyar económicamente a su familia. Afirma que recuerda aún con dolor las agresiones del capataz porque él se considera una persona muy sensible a la humillación, y debido a que es una persona indígena, el racismo atravesaban muchas de sus interacciones en la adolescencia y la juventud, por lo que era común recibir golpes y maltratos de parte de un superior, y cuando protestaba o ignoraba sus órdenes, era severamente castigado, o le era negada una nueva contratación en la siguiente cosecha. Al continuar con la narración, Théoden me compartió que un par de años después de su ingreso fue promovido a capataz, y que tenía sumamente presente lo que vivió cuando era recolector, así que se esforzó mucho por no replicar esos ejercicios de dominación, y fomentó con sus subordinados una relación de camaradería y compañerismo, en acciones sencillas como sentarse a comer con ellos, apoyarlos en las labores más demandantes, o evitar a toda costa fiscalizar su apariencia física. Hasta el presente está muy orgulloso del buen trabajo que hizo como capataz, y recuerda ese periodo con mucho cariño.



A los 19 años fue llamado por su padre para volver a su comunidad y conocer al médico herbolario que en su momento le enseñó su labor, ya que ahora era su turno de iniciar su proceso de aprendizaje, que implicaba vivir con él en la Ciudad de México por un periodo de cinco años, tiempo en el que lamentablemente, las humillaciones aumentarían, pero esta vez en un ambiente de mayor dominación, ya que al vivir bajo su techo y bajo su protección, el médico controlaba cada momento de su vida. Medía los minutos que le tomaba hacer mandados sencillos, y lo golpeaba si por alguna razón se retrasaba, aunque fuera por unos minutos; racionaba su comida hasta la mínima cantidad posible; le prohibía salir -en otro momento me compartió que aceptó irse a vivir con él porque quería cumplir su gran ilusión en la vida, que era conocer la Basílica de Guadalupe, pero no lograría hacerlo sino hasta dos años después de su arribo a la Ciudad de México, porque el médico no se lo permitía-; y buscaba constantemente pretextos para agredirlo físicamente. Por ejemplo, en el siguiente extracto, Théoden me compartió que cada vez que tenían una consulta a domicilio, el médico los obligaba a él y a su otro estudiante a mantenerse de pie dentro del microbús, y a cargar con material muy pesado durante recorridos de más de dos horas.

*Y nosotros lo cargábamos, pero fíjate, hay momentos que de verdad cuando está pesado, aunque ya era yo hombre, pero no podía, y no puedes tocar, en las combis, que no podías tocar a las personas, y si tocas ya cachetada “no, no lo toques, no le gusta el señor, discúlpate”. Pero ya hay un daño ahí, hay golpes no sólo nada más que “no, cuídate”, no, ya cachetadas, o dentro de la cocina te saca tantito que saca pues andamos con chanclas y saca su chanclazo en la nalga, no, la oreja pues nos trataba como niños ¿No? Pues tenía yo ya 19 años, ya ya era yo adulto digamos, ya sentía, miraba, igual el otro tenía como sus 25 años, nos pegaba, pues, nos pegaba, o sea hubo-hubo maltrato pues entonces dije “pues ya dos años”, empecé a hacerme autoexamen ¿no? y ya le dije “me voy”. “No, el compromiso era por cinco años, no, pero tú hiciste compromiso conmigo” “sí doctor, pero no, me tengo que regresar, ya puedo, ya puedo trabajar” Por eso hay una parte buena del médico, pero también para mí hay una parte mala ¿no? Porque me enseñó más como en golpes también.*

La decisión de interrumpir su proceso de aprendizaje para volver a Chiapas fue muy difícil para él, ya que otra de las grandes ilusiones en su vida era tener suficientes conocimientos para abrir una clínica y así ayudar a su comunidad. Pero Théoden se encontraba tan afectado durante la narración de los maltratos cometidos por el médico, que se podría concluir que las agresiones fueron mucho más allá de los golpes o los jalones de oreja. Incluso en un momento afirmó que vivió “la peor humillación que puede vivir un hombre”. Me pareció invasivo e irrespetuoso

presionarlo para que me diera más detalles, así que desistí del tema, pero sí me compartió que muchos años después, cuando Théoden ya era parte de los altos mandos de su comunidad Zapatista, el médico volvió de la Ciudad de México para pedirle a él y a otros exestudiantes que lo aceptaran como médico y profesor. Pero el modelo relacional zapatista, estrictamente horizontal era completamente incompatible con sus prácticas didácticas violentas. Además, Théoden había aprendido de sus experiencias con el médico, con el capataz de la finca cafetalera, e incluso con su padre, que los golpes solo causaban dolor y resentimiento, por lo que de ninguna manera quería que otros estudiantes pasaran por lo mismo que él, así que se unió a otros exestudiantes para hablar con el médico y aceptarlo sólo con la condición de que cambiara radicalmente sus métodos de enseñanza. Él rechazó enfáticamente la propuesta, y rompió su relación con ellos. Hasta el momento de la última entrevista, Théoden aún no había resarcido su relación con el médico, pero tenía la intención de llamarlo, ya que había escuchado que su salud se estaba deteriorando, pero tenía dudas de hacerlo, porque no sabía si 15 años después del incidente, seguía habiendo resentimiento de parte de ambos. Por otro lado, la experiencia de violencia que vivió Théoden de parte de su padre o de otras figuras de autoridad, es compartida por otros de mis colaboradores, como en el caso de Faramir, cuya experiencia con su padrastro y su madre describe otro tipo de violencia no menos dañina.

## **Faramir**

*Recuerdo que yo lloraba mucho de niño, y en algún momento mi padrastro me decía “Es que eres un maricón” y entonces yo fui con mi mamá, tenía como siete años “Mamá, es que yo no quiero que él me diga así” mi mamá fue y le dijo: “Oye pues qué onda ¿no?” “No, pues es que hay que hablarle fuerte, hay que decirle ese tipo de cosas para que ya no las haga” o sea, y yo pienso ¿Qué niño de siete años mantiene eso en su mente y piensa que eso está mal? No sé, digamos que en mi convivencia en esos seis años fueron muy difíciles, porque había mucha violencia en la familia, ya estaba mi hermano menor, yo recuerdo que me la pasaba mucho tiempo solo, o sea días, y la comida escaseó, o sea fue como de esa época donde comimos yo creo que una semana tortillas fritas con salsa casera de lata y queso, y a mí me encantaba. También me quedaba ahí cerca el centro de convivencia, entonces como no había nadie, pues me iba y me quedaba en el parque solito, imagínate. Mi mamá y yo nunca hemos hablado mucho de eso, igual porque fue una época muy, muy, densa ¿no? Yo llegaba de la escuela, entraba, me ponía a jugar, ni siquiera mi hermano pequeño estaba, nada más estaba yo, o a veces yo lo cuidaba, pero fueron meses en los que*

*estuvimos así, yo estaba en mi casa, en mi mundo, y realmente no estuvo tan mal porque pues como no estaban juntos mi mamá y mi padrastro, pues no había mucha violencia y yo podía estar con los libros ¿no? Porque también el otro güey me molestaba mucho porque me la pasaba leyendo, él me decía “ni los entiendes” yo nomás decía “ay Dios”. O a lo mejor tendría que preguntarle a mi mamá, a lo mejor no fue tan así pero yo recuerdo si eso, pero bueno, al menos no salí tan mal ¿No?*

En otro momento de la conversación, Faramir me compartió que durante esta etapa de virtual abandono, su madre se dedicaba a trabajar de tiempo completo, y al parecer su padrastro no se responsabilizó económicamente con la manutención de su hermano menor, además de que se encontraban viviendo en una ciudad distinta al lugar en el que nacieron, por lo que no contaban con redes de apoyo, como abuelas o tías, que contribuyeran con las labores de cuidado, razón por la que tuvo que pasar tanto tiempo solo. Aun así, esta parecía ser una opción mucho más benéfica para Faramir, ya que la otra opción era soportar la compañía violenta de su padrastro, y aunque en el transcurso de la entrevista se mostró sumamente reticente a hablar de lo que vivió con él, resulta sencillo asumir que su violencia machista no se limitó a humillarlo por no cumplir con los mandatos de la Masculinidad Hegemónica a tan corta edad, sino que probablemente escaló al abuso físico.

De acuerdo con Montero Hechavarría et al. (2011) es común manifestar síntomas de estrés postraumático en la vida adulta después de haber experimentado violencia y abandono en la infancia. Asimismo, podría experimentarse falta de autoestima, ansiedad y depresión, dependencia a sustancias, o problemas para establecer relaciones saludables. Asimismo, en algunos casos la violencia se normaliza, ya que forma parte de la cotidianidad, lo cual provoca que el ciclo se repita en la etapa adulta. Es remarcable que Faramir no haya normalizado estas acciones ni siquiera en la infancia, cuando la jerarquía de la relación es mucho más aguda, sino que buscó las maneras de proteger su identidad y su autonomía al exponerle a su madre su disgusto ante las humillaciones de su padrastro, en lugar de normalizarlas o incluso aceptarlas e intentar cambiar.

Por otro lado, es remarcable que Faramir supiera canalizar su situación de casi abandono con una actividad que le ayudaría tanto en el futuro como la lectura, lo cual además se reflejaría positivamente en otros aspectos de su vida, al tener siempre un excelente desempeño académico - contrario a lo que ocurre comúnmente con los niños que sufren violencia doméstica (Patrón Hernández y Limiñana Gras, 2005)-, y en la actualidad, aunque estos recuerdos parecen aún ser dolorosos, a tal grado que intenta no mencionar el tema con su madre, parece no recordar con

resentimiento, con ira o con frustración, ya que empatiza también con la situación extraordinaria que estaba viviendo su madre como mujer soltera con hijos, por lo que intenta no relatar su situación de abandono como una completa tragedia -con todo y que, siendo un padre completamente involucrado en la crianza de sus dos hijas pequeñas, está muy consciente de la gravedad de su casi abandono a su corta edad- sino como un tiempo de crisis familiar enorme de la que supo aprovechar las pocas ventajas.

Lamentablemente la experiencia de Faramir no fue extraordinaria. Aunque en circunstancias distintas, y sobre todo, a una edad mayor, Gollum vivió una situación muy similar a la de Faramir, la cual él recuerda también como evento traumático, el cual se narra a continuación.

## **Gollum**

*Lo que fue, fue un trabajo de manipulación por parte de mi papá. Cuando acababa de entrar a la secundaria mis papás se separan y mi papá nos sienta y nos dice “bueno, ustedes ya están grandes, entonces les pido que me den una oportunidad para vivir conmigo”. Mi mamá no lo tomó nada bien y se fue a vivir a Monterrey unos meses con uno de mis tíos. Esta época fue una de las cosas más terribles, porque pues ahí fue cuando conoció a esta chava con la que se casó eventualmente, y pues ni nos pelaba, o sea así a veces, va a sonar bien dramático, pero había veces en las que no teníamos para comer, o sea no porque no hubiera comida, o porque no pudiéramos pedirle, sino porque a él se le iba el pedo y no compraba, entonces era de “Ay güey ¿Qué vamos a comer?” Entonces le quitábamos cambio que tenía, que dejaba en sus pantalones, o algo así, y nos íbamos a la tiendita a comprar papas. Ya después íbamos a buscarlo a casa de su novia y le decíamos “no hay nada para comer” y ya íbamos al súper, pero sí fue como una época de las más oscuras. Yo creo que eso resultó en que mi hermana y yo creemos un lazo muy fuerte ¿No? Porque lo sufrimos juntos, pero también como estaba solo, a veces yo era de “Ah, voy a entrar a esta página híper violenta en el Internet, voy a ver estas fotografías que tal vez no debería de ver” pero bueno, también utilizaba ese tiempo para leer, yo decía “Pues no tengo nada que hacer, ya hice mi tarea, nadie me está chingando, entonces voy a agarrar este libro y voy a leer”. Yo creo que si le preguntas esto a mi hermana, ella tuvo una experiencia muy diferente, porque si yo tenía 11 o 12 años, pues ella tenía 16-17, estaba en la adolescencia, entonces como mujer es una experiencia muy diferente, nosotros dos veíamos nuestro papel, o sea, yo no la veía así como de “Tú me tienes que cuidar” sino “Nos vamos a cuidar entre los dos” y ya fue después cuando dijimos “esto es una mierda, esto ciertamente no está funcionando, hay que decirle a mamá”.*

Es curioso que algunas de las aptitudes que comparten Faramir y Gollum son las académicas, ya que ambos me comentaron que nunca tuvieron problemas en la escuela y eran considerados muy inteligentes por su profesorado. Asimismo, ambos aprovecharon esos lapsos amplios de soledad para dedicarse a la lectura, hábito que se quedaría con ellos hasta el presente; en el caso de Faramir, le ayudaría enormemente en sus estudios de la carrera de medicina, y en el presente, es un excelente escritor, aunque nunca ha demostrado interés por publicar; y en el caso de Gollum, le ayudaría en su proceso de reforzamiento hacia sus convicciones sociopolíticas y a concluir una carrera en Derecho en una de las universidades públicas más prestigiosas del país.

Por otro lado, es complicado sacar conclusiones basadas únicamente en el punto de vista de Gollum, ya que podría ser que el acto del padre de “manipular” a sus hijos para vivir con él, para después virtualmente abandonarlos, se trate de un acto de violencia vicaria<sup>13</sup>. Pero también podría ser que honestamente el padre de Gollum pensó que las labores de paternidad se limitaban a darle techo a sus hijos, y comida en las ocasiones en que ellos se lo recordaran, lo cual tendría sentido si recordamos que en México los padres le dedican solo 11.5 horas semanales al ejercicio de la paternidad, mientras que las madres le dedican más del doble de tiempo a la maternidad (Aguayo y Kimelman, 2022), por lo que su experiencia previa al cuidado de sus hijos probablemente era muy limitada, además de que este incidente ocurrió hace veinte años en una familia en la que aún se ejercían los roles tradicionales de género, lo cual limitaría aún más su conocimiento sobre los cuidados básicos de un niño y una adolescente. De cualquier manera, estos meses de abandono son recordados con mucho dolor por Gollum, y aunque busca encontrar el lado bueno a esta situación al remarcar que la necesidad de cuidado mutuo entre él y su hermana reforzó su relación hasta el presente -al grado de que ella es mencionada entre las personas que más han influido en su vida-. Parece que el evento es muy significativo para él en otros aspectos, ya que a lo largo de las entrevistas hizo énfasis en más de una ocasión sobre lo determinado que está en nunca ser como su padre. Aunque en ningún momento se refiere a él con rencor o resentimiento, todo lo contrario, siempre habla de él con cariño, actitud que Gollum le atribuye a la nostalgia que le causa vivir fuera del país. Por lo que, al parecer, vivir lejos de su familia de alguna forma ha hecho que su relación con su padre sea más armoniosa. En otro momento de la conversación me compartió que

---

<sup>13</sup> La violencia vicaria es una forma de violencia de género en la que las hijas e hijos de las mujeres que sufren agresiones de parte de su pareja son utilizados como otro instrumento para continuar el maltrato, ya sea a través de amenazas de llevárselos, de interrumpir tratamientos médicos, aprovechar la presencia de las y los hijos para insultar a la madre, o su forma más destructiva, asesinarlos para que ella no vuelva a verlos (Garcés de los Fayos, 2023).

este abandono de su padre no sería la única forma de violencia que viviría en su adolescencia, ya que a los 17 años entró en una relación que se tornó abusiva, evento que se volvería vital en su relación actual con las mujeres.

*En la prepa tuve una novia que era punk, con ella anduve como cinco años. Fue una relación muy enfermiza, era muy violenta, ella tenía muchos problemas en su casa, no vivía con sus papás, vivía con una tía, la violaron cuando era niña, tenía un problema de abuso de sustancias también, o sea, habían muchas cosas ahí que eran difíciles para mí de lidiar porque pues yo estaba morro también, y aun así nos la pasábamos juntos. Ella fue la primera persona con la que fumé marihuana, con ella me puse mis primeras pedas así recias, ella me enseñó todo. Hubieron algunos incidentes en donde así, típico que iba yo manejando, estábamos pedos los dos y de la nada “me voy a bajar del carro” entonces ella abría la puerta y yo manejando y así agarrando la puerta, ella gritaba “me voy a aventar”, así de empujones y cosas así. También yo cerraba la puerta de mi cuarto y ella la quería tirar. Yo nunca respondía a esas cosas, siempre he sido como más pasivo, de evitar el conflicto, más cobarde si lo quieres ver así. Ya hubo un punto en el que eran varias cosas, yo decía “güey ¿Qué estoy haciendo en esta relación? Está de la mierda”. Fui yo el que terminó, pero la terminé muchas veces, con mensajes de texto, y no entendía, ella llegaba a mi casa y yo “¿Sabes qué? Yo ya no quiero nada”. Igual yo cerraba la puerta y ella la agarraba a patadas, y al final la solución a todo eso fue que me mudé, vivía en un departamento muy cerca de la Facultad de Derecho, entonces ella ya no supo cómo encontrarme. De hecho, tuvo un incidente poco después en donde la agarraron con marihuana y estuvo detenida un par de días, y su familia me llamaba y me decía “Pues tú ¿por qué no le ayudaste?” “No, yo ya no tengo nada que ver con ella”. Cuando la relación estaba avanzada yo me sentía responsable de ella, como de “no la puedo dejar sola o abandonada, la tengo que llevar a la escuela” así casi como un papá prácticamente, entonces yo dije “no pues estoy muy morro para estas cosas”.*

Esta experiencia de Gollum de ninguna manera es poco común, ya que acuerdo con Navarro Ceja et al (2019), la violencia de pareja en la que los hombres son agredidos por las mujeres es mucho más común de lo que parece, pero esta problemática es ampliamente silenciada por factores culturales, como la idea de que las mujeres son más débiles que los hombres, lo cual haría que cualquier agresión física de parte de ellas fuera “insignificante” para la integridad de ellos. Asimismo, la ira y la agresión son vistas como “naturales” en los hombres, lo cual hace que sea difícil concebirlas como receptores pasivos de violencia, especialmente de parte de las mujeres, además de que, hablar de ser víctimas de violencia, implicaría la admisión de vulnerabilidad y

debilidad en comparación con las mujeres, lo cual los haría desalinearse por completo de los mandatos de la masculinidad hegemónica.

En el caso específico de Gollum, él no parece preocuparse tanto por lo que otras personas piensen de su ejercicio de la masculinidad, pero sí parece haber pasado por un proceso de normalización de la violencia que irónicamente provino de aprendizajes atravesados por el género. Otro elemento que tienen en común los hombres víctimas de violencia de pareja (Navarro Ceja et al, 2019), ya que es común que a estos hombres se les enseñe a respetar y proteger a las mujeres, sin aclarar que esa protección no debe ir por encima de su propia integridad, por lo que consideran que una mujer nunca debe ser agredida, incluso cuando ella los está agrediendo. Este aprendizaje se reflejó también en acciones como el que Gollum sintiera “responsabilidad” por su pareja, o que sintiera que sus abusos eran justificados y debían ser tolerados por el pasado complicado de la chica, lo cual lejos de ayudarla, solo contribuyó a perpetuar el ciclo de violencia.

Por su parte, Garda (2004) resalta que el silencio es muy significativo en la violencia ejercida hacia los hombres, ya que reprimir los sentimientos y no hablar de las afeciones de la vida diaria se vuelve parte de lo hegemónicamente masculino en muchas sociedades, ya que se considera a la aparente falta de emociones como símbolo de verdadero “raciocinio”, y por lo tanto, de superioridad, por lo que, el antes mencionado “mecanismo de silenciamiento” se vuelve aún más fuerte entre los hombres.

Finalmente, al preguntarle a Gollum si la violencia siempre fue unilateral en esos episodios, es decir, si alguna vez él la agredió de vuelta para defenderse, él afirmó que no, comportamiento que se alinea con lo afirmado anteriormente por los autores. En la última parte de este capítulo, me gustaría presentar extractos de el único hombre que admitió haber tenido comportamientos violentos en el pasado, testimonio valiosísimo porque da cuenta de todas las posibilidades que tienen los hombres de reflexionar sobre sus comportamientos, aprender de ellos, y esforzarse por no repetirlos.

## **Violencia ejercida**

Esta sección está conformada principalmente por relatos que me compartió Faramir, ya que fue el único que me habló de que sus relaciones de pareja habían sido complicadas y llenas de conflictos y exabruptos emocionales. Vivió una infidelidad de parte de pareja de la universidad, de quien asegura haber estado profundamente enamorado. Por esta persona también tomó muchas decisiones que afectarían el resto de su vida, aunque fue para bien, ya que decidió estudiar medicina en la Ciudad de México para estar cerca de ella. Poco después, iniciaría una relación con otra chica, la cual sería menos complicada emocionalmente pero que también recuerda con dolor, pues en el transcurso de ocho años tuvieron que recurrir en tres ocasiones distintas a una interrupción de embarazo, hecho que de ninguna manera él intenta justificar o explicar, y asume la enorme irresponsabilidad de ambos. Él afirma no arrepentirse de lo ocurrido, ya que está seguro de que no estaba preparado en absoluto para la paternidad, pero asume el error de haber tenido que llegar a ese procedimiento en más de una ocasión. Asimismo, él reconoce que su forma de terminar esa relación tan larga fue por más irresponsable y mezquina, ya que durante una temporada en la que ambos se encontraban en una relación a larga distancia, él inició una relación con otra persona, y en lugar de confrontar a su pareja acerca de su infidelidad y dar por terminada la relación, decidió alejarse sin explicaciones.

*Yo dejé de contestarle. No había WhatsApp ni nada de eso, ella me mandaba correos diciéndome “hace una semana que no sé nada de ti” y yo “pinche Faramir, no mames, te pasaste”. Y ya hasta que finalmente le dije “¿sabes qué? pues que me quiero quedar acá” -En Chiapas-. Pero además yo ya andaba con L, y caí en un enamoramiento ahí con ella grueso ¿no? Entonces menos le escribía, hasta que ya por fin fui y le dije “¿Sabes qué? pues ya” No le dije que estaba con L, pero pues sí terminé esa relación. Después de que terminamos, durante dos años no supimos el uno del otro, y luego ahí tenemos unos correos medios como coqueteando, como dejando la velita encendida, pero también me digo a mí mismo “pinche Faramir”, porque yo ya tenía otra pareja. En el caso específico de de esta relación con L, no supe asumir que su capacidad era mucho mayor que la mía. Sentía algo así como rencor, porque ella podía estar estudiando la maestría, y yo tenía que seguir trabajando, pero más allá de la competencia intelectual era como la personalidad, tomamos mucho los dos, y era ahí donde teníamos las peleas ¿no? Ahora mi familia es como el tipo de cosas que no quiero ser, o sea pues yo rechazo mucho la violencia en ese aspecto, incluso cuando yo discuto con mi pareja ahora es de que jamás, o sea sí puedo llegar a levantar la voz, a manifestarme fuerte, pero no voy a denigrar, no voy a humillar ni insultar. A veces sí siento así como de que el impulso de querer revisarle el teléfono a mi esposa, o de querer revisar su correo*



*electrónico, pero luego pienso “no mames, soy tan feliz ahorita, vale mucho más mi paz mental que eso” o sea, yo todos los días, elijo no ser violento.*

Faramir hace una apreciación sumamente valiosa de cómo ha navegado las relaciones significativas de pareja a lo largo de su vida. Recuerda haber sentido mucho dolor cuando fue traicionado al sufrir una infidelidad, y también reconoce haber infligido el mismo dolor en otra pareja mucho tiempo después, lo cual podría hablar de que no logró construir una relación empática basada en sus experiencias previas, como para reconocer lo doloroso que es ser víctima de una infidelidad y evitar hacérselo a quien entonces su pareja, aun cuando ya habían pasado ocho años juntos y habían vivido otros eventos que él denominó como traumáticos. Más adelante, su siguiente relación estaría plagada de actos de violencia de pareja, como revisar constantemente dispositivos de comunicación en busca de señales de infidelidad, agredirse mutuamente estando alcoholizados, peleas con gritos y destrucción de objetos, etcétera. Finalmente, al lograr salir de esa relación, logra lo que en ocasiones anteriores no pudo. Además de estas relaciones previas, la relación de su madre y su padrastro formó parte de su proceso de subjetivación, además de todo su aprendizaje durante los años en los que asistió al círculo de estudios zapatista, y sobre todo, formaron parte los consejos de su red de apoyo, formada por amigos muy cercanos y mujeres que representaban modelos a seguir para él, quienes le hicieron confrontar sus actitudes violentas y reflexionar sobre ellas. Como resultado de ese proceso, Faramir se dio cuenta del daño que se hace a sí mismo y a sus parejas al adoptar estas actitudes violentas, por ello es que afirma que todos los días elige no ser esa persona que alguna vez fue.

Este proceso de reflexión y cambio, responde a lo que, de acuerdo con Hooks (2020), es un fenómeno muy común, en el que muchos hombres que aparentemente “ganan” en términos patriarcales, es decir, se alinean con los comportamientos y actitudes esperados de su género, en realidad “pierden” en términos de calidad de vida, ya que pierden el amor que podrían dar y recibir, así como las conexiones significativas con otras personas:

“Los hombres que respaldan el patriarcado descubrieron en el camino que la promesa patriarcal de poder y dominio no es fácil de cumplir, y en los raros casos en que se cumple, los hombres se encuentran emocionalmente vacíos. La hombría patriarcal que se supone que debía satisfacerlos no lo hace. Y cuando surge esa conciencia, la mayoría de los hombres patriarcales están aislados y alienados, no pueden volver

atrás y reclamar una felicidad o alegría anteriores, ni pueden seguir adelante. Para seguir adelante tendrían que repudiar el pensamiento patriarcal” (hooks 2020:76).

Afortunadamente, Faramir sí logra repudiar el pensamiento patriarcal, gracias a que sus procesos de subjetivación lo llevaron a la certeza de que es mucho más beneficioso para él y sus seres queridos no replicar comportamientos violentos, con lo cual ha obtenido grandes ganancias, ya que en el presente describe su relación con su esposa como “llena de amor y tranquilidad” y su relación con sus dos hijas como indispensable en su vida, ya que afirma solo sentirse completamente pleno cuando está con ellas. Asimismo, después de pasar una relación en la que eran protagonistas los celos profesionales por los avances de su pareja, ahora es feliz teniendo un trabajo de medio tiempo en una clínica rural para poder ser el principal cuidador de sus hijas mientras su esposa se dedica de lleno a sus estudios de doctorado, y aunque la voz patriarcal sigue haciéndose presente a través de los reclamos y el desdén de su madre, quien desaprueba su estilo de vida y expresa resentimiento hacia su pareja por estar más preparada que él, Faramir sabe que el pensamiento patriarcal solo le trae vacío y sufrimiento, por lo que, como él mismo lo dice, todos los días elige no ser violento, y de esta forma es feliz siendo la mejor versión de sí mismo.

Este capítulo ha implicado concebir a la violencia desde muchas particularidades y aristas, ya que se manifiesta en los testimonios de mis entrevistados de forma que incluso cuando ellos no la vivieron ni la atestiguaron, sigue siendo significativa en sus vidas, dejando reflexiones que ellos llevan a su cotidianidad.

Entre las muchas y variadas reflexiones que nacen a partir de estas experiencias, sobre todo cuando hablamos de la violencia experimentada por hombres, resulta de especial interés para los estudios de masculinidades cuestionar si existen hombres que normalizan, legitiman y repiten la violencia al encontrarse en una posición de poder, espacio en donde tienen la oportunidad de ejercer dominación violenta, o si al contrario, si reflexionan, sanan y rompen ciclos de violencia, o si existe otra amplia gama de reconocimientos y aprendizajes de la experiencia violenta.

Precisamente porque la violencia se manifiesta y nos marca de muchas formas, es que elegí catalogar todas las narraciones que me compartieron para dividirla en secciones de reflexión. La primera sección se denomina “violencia narrada” ya que muchos de mis colaboradores me compartieron que sus familiares más cercanos les contaban historias de maltrato y abuso, las cuales

los marcaron profundamente y los ayudaron a empatizar más con ellos. La segunda sección se denomina “violencia atestiguada”, y recaba los eventos en los que ellos estuvieron presentes al momento que una persona cercana fue agredida de alguna manera. Esto podría ser un episodio aislado o ser parte de su cotidianidad, y también se hace énfasis en la serie de reflexiones que derivaron de la construcción de empatía con la persona que estaba sufriendo el acto violento. La tercera sección de este capítulo se denomina “violencia vivida” (Scheper-Huges y Bourgoise, 2004) y abarca todos los eventos que ellos experimentaron de primera mano, desde abusos de parte de algún jefe o superior en ambientes laborales, pasando por la discriminación racista, homofóbica o por condición de discapacidad, hasta violencia psicológica y física de parte de progenitores o exparejas. Finalmente, la cuarta sección de este capítulo se denomina “violencia ejercida” y aborda las anécdotas en la que mis entrevistados reconocen haber ejercido alguna forma de violencia, especialmente con sus exparejas, y lo que aprendieron de esos episodios para no repetirlos en el presente.

# Capítulo V: Movimientos y organizaciones sociales en Chiapas: Las militancias como campo de producción de subjetividades

*“Según maduran nuestras luchas, producen nuevas ideas, nuevas preguntas, nuevos territorios en los que involucrarse en la búsqueda de libertad”.*  
Angela Davis (2016:27).

Este capítulo ha resultado casi por accidente en uno de los pilares de investigación, ya que, aunque mi intención siempre fue la de tomar en cuenta a Chiapas como una de las particularidades en las narraciones de vida de mis entrevistados, nunca me imaginé que el estado terminaría siendo uno de los grandes protagonistas de sus historias -y por consiguiente, de esta tesis-, debido a que su historia, sus luchas, sus militancias, sus desigualdades, sus inquietudes, y sus levantamientos a favor del bien común, nos han atravesado a todas las personas que nacimos aquí, de alguna manera u otra. A continuación, rescato testimonios de mis colaboradores en las que ellos resaltan cómo su participación en organizaciones religiosas chiapanecas, en movimientos sociales, en la militancia feminista, o en general su convivencia con comunidades que de alguna manera viven procesos de marginalización, marcaron un parteaguas en la manera en la que ellos conciben su masculinidad.

## Organizaciones religiosas

### Gandalf

*Bueno entonces mi mamá y mis tíos en un acuerdo medio sigiloso, tomaron la decisión de qué debía ir con ellos para que buscáramos ayuda profesional, a la casa de ellos, sabia decisión de*

*ellos, según pues, y el pastor accedió a hablar conmigo. Pero para desfortuna de todos ellos, el pastor hizo todo lo contrario a lo que ellos querían. Primero me dijo “bueno vamos a platicar un poco, primero quiero saber cómo te llamas” “Me llamo Gandalf” él me dice “te llamas igual que mi hijo ¿Qué edad tienes?” y le digo “19” “igual que mi hijo”, Dice “quiero saber por qué has venido aquí, porque a mí no me han explicado nada, solamente que tienes un problema” “Pues sucede esto y esto”. Y me dijo “la persona que te trajo aquí creo que no sabe que yo además de ser pastor soy doctor en psicología, ¿Quién fue?” “Fue mi tía” “Pues quiero que sepas que yo lo lamento, es muy triste, no tendrías por qué estar aquí sufriendo y lamentándote, porque Dios te ama tal y como eres, eso no debe de quedar a cuestión de nadie, mucho menos de tu mamá. En segundo lugar, lo lamento tanto porque vives en este país y estás rodeado de estúpidos, incluida tu familia” dice “espero que no te haya traído un hombre” “No” “qué bueno, menos mal porque los hombres de este país son los cerdos, también en mi país, pero aquí más. No estás enfermo y yo no puedo curarte, y Dios no tiene por qué curarte, Dios te acepta y te ama tal y como eres. Si tú decidieras cambiar, sería distinto, pero mientras no sea así, qué te puedo decir, puedo orar por ti y puedo decirle a tu mamá que lamento que te haga esto”. Después de que hablé conmigo él escribió un texto para que mi mamá lo leyera, y ella empezó a llorar y me dijo: “sí, me lo escribió a mí”. A raíz de ese encuentro volví a la casa, estuve fuera casi dos semanas. Ese hombre me hizo mucho bien, esas palabras hasta el día de hoy me persiguen, por eso es que a pesar de todo y etc. y pese a todo y por todo, yo soy creyente.*

Desde el inicio de su narración, Gandalf hizo énfasis en los distintos papeles que han jugado las organizaciones religiosas en su vida. Específicamente, relaciona a la religión católica, profesada por su familia materna, como un espacio de incomodidad, rechazo y prácticas poco éticas, como el consumo de alcohol -en otro momento de la entrevista me relató que cuando tenía 5 años su mamá lo obligó a vestirse de pastor para la pastorela de su iglesia católica local, y estaba tan molesto, que se desvistió en frente de todos los feligreses y lanzó su disfraz al aire llorando y gritando-, lo cual no sería extraño al repasar su historia familiar con el alcoholismo y el consumo de narcóticos.

Asimismo, él hace una distinción muy clara entre su vida con su familia materna y con su familia paterna, y como parte de las reflexiones a las que llega, a partir de sus procesos de subjetivación, concluye que la afiliación religiosa es un elemento clave en las distintas dinámicas familiares. El incidente recién narrado solo aumenta esta certeza.

Gandalf fue forzado a revelar su preferencia sexual a su familia materna después de que su tía revisara sus conversaciones en su correo electrónico. Como se mencionó en el capítulo anterior,

su madre lo tomó muy mal, y cuando él volvió de una salida al cine, ella le reveló que ya estaba enterada de su orientación sexual y lo sacó de su casa. Gandalf estuvo dos semanas viviendo con tíos, primos y otros amigos, hasta que su madre lo llevó al pueblo de su familia paterna, prominentemente adventista y conservadora -vale la pena recordar que en su adolescencia él sostuvo una relación platónica con un chico del pueblo, la cual nunca se volvió romántica debido a la hipervigilancia homofóbica de su familia- con la idea de que el pastor lo “convenciera” de ser heterosexual. Sin embargo, el hecho de que el pastor le hablara con empatía y respeto acerca de cómo su sexualidad de ninguna manera lo hacía menos merecedor del amor de Dios, le hizo comprometerse aún más con su afiliación adventista, y lo posicionó en una relación más horizontal con su madre, con quien el pastor también se comunicó para convencerla de recibirlo de nuevo. Incluso, aun cuando su madre sigue profesando la religión católica, a menudo escucha los sermones del pastor a través de su canal de YouTube.

Cabe mencionar que, a partir de este evento, la relación de Gandalf con su madre mejoró significativamente. Por ejemplo, su actual esposo es recibido con mucho cariño en su casa. Sin embargo, el tema sigue siendo abordado con eufemismos, ya que su madre se refiere a su yerno como “el mejor amigo” de su hijo, por lo que sigue existiendo cierto tabú alrededor del tema de la homosexualidad.

Por otro lado, Gandalf identifica muy bien que el pastor no era un representante de las posturas de la iglesia adventista, así que sabe muy bien separarlo de lo que las y los feligreses piensan acerca de la homosexualidad, el empoderamiento femenino, los derechos humanos, entre otros temas considerados “progresistas”.

*Esas posturas las compartía en la universidad y en el colegio, incluso lo decía en el púlpito, ahora tiene un canal de YouTube, lo admiro mucho. Poco después, lo corrieron. Él trabajaba en el internado donde yo estudiaba, era profesor de teología, y lo corrieron de la escuela, lo corrieron que porque él tenía posturas como estas así de qué “oiga ¿qué pasa cuando llego con mi hijo que tiene este problema?” “El problema no es de su hijo el problema es suyo, el problema es que usted es estúpido. Ame a su hijo, procure a su hijo, abrace a su hijo, usted está matando a su hijo y ese no es el plan de Dios. ¡Ah! Y otra cosa, el pastor apoya al movimiento feminista, entonces eso le valió muchísimas críticas, cuando dijo que las mujeres debían de tener los mismos derechos que los hombres, no sólo en la iglesia sino en el hogar, y debía de haber pastoras mujeres. Entonces cuando se decidió a nivel internacional que se le dejara a las mujeres ser pastoras, bueno la mayoría votó que no, bueno pues todos eran hombres, entonces dice “la votación debió ser para dejar decidir a las mujeres”, ese día lo corrieron.*

Vale la pena destacar que otra de las razones por las que Gandalf empatiza con el pastor es por su disposición a equilibrar las relaciones de género dentro de la Iglesia Adventista, lo cual causó que fuera retirado del templo del pueblo y enviado de vuelta a Chile, de donde es originario. Su compatibilidad en cuanto a posturas políticas y sociales, así como la comprensión y aceptación del pastor con respecto a la sexualidad en general, hicieron que Gandalf lo admirara como líder de un grupo y como persona. Pero fueron sus palabras de consuelo, su coherencia y su militancia, los que hicieron que Gandalf transformara por completo su relación con la espiritualidad, con lo que produjo subjetividades a partir de elementos como: observar al pastor romper reglas coactivas de poder (Deleuze, 2015), ya que, a pesar de su relación jerárquica entre hombre “de Dios” y joven “corrompido” por la homosexualidad, es recibido con amor. Asimismo, el pastor rompe códigos constituidos del saber (Deleuze, 2015), ya que precisamente la razón por la que Gandalf es enviado con él es debido a este saber compartido que existe entre su madre y sus tíos, el cual dicta que la homosexualidad es indeseada, pecaminosa, peligrosa o indigna, que puede y debe ser “borrada” con apoyo de alguna institución religiosa, o que la homosexualidad es el resultado de alguna “falta” de cercanía a la espiritualidad.

Otro de los elementos importantes en su producción de subjetividades es su experiencia previa en la secundaria de su pueblo, en donde fue testigo de las situaciones de marginación en las que vivían algunos de sus compañeros de grupo y pudo empatizar con ellos, con lo que construyó una fuerte convicción a alzar la voz contra las desigualdades e injusticias en su comunidad. Gracias a esa convicción tuvo también la capacidad de acercarse a la Biblia con ojos críticos, para darse cuenta de que esas mismas luchas por la equidad existen en dichos textos, con lo que su espiritualidad se afianzó.

Gracias a estos procesos de subjetivación, Gandalf se considera en el presente una persona profundamente religiosa, incluso en otro momento me compartió que él lee la Biblia todas las noches antes de dormir. Pero sabe también que existen enormes defectos en su organización religiosa, incluso sabe que él sería rechazado por otras y otros creyentes si se supiera su homosexualidad, pero sus reflexiones están completamente alejadas de la culpa, gracias a la certeza de que Dios lo ama exactamente como es; de que la Biblia ha sido manipulada por intereses humanos para rechazar a las otredades, cuando en realidad pregona la revolución y la lucha por

los derechos de las comunidades marginadas; y de que su afiliación religiosa en realidad lo anima a luchar por quienes lo necesitan.

*Lo ideal habría sido que yo dijera “¿Por qué chingados voy a estar en un lugar donde me rechazan esta bola de mierdas culeros?” Sepulcros blanqueados, como dice el evangelio, pero la verdad es que la iglesia no se funda en ellos, no, la iglesia, la fe cristiana se funda en otra cosa, que es la naturaleza, la persona de Cristo, y Cristo-Jesús no, no era como los pastores de ahora de “primero cúrate y luego ven” la Biblia dice que Jesús se reunía con los pecadores y los pobres, pero no pobre como nosotros entendemos, que es gente de escasos recursos, y en hebreo y griego tiene una connotación distinta, no se trata de alguien pobre en términos necesariamente materiales, que también, sino gente que ha caído en una degradación de su persona tan profunda que ya no se le puede considerar digna de entrar en el círculo social, así que Jesús donde te dice que se reunía, estamos hablando de prostitutas, homosexuales, asesinos, soldados, afeminados, borrachos, enfermos de lepra, esa es la verdadera cristiandad, que eso es ser cristiano, pues las palabras que me dijo ese hombre, eso es lo que debe de hacer un verdadero cristiano.*

Cabe destacar que, a partir de su acercamiento con el pastor, Gandalf se decidió a revisar con mayor minuciosidad la Biblia, y ha podido hacer sus propias interpretaciones de la misma, por lo que se siente seguro de expresarse con reprobación hacia las personas que ya sabe que lo rechazarían por su homosexualidad, debido a que considera que ellos no representan los valores que, de acuerdo con su interpretación de la Biblia, predicaba Jesús. Su interpretación resulta de lo más pertinente, ya que cuestiona postura de las y los feligreses que argumentan que la Biblia debe ser vista como una serie de “reglas” que deben seguirse al pie de la letra para “ganarse” el amor de Dios. En cambio, podríamos afirmar que Gandalf forma parte de esas personas creyentes que no consideran las enseñanzas de la Biblia como un conjunto de mandatos a obedecer -y por lo tanto, al ser homosexual, él no estaría desobedeciendo regla alguna que lo haga poco merecedor del amor de Dios-, sino como una serie de relatos sobre personas que hicieron cosas buenas por su comunidad, y afirmaron haberlas hecho en nombre de Dios, incluido Jesús. Al mismo tiempo, es interesante notar que Gandalf se considera a sí mismo como parte de un grupo que vive procesos de marginalización, al asegurar que Jesús elegía la compañía de personas que “han caído en una degradación tan profunda que ya no se les puede considerar dignas”, e incluye a las personas homosexuales en su listado de ejemplos. Por lo tanto, sabe separar su relación espiritual con Jesús de las acciones o creencias de otros feligreses de la religión adventista.



A continuación, me gustaría retomar una narración completamente contrastante a la de Gandalf, la de Radagast, quien considera a la religión organizada un espacio en el que nunca encontrará acompañamiento espiritual, aunque la misma haya sido la clave para que la calidad de vida de su familia mejorara considerablemente. En el siguiente extracto, Radagast habla de los problemas de ira de su padre, y de cómo con el paso del tiempo ha logrado cambiar considerablemente.

## **Radagast**

*De hecho hubieron varias etapas en las que mi papá cambió, la primera en la que cambió muchísimo fue cuando yo me accidenté, yo tenía 12 años. Mi mamá también cambió mucho, porque cuando yo estaba en el hospital llegó un pastor y le dio muchas fuerzas, muchas fuerzas que necesitaba en ese momento, se volvió totalmente evangélica 100%. Nunca había sido nada religiosa, antes mi mamá era así de que usaba jeans, se hacía base en el cabello, le encantaba usar joyería, oro, collares, y así y después de eso se quedó 100% metida en la religión, siempre usa falda, nunca usa pantalón, no se pinta para nada, usa cero joyería, así cero, cero, cambió totalmente su forma de ser. Curiosamente la religión cambió a mi mamá pero también la empoderó mucho, porque ella... antes cuando mis papás se peleaban, ella era sumisa, ella se sentía culpable cuando se enojaba mi papá porque ella lo hacía enojar, pero después le empezó a decir “es que el pastor nos dice que nosotras tenemos mucho valor como mujeres” y que blablablá, entonces ella se le plantó a mi papá, llegó a amenazarlo de qué se iba a separar de él, que ya no podía soportar más, porque ella tenía derecho a ser libre y muchas cosas. Y a pesar del carácter de mi papá, él ama mucho a mi mamá, entonces la idea de perderla, como que cambió algo en su mente, y él cambió mucho más activamente, ahí sí cambió drásticamente. Después de que le dieron ese ultimátum se volvió más susceptible a lo que mi mamá le contaba de la iglesia, y ese cambio hizo que casi casi se uniera a la religión, aunque pudo más su personalidad, porque como que al final sentía que lo iban a hacer como una persona más débil de carácter.*

De lo primero que resalta en este relato es la enorme similitud que la experiencia de la madre de Radagast tiene con la experiencia de Gandalf, ya que ambos encontraron un espacio de liberación y empoderamiento en un espacio religioso. Ambos relatos hablan de un fenómeno en el que, dentro de una institución que es conocida por ser opresiva, como una iglesia cristiana o adventista, ocurren actos de empoderamiento y de liberación, lo cual resulta en dos ejemplos de la serie de negociaciones y concesiones que pueden ocurrir incluso en aparentes contradicciones a partir de la producción de subjetividades de las personas, en este caso, de la madre de Radagast.

La dictaminación de un código de vestimenta dentro de ciertas organizaciones religiosas es una práctica común, la cual además ha sido convergente con el control de las mujeres, ya que específicamente su vestimenta ha sido vista como un reflejo de su capacidad de obediencia, sumisión o de su alineamiento con estereotipos de género. De acuerdo con Riegel (1963) la reforma de la vestimenta de las mujeres fue uno de los puntos clave del movimiento sufragista de las mujeres en el Siglo XIX, ya que en ese entonces la ropa estaba diseñada para remarcar polarmente la diferencia entre hombres y mujeres. En las mujeres era considerado de mal gusto -o en muchos casos hasta penalizado- el uso de pantalones, y en cambio, se incentivaba el uso de faldones o vestidos entallados, ropa que estaba diseñada especialmente para resaltar ciertas características del cuerpo de las mujeres que resultaban atractivas para los hombres, y dejaba de lado por completo su movilidad, comodidad, o su capacidad de hacer trabajo físico fuera de las labores del hogar. Por lo tanto, las mujeres que formaron parte del movimiento sufragista consideraron también que la reforma del vestuario de las mujeres lograría transformar por completo su posición en la sociedad, ya que las haría conscientes de su capacidad de trabajar y de ganar su propio dinero, y con ello podrían elegir una pareja desde la satisfacción de sus propias expectativas, en lugar de desde la necesidad de alguien que las mantenga.

En contraste, recalca Riegel (1963), los grupos conservadores afirmaban que dicha reforma haría que las mujeres perdieran su “misterio” y “atractivo”, las haría similares a los hombres, en lugar de contrastantes -diferencia que de acuerdo con Bederman (1995) era considerada señal de una verdadera “civilización”-, y por lo tanto, se destruiría el concepto de familia. Como se mencionó antes, esta serie de creencias era también reforzada por instituciones como la religión organizada. De acuerdo con un estatuto enviado por Amnistía Internacional a la Comisión de las Naciones Unidas sobre la Situación de las Mujeres (2010), las normas asociadas a los códigos de vestimenta alineados con estereotipos de género las impactan con mayor fuerza, ya que se les considera como objetos perteneciente a una comunidad, y por lo tanto símbolos de los valores de la misma: “Los códigos de vestimenta pueden ser la manifestación de actitudes discriminatorias, y reflejan el deseo de controlar la sexualidad y autonomía corporal de las mujeres” (2010:2)

Por lo tanto, el cambio abrupto de vestimenta en la madre de Radagast no podía ser tomado a la ligera, ya que las prendas que utilizaba antes de su incursión al cristianismo, como pantalones de mezclilla o joyería, podrían ser consideradas como “contemporáneas”, y en cambio las faldas largas, blusas hasta el cuello, o la renuncia al maquillaje, son característicos de la coerción que las

instituciones religiosas a menudo imponen en las mujeres para promover valores como la modestia, la castidad y la pureza.

Sin embargo, es en ese mismo espacio religioso en el que logra desprenderse de ciertas ideas patriarcales, como la sentir que es su deber soportar los maltratos físicos y psicológicos de su esposo porque los mismos tienen una justificación válida -tomando en cuenta lo que mencionó Radagast acerca de que su madre se culpaba a sí misma cuando su padre la golpeaba-, en el que también incurre en prácticas que muy fácilmente podrían ser consideradas opresivas, como ocultar su cuerpo todo lo posible y no utilizar ningún objeto que implique un “incentivo” a su belleza o su vanidad, todo esto, características que la iglesia cristiana considera propias de una mujer virtuosa y cercana a Dios.

En este punto vale la pena retomar la propuesta de Castro-Gómez (2007). Como mencioné en el capítulo 1, este autor afirma que las grandes instituciones, como las religiosas, gubernamentales, o los grandes sistemas de creencias (como el sistema patriarcal) son estructuras que no se encuentran una por encima de otra, es decir, no ejercen presión jerárquica sobre las personas, sino que ejercen cierto grado de influencia en las decisiones diarias de cada una, influencia que cambia con las circunstancias. De esta manera, no es posible que alguno de los grandes sistemas se integre por completo en una persona (es decir, no es posible hablar de una persona completamente machista, o completamente alineada a alguna religión organizada), y por lo mismo, no podemos hablar de un momento “clave” en el que una persona se “libera” por completo de cualquier opresión. En el caso de la madre de Radagast, todo parece indicar que ella, de manera heterárquica, negocia con las enseñanzas de la iglesia cristiana y retoma en su cotidianidad las que están más alineadas con ella, aunque para los demás parezcan enseñanzas contradictorias, ya que, aunque se supone que su vestimenta debe representar sumisión, sus acciones demuestran empoderamiento ante el maltrato de su esposo.

Vale la pena recalcar que en el caso específico de las narrativas de Radagast y Gandalf, sí es muy claro que existe cierto punto de quiebre en sus vidas motivado por una organización religiosa. En el caso de Gandalf, existe una enorme contradicción en el hecho de que una persona representante de la iglesia adventista, organización caracterizada por su sexismo y homofobia, lo recibiera con los brazos abiertos y le asegurara que su orientación sexual no era de ninguna manera impedimento para tener una relación con Dios. Al mismo tiempo, estas ideas harían que el mismo pastor fuera rechazado por sus feligreses en el futuro, pero sí logró que Gandalf construyera de forma

heterárquica, es decir, haciendo negociaciones en su propio proceso de subjetivación, su relación con una religión, con la que hasta el presente se siente completamente identificado.

Asimismo, la madre de Radagast hace negociaciones similares al momento de su incursión a la religión cristiana, ya que por un lado, abraza por completo los mandatos de modestia que propone su congregación y deja atrás vestimentas como los pantalones, ya que, como se mencionó con anterioridad, estas prendas representan para la iglesia “neutralidad” entre ambos géneros, es decir, un rechazo a los roles asignados a cada género, y significan una mayor capacidad en las mujeres de moverse libremente. Sin embargo, esa misma organización religiosa le dio las herramientas psicológicas y emocionales para defenderse de la violencia ejercida por su esposo, por lo que en esas circunstancias específicas, dos acciones al parecer contradictorias, como adoptar un código de vestimenta restrictivo y empoderarse ante la violencia ejercida en su contra, tienen sentido desde el proceso de subjetivación de la madre de Radagast, con resultados que resultaron beneficiosos para ella, ya que logró sobrellevar el accidente de Radagast y eliminar la violencia física de su vida.

Otro aspecto interesante es que Radagast aún considera que la religión cristiana definitivamente no es un lugar adecuado para él. En el transcurso de las entrevistas no salió a la luz algún indicio de que él tuviera alguna práctica espiritual, pero sí se expresó negativamente de algunas posturas de sus padres, y considera que las mismas son enseñadas y fomentadas por la iglesia. En el siguiente extracto, Radagast habla de la reticencia de su padre a participar en actividades de la iglesia cristiana.

*Siento que si se uniera a la iglesia sería algo bueno para él, porque los dos son extremadamente conservadores y también son machistas los dos, entonces no le podría afectar para peor. Es muy extraño porque hubo un tiempo en el que mi mamá estuvo tan metida en eso, que nos metió a todos sus hijos, pues a mí me obligó a ir a muchas de esas reuniones de la iglesia, me obligó a ir a la iglesia como tal por mucho tiempo, y hasta hace unos años todavía siguió intentándolo, hasta que tuve que hablar con ella y decirle que definitivamente la forma de pensar y la ideología y la doctrina de la iglesia es totalmente contrario a lo que yo quiero en mi vida. Esa vez ella lloró, se sintió triste, decepcionada, pero pues al final lo aceptó. La verdad es que el pastor es una persona extremadamente carismática, o sea el pastor es extremadamente carismático y apoya mucho a la gente de su iglesia económicamente, y cualquier problema los va a visitar, o sea siento que es una persona muy política, yo creo que en parte sí se preocupa por sus feligreses.*

Cabe destacar que la historia de Radagast en relación con la religión organizada es muy distinta a la de Gandalf, especialmente porque Gandalf encontró estabilidad, cariño y tranquilidad en su vida a inicios de su adolescencia, cuando se mudó al pueblo en donde casi todos los habitantes son adventistas. Pocos años después tendría el encuentro con el pastor que lo ayudaría a conciliar su orientación sexual con su fe, por lo que él se considera un entusiasta miembro de su congregación. En contraste, Radagast relaciona la religión organizada con homofobia y violencia, ya que sus experiencias previas incluyen a una persona cercana a su vida que fue forzada a terapias de conversión católicas -esa historia es narrada en el capítulo 2-, y tiene amplio conocimiento acerca de los actos violentos cometidos hacia la comunidad LGBTTTIQ de parte de personas fundamentalistas. Incluso, aun cuando empatiza con el proceso de empoderamiento de su madre, sabe que él no será de ninguna manera bienvenido en su iglesia, por lo que considera que la religión cristiana no está alineada con sus valores, ya que sigue viéndola como un espacio de represión, conservadurismo y rechazo.

Otro aspecto importante a considerar es que Radagast no ha podido experimentar un espacio de aceptación hacia su orientación sexual dentro de alguna organización religiosa, como sí le ocurrió a Gandalf, aunque reconoce que el pastor de la iglesia de su madre sí es muy buen líder y se preocupa honestamente por sus feligreses. Asimismo, su postura también está construida desde el hecho de que, según lo que me compartió durante una de las sesiones, antes de su accidente su familia nunca había sido devota a ninguna religión, ni le fueron inculcados rezos o ningún otro tipo de ritual, lo cual hizo que la integración de su madre a la iglesia cristiana fuera aún más impactante para él.

Finalmente, parte de sus reflexiones sobre las prácticas religiosas de su madre lo llevan a reconocer el mismo conservadurismo, la misoginia y la homofobia que sus padres comparten, los cuales, de acuerdo con su análisis, los hace congeniar a la perfección con un espacio religioso, creencia que refuerza aún más su reticencia a las religiones organizadas. Por lo tanto, él no considera que existe una relación jerárquica entre la iglesia cristiana y sus padres, es decir, no piensa que la iglesia les impone creencias misóginas y homofóbicas, pero sí piensa que ambos se retroalimentan horizontalmente, aunque con sus concesiones individuales, ya que la violencia de su padre hacia su madre se ha reducido cada vez más, precisamente gracias a las enseñanzas de la iglesia.

En esta primera parte del apartado dedicado a las organizaciones religiosas, me propuse hacer un recorrido paralelo entre las experiencias de Gandalf y Radagast, debido a que en ambos casos

existe un ejercicio de pertenencia a una religión que dentro de sus circunstancias específicas forma parte de sus procesos de subjetivación al momento de tomar decisiones en su cotidianidad, las cuales se alejan de lo que podría considerarse hegemónicamente masculino. En la segunda parte de este apartado, rescato los testimonios de Elrond y Theoden, los cuales son distintos, principalmente en el sentido de su pertenencia a una iglesia, ya que en el caso de Elrond, él no se considera practicante del catolicismo, pero en su momento sí se benefició y aprendió del trabajo que organizaciones católicas llevaron a cabo en su entorno, con lo cual tuvo más elementos en sus procesos de subjetivación para la configuración y reconfiguración de su subjetividad masculina. En contraste, Théoden considera su fe católica como uno de los grandes pilares de su vida, aunque observa los momentos y circunstancias en los que las mujeres sufren discriminación dentro de su congregación, y vive con conflicto y tristeza dichas prácticas. A continuación, se cita un fragmento del testimonio de Elrond acerca de su relación con el catolicismo.

### **Elrond**

*Don Samuel te decía "bueno, hay que ser humilde, pero ser humilde tampoco es ser dejado, o sea, entonces tienes que ser muy fuerte, tienes que creer mucho en la justicia, en la paz, para lograrla" pues, un lavado de coco ahí de don Samuel. Sí, don Samuel era bien chingón. Yo apenas tenía 17 años cuando entré a la iglesia católica por una de mis crisis existenciales. La iglesia católica en ese tiempo, tenía toda una filosofía, no como la de ahora, que es como muy conservadora. Y, en ese tiempo pues estaba don Samuel. Entonces era así como entrar, pero a la lucha social, ¿no? Así como "¡Pum!" ¿No? Y sí, eso sí me apasionó mucho. Cuando estaba con los refugiados, yo estaba más como formándome, yo era muy bueno como pedagogo, porque me había formado muchos años, de práctica en el campo, con la gente indígena, campesina y bueno, primero fue como S, que ese sí estaba mucho más formado, me decía "bueno, hagamos un taller de género". Porque, nosotros formábamos a los promotores de educación, de todos los campamentos de refugiados, que eran como 200, 300. Y entonces, empezamos a dar cursos a los promotores, de pedagogía con enfoque de género.*

Como se menciona en el capítulo 1, la influencia del entonces obispo Samuel Ruiz en sus feligreses, en las y los chiapanecos, y en miles de personas refugiadas que de alguna manera se beneficiaron de sus proyectos, sigue estando presente en la actualidad. En el caso de Elrond, su acercamiento a la iglesia católica se dio a los 17 años, cuando buscaba alguna forma de guía

espiritual para enfrentar una crisis en su adolescencia. Sin embargo, él no se considera una persona devota del catolicismo -de hecho, el tema de su espiritualidad nunca es tocado durante las sesiones de entrevista-, ya que su trabajo en el grupo de jóvenes no se enfocó en el desarrollo de la fe católica, sino en el desarrollo de la capacidad de empatía y el sentido de la ayuda a quienes lo necesiten, aprendizaje que él lleva consigo hasta el presente.

Un detalle que vale la pena notar es la expresión que Elrond usa para referirse al proceso de concientización que el obispo llevó a cabo con sus feligreses y colaboradores -o en su caso específico, con el grupo de jóvenes al que pertenecía-, el cual denomina “lavado de coco”. Esta expresión, coloquialmente utilizada para referirse a la labor de convencimiento de una persona otra, denota en este caso que Elrond considera que ese tiempo con el obispo fue una especie de “despertar” hacia las enormes necesidades de otras y otros miembros de su comunidad, y tomó conciencia sobre la responsabilidad que él y otros jóvenes tienen hacia sus semejantes. Esta anécdota, y lo que significó para el futuro de Elrond, representa lo que Johnson-Hanks (2002) denomina “coyuntura vital”, es decir, un momento en la vida de una persona en el que un recorrido aparentemente establecido hacia un futuro es irrumpido por un evento que cuestiona todo lo que la persona creía dado, y elige un curso a partir de su producción de subjetividades, por lo que esta elección se basa en sus experiencias previas, su agencia, sus códigos constituidos de saber.

En este caso, Elrond sintió en la influencia de Don Samuel una nueva forma de vivir, y utilizó los conocimientos y la experiencia que ya tenía en pedagogía para entrar de lleno al trabajo con esa congregación de la iglesia católica, espacio en donde además conoció con mucha más profundidad el trabajo con perspectiva de género de la mano de otro hombre, un joven italiano que estaba en Chiapas como parte de la congregación para trabajar con refugiados. Este trabajo definiría su futuro, ya que hasta el presente se encuentra involucrado en las organizaciones a favor de masculinidades no violentas. Sin embargo, esta coyuntura vital no cambió sus inclinaciones espirituales, ya que en ningún momento de la conversación habló de sentir devoción hacia el catolicismo o de participar en rituales de la iglesia católica. Incluso, en otro momento de la conversación habló de haber vivido con su pareja durante varios años, y el casamiento católico nunca se mencionó.

Este es un muy interesante contraste, ya que, a diferencia de Gandalf, Elrond no relaciona las causas sociales y su compromiso con su comunidad con el ejercicio de la religión, y a su vez,

tampoco la ve como un espacio de opresión y rechazo, ni es una práctica con la que de alguna manera tiene que lidiar hasta el presente, como en el caso de Radagast. En su caso, su acercamiento a la religión católica a modo de consuelo espiritual se convirtió en una convicción por ayudar a comunidades marginadas, aunque en el presente no relaciona a la iglesia con este trabajo, ya que afirma que en aquel entonces los movimientos eclesiásticos eran revolucionarios, y en el presente han vuelto al conservadurismo.

Otro de los participantes que también ha tenido experiencias relacionadas con el catolicismo es Théoden, quien se considera profundamente creyente y participa activamente en rituales católicos. Debido a que él vive en una comunidad de Los Altos de Chiapas, yo viajé hasta su clínica/casa para llevar a cabo las entrevistas, y ahí observé que muchos espacios en su hogar están dedicados a imágenes o altares de la Virgen de Guadalupe. Asimismo, en el siguiente fragmento, relata cómo su fe a la virgen lo lleva a una coyuntura vital que cambiaría el curso de su vida, ya que, a los 19 años, aceptó mudarse a la Ciudad de México para dedicarse a ser aprendiz de un médico herbolario, de quien aprendería la labor que hasta el día de hoy ejerce, aunque a costa de años de maltrato y violencia:

### **Théoden**

*Yo soy católico, entonces yo escuchaba mucho, yo adoraba y tengo mucha fe de la virgencita de Guadalupe, se hablaba mucho del aparecimiento del Tepeyac y entonces le digo al médico “¿Dónde me vas a llevar este lugar al D.F.? ¿A dónde está la Basílica de Guadalupe?” “Sí”. Yo no pensé ir por la medicina, yo pensé ir por la virgencita, ya voy a estar cerca ahí, entonces voy a ir a conocerla ¿No? pero como ya me amarró y me dice “Bueno, nos vamos pero por cinco años, y de ahí ya te vienes preparado, vienes a trabajar para tu pueblo” y le digo “sí” yo no, ni siquiera pensé por el año, yo dije “vamos” para estar en D.F. y pues conocer a la Virgencita. Y así creo que pasó un año hasta que fui a ver a la virgencita, entonces pues sí, y creo que sólo una vez de los dos años que fui, una vez me llevó, entonces, pero ya con eso me conformé, y tengo mucha confianza en ella, igual como que le planteé muchas cosas ¿No? y que me dejara y que me ayudara y que me diera más la fuerza, y que aguantar a todo lo que me hacía el médico.*

De acuerdo con su relato, fue su fe y su convicción, por conocer la Basílica de Guadalupe, que lo empujaron a aceptar una estancia de aprendizaje con el médico, y en los dos años que duró su estancia, también fue su fe la que le ayudó a soportar los maltratos para dedicarse de lleno a su



formación. Él le adjudica todos sus éxitos a la Virgen, ya que, al momento en el que llegó esa coyuntura vital, la de formarse como médico herbolario o quedarse en su comunidad en otras labores, él eligió con base en su fe, y esa elección cambiaría el resto de su vida. Incluso le adjudica a la virgen de Guadalupe el haber encontrado a L, su esposa, ya que él nos compartió que en sus años de soltero, él le rezaba con devoción a la virgen para que le ayudara a encontrar a una mujer que lo entendiera y lo apoyara en su sueño de poner una clínica rural, y cuando conoció a L, su actual esposa, desde el principio le expresó que lo apoyaría incondicionalmente, hasta el punto de que ella pasó un año estudiando como partera, y de esta manera ambos el día de hoy se encargan de la clínica.

Aun así, después de sus años de aprendizaje en la comunidad zapatista, él está consciente de que su inclinación espiritual se opone por completo a su convicción de llevar una vida en igualdad con su esposa y con todas las mujeres a su alrededor, ya que, cuando le preguntamos si de alguna manera su religión ha influido en su trabajo de equidad, él respondió apesadumbrado que no, al contrario, ya que muchas veces es testigo de cómo en su iglesia católica local, las mujeres son relegadas a las labores domésticas, y constantemente se les enseña que la sumisión a sus esposos o sus padres es la mejor manera de agradar a Dios. Théoden expresó que le pesaba terriblemente ver injusticias en su iglesia, y se siente conflictuado por seguir practicando la religión católica, pero su fe en la Virgen de Guadalupe permanece inamovible, y considera que su trabajo de concientización en su clínica compensa las injusticias que observa en su iglesia local.

Finalmente, algo que el relato de Théoden tiene en común con los anteriores, es esta relación llena de concesiones y contradicciones con la religión. En el caso de Gandalf, la historia es similar a la de Théoden, ya que su fe se mantiene firme y ambos se consideran profundamente creyentes a pesar de constantemente atestiguar las injusticias que ocurren en sus respectivas comunidades eclesiásticas. Asimismo, ambos tienen una relación mucho más reflexiva y horizontal con su religión, por lo que construyen relaciones únicas e individuales con la misma, y alzan la voz a su manera en contra de la discriminación.

En contraste, para Radagast y Elrond la religión sigue siendo primordialmente un espacio de opresión, en el que reconocen el “conservadurismo” y la tendencia a juzgar a las personas, aunque Radagast siente con mucha más firmeza este rechazo debido a que sabe que su orientación sexual lo haría ser mal recibido en la iglesia cristiana. Sin embargo, ambos reconocen que las

organizaciones religiosas les han dado coyunturas vitales que de alguna manera cambiaron sus vidas. En el caso de Radagast, el hecho de que su madre eligiera empoderarse a partir de su incursión a la religión cristiana para ponerle un alto a la violencia de su padre, fue la coyuntura vital que cambiaría la vida de todos en su hogar, aunque reconoce que el camino de su padre aún es largo y que en su caso sí es necesaria una vida espiritual. En el caso de Elrond, su trabajo en el grupo de jóvenes católicos y su subsecuente convivencia con el entonces obispo Samuel Ruiz fueron la coyuntura vital que lo llevaría a concientizarse sobre la necesidad de trabajar en común para mejorar la vida de comunidades marginadas, labor en la que se encuentra hasta el presente.

Finalmente, podría afirmarse que todos estos eventos fueron integrados por ellos en una serie de procesos de subjetivación en las que estuvieron involucradas, como primer gran elemento, sus experiencias previas. En el caso de Gandalf, su adolescencia en el pueblo, donde toda la comunidad era adventista, y él se sintió aceptado y tranquilo, en contraste con su vida a lado de su familia católica. En el caso de Radagast, toda su infancia habiendo atestiguado la violencia que vivía su madre de parte de su padre. En el caso de Elrond, el momento en el que el grupo de jóvenes católicos estuvo para él cuando lo necesitaba, y en el caso de Théoden, las enseñanzas de su familia católica durante su infancia y adolescencia.

Como segundo gran elemento en sus procesos de subjetivación se encuentra su observación crítica de la realidad, ya que todos demuestran suficiente reflexión y discernimiento como para reconocer tanto los espacios de empoderamiento y liberación dentro de las organizaciones religiosas como los de opresión y discriminación, y ellos eligen de forma heterárquica (Castro-Gómez, 2017) cuáles aspectos de esas organizaciones conservar en sus vidas y cuáles aspectos rechazar, para así construir una relación personal (o ninguna relación) con la espiritualidad. Finalmente, el tercer gran elemento en sus procesos de subjetivación es su empatía ante las injusticias sociales, aprendidas en distintas circunstancias, pero que resultan en un ferviente compromiso por mejorar las condiciones de vida de sus comunidades, por lo que todos toman lo que han aprendido, bueno o malo, de las organizaciones religiosas, para llevar una vida con miras a un mundo más equitativo y justo. Como resultado de estos procesos de subjetivación, ellos construyen en la cotidianidad una relación única con la espiritualidad, fuera de lo que las iglesias “impongan” u “ordenen”.

## Zapatismo

### Théoden

*Mi papá maltrataba a mi mamá, y cuando entró a formar parte del grupo de la salud, yo tenía como 10 años más o menos, entonces ya empecé a ver un poco el cambio de mi papá (sic) y me decía “no, tus uñas, que esto que no sé qué” y dice “no, pues checa tus hermanitos, cortarles las uñas” entonces empecé a ver ya cambios ahí como que “tanto hombre y mujer tenemos el mismo derecho”, entonces sí decía “cuando tu hermana va a ir a trabajar al campo, pero también los va a ir apoyar, pero regresan y tienen que ayudar a moler el nixtamal, a mantener los pollitos, el puerco” entonces como que ya nos compartía el trabajo igual, tanto lo que se hace en la cocina como lo que se hace en el campo, entonces es parejo ¿No?*

Debido a su corta edad, Théoden no estuvo involucrado desde el principio con el movimiento zapatista, aunque sí tuvo las herramientas emocionales para empatizar con su madre, quien era víctima de violencia física por parte de su padre, por lo que recuerda sentir angustia al atestiguar y sufrir las golpizas. Asimismo, recuerda muy bien que fue a sus 10 años que ocurrió el cambio radical de su padre con su incursión a una comunidad zapatista, ya que dejó por completo el alcohol y cesó la violencia.

Un detalle interesante es que, en otro momento de la narración, Théoden compartió que, en el caso específico de la repartición de labores domésticas, siempre hubo cierta equidad en su hogar, es decir, su padre les inculcó a él y sus hermanas y hermanos que cada uno era encargado de su aseo personal y su alimentación, y que todas las labores eran repartidas equitativamente dependiendo de quiénes trabajaron o no en el campo ese día. Por ejemplo, en su comunidad era costumbre que las niñas y los niños hicieran por igual una jornada laboral en el campo, pero al llegar a casa, las niñas se encargaban de lavarle las manos a los niños y de prepararles de comer. En el caso de la familia de Théoden, si las niñas ya habían cumplido una jornada laboral, no tenían por qué atender a sus hermanos, ya que todas y todos habían trabajado por igual. Este es un excelente ejemplo de lo que Castro-Gómez (2017) denomina heterarquía del poder, ya que, al conocer las prácticas violentas del padre de Théoden hacia su madre, es decir, los golpes, las humillaciones y los maltratos a los que la sometía, se le consideraría una persona machista en todos los demás aspectos de su vida. Sin embargo, al mismo tiempo que maltrataba a su esposa, fomentaba prácticas equitativas en sus hijos que claramente eran justas para sus hijas, desafiando las costumbres

desiguales de su comunidad. Por lo tanto, podría afirmarse que, más que una serie de características que se le impusieron jerárquicamente y de las que debe “liberarse”, el machismo del padre de Théoden es parte de una estrategia de dominación (Connell, 2005) con la que negocia de forma heterárquica, dependiendo de con quién se esté relacionando, ya sea con su esposa o con sus hijos. Es importante destacar que Théoden nunca se expresó de forma negativa ante el hecho de compartir labores domésticas con sus hermanas, ya que lo consideró como parte de las acciones positivas que su padre ya tenía antes de su incursión al Zapatismo, aunque reconoce ampliamente que el cambio radical se dio después. Por otro lado, él sabía que tenía un fuerte compromiso con su familia, por lo que a los 13 años se mudó al Soconusco para trabajar como cafetalero y enviar algo de dinero a sus padres, y así contribuir a la crianza de sus hermanitos, y no sería sino hasta los 21 años, después de que pasó dos años en la Ciudad de México aprendiendo herbolaria, que se involucraría de lleno con el movimiento Zapatista.

*Fue un poquito mi papá quien me jaló al zapatismo, porque ya era zapatista, entonces con algunos mandos ahí me conocieron, y esos mandos también eran doctores de salud, y cuando me fui me dijeron “no, pues échale ganas, pues, no te olvides de tu pueblo, que regreses, que trabajes acá ¿Estudiaste salud? Te vamos a dar tu área de salud para que no se cambie” Entonces ya fue ahí justo cuando me quedé, y luego luego me dieron cargo en el municipio autónomo ¿no? Y ahí en una asamblea igual, luego me dieron cargo en lo que es Caracol, entonces pues así, ya entré en el zapatismo y ahí fue otra cosa, porque ahí sentí que me alimentó ¿No? Que el derecho de la mujer, que la equidad de género, que somos iguales, entonces como que empecé a ver cosas buenas y más lo trabajé con la sociedad civil ¿No? porque aquí por ejemplo, no puedes platicar dos mujeres con un hombre, porque pues ya “No, que ya son novios, que ya son amantes, que esto, que no sé qué” Entonces eso a mí eso fue algo que empecé a trabajarlo. Por eso también con L tenemos esta confianza, igual a mis hijos ¿No? Y veo mis hijos ya un poco diferentes, no son tan tímidos ya, o sea se expresan, hablan. Pero de veras es un poco triste, ahí dentro del zapatismo igual, porque ahí no es lo que se pintan, no, que “el pueblo manda, el gobierno obedece” no sucede, sino que los mandos políticos, los mandos militares, dos militares, es la que ordena, entonces por eso tal vez hay cosas que nos dio muy pesado, hay cosas que yo no quise como de apoyar.*

Théoden expresa sentimientos encontrados acerca de su tiempo como miembro de la comunidad de Caracoles, ya que recuerda con cariño y agradecimiento los diez años que pasó viviendo allá, además de que atribuye a la comunidad zapatista el haber aprendido todo lo que necesitaba para vivir la vida que él deseaba, en equidad con su esposa, su hija y sus dos hijos. En otro momento

de la conversación, nos compartió que la comunidad también alimentó su sueño de abrir una clínica para apoyar a las y los miembros de su comunidad, y que encontró un espacio de convivencia sana, además de que tuvo la oportunidad de conocer a personas de distintos países. Asimismo, aprendió otros oficios y se desarrolló como defensor de derechos humanos.

Cabe destacar que, para él, uno de los grandes beneficios de vivir en la comunidad fue el haber podido conocer a su actual esposa, ya que en otro momento del relato recalcó que él ya era “mayor” para casarse cuando la conoció -tenía 28 años, edad que en su contexto comunitario y étnico significa una desalineación de la masculinidad hegemónica, ya que otros jóvenes comienzan a pensar en matrimonio en la adolescencia-, pero deliberadamente había decidido esperar a conocer a una mujer que entendiera que su principal proyecto era la clínica. L no sólo lo apoyó incondicionalmente, sino que ahora es el otro gran pilar de la clínica, pues cuando sus hijos aún eran muy pequeños, ella decidió ingresar a un internado de un año para aprender a ser partera, tiempo en el que tuvo que vivir alejada de su familia, por lo que Théoden se encargó por completo de la crianza de su hijo, entonces de 3 años, y de su hija, entonces de 11 meses.

Lamentablemente, su tiempo como miembros de la comunidad zapatista se terminó abruptamente. De acuerdo con su relato, existían ciertos mandos con mayor rango que él que buscaban truncar un proyecto suyo, por lo que organizaron a otros miembros de la comunidad para votar por su expulsión y la de su familia. Théoden aún recuerda ese evento con profunda tristeza, ya que era el proyecto más grande de su carrera como médico, y ya estaba todo preparado para que diera inicio. Pero después de pocos meses, tomó la decisión de no dejar el proyecto atrás, simplemente cambiarlo de locación, y ahora él y su esposa dirigen con éxito la clínica herbolaria y de atención a la salud materna -atención prenatal, parto y posnatal- de la comunidad a la que se mudaron después de su expulsión.

El proceso de subjetivación del evento de su expulsión se dio con diferentes elementos. Principalmente, el hecho de que esto implicaría truncar el trabajo de su vida, ya que su empatía hacia las necesidades de salud de su comunidad había sido su principal motivación. Sabía que de alguna manera tenía que apoyar a sus semejantes, pero no sería en el poblado zapatista. Otro de los elementos más importantes en el proceso de subjetivación fue su experiencia durante los diez años que vivió ahí, y lo que vivió en la infancia con el cambio tan radical de su padre, ya que consideraba al zapatismo como el gran catalizador de su aprendizaje sobre la equidad de género y el trabajo conjunto, aunque siempre sintió dentro de sí esa aversión por ejercer violencia jerárquica

a sus semejantes, mucho antes del proceso de concientización que implicó su llegada a la comunidad zapatista. El tercer gran elemento es su profunda devoción por la virgen de Guadalupe, ya que él siempre ha considerado que cualquier evento en su vida está dirigido de alguna manera por esta figura religiosa. Por lo tanto, después de varios meses de haber vivido un complejo proceso de duelo, eligió abrir una clínica en su poblado de nacimiento, donde él y su esposa hasta el presente desarrollan su trabajo y han sabido educar a sus hijos en equidad y responsabilidad mutua. Théoden nos compartió este relato con el propósito de explicarnos uno de los grandes cambios en su vida, y al mismo tiempo, una de las crisis más grandes que ha tenido pasar. Aunque al final su experiencia en la comunidad zapatista fue agrídulce, sería pertinente señalar a esta organización como catalizadora de procesos de concientización en los jóvenes, incluyendo a los entrevistados. A continuación, los relatos de Elrond y Faramir dan cuenta de cómo también, sin incursionar por completo, el hecho de ser joven y estar de alguna manera involucrado en movimientos sociales surgidos en Chiapas, los llevaría hacia el zapatismo.

## **Elrond**

*Bueno, antes de todo ese relajó, yo ya había empezado a trabajar como con algunos temas de comunidades indígenas, con el rollo del zapatismo, ¿no? Nunca estuve, así como pegadísimo, pero sí era como afín al tema, ¿no? Y yo creo que, en este rollo de la CEB, que se le llamaba, creo, las Comunidades Eclesiales de Base, se decía en ese tiempo que el obispo Samuel Ruiz había organizado a los zapatistas y, ajá, todo ese rollo. Pero bueno, yo creo que mucho del tema zapatista, el tema de comunidades indígenas o los mismos guatemaltecos con los que trabajé, mucho era como de “no seas ególatra, cabrón, primero revísate tú, y luego nos vienes a echar rollos” ¿no? O sea “aquí no nos vengas tú a decir cómo la revolución y la chingada, si tú no sabes nada del de aquí de las comunidades, de cuánto hemos sufrido, de cuánta gente nos han matado, nos han torturado, en qué luchas hemos estado. O sea, tú vienes aquí a ayudar, ¿no?” Entonces, yo creo que eso te baja mucho el ego y te deja como “primero voy a ver, primero debo analizarme a mí, como he sido parte de este sistema, ¿no? Que oprime y bueno, sí, cómo no ayuda a mi forma de ser”. S también era bien prozapatista, porque estaba muy de moda en ese tiempo, fuera el mero 94, 95, cuando empezamos a hablar de esto. Incluso cuando salió la revuelta zapatista, yo no estaba tan consciente de cuál era el problema, sino que, eso también me despertó, o sea, me empecé a preguntar “¿Apoco hay gente tan pobre aquí en Chiapas?” Yo vivía en un mundo urbano, comiteco, medio pueblerino, y no sabía que había tanta miseria en las montañas, ¿no? Entonces, fue un despertar para mí, y creo que mucho me dio como una base ética, de decir “primero, antes que pongas a presumir y así”. Aparte yo trabajaba mucho en educación, nunca estuve, así como en rollo miliciano, nada de eso ¿no? Lo mío era más como educativo.*

Este fragmento me parece de enorme relevancia porque ilustra de manera más amplia a lo que Théoden se refería con ser “alimentado” en cuanto a equidad, ya que Elrond relata que durante el tiempo en el que estuvo involucrado con las Comunidades Eclesiásticas de Base, también recibió motivación y ejemplo para iniciar un largo proceso de introspección que se quedaría con él hasta el presente. Asimismo, es interesante que, con todo y que Elrond nunca expresó alguna inclinación espiritual hacia la iglesia católica, sí pudo observar la relación de la misma con todas estas organizaciones de apoyo, en contraste con Elrond, quien se considera católico devoto, pero nunca relaciona su experiencia en el zapatismo con su inclinación espiritual, ni incluye en su relato a miembros de la iglesia como parte de su comunidad.

Por otro lado Elrond recalca que, más que la iglesia católica por sí misma, fue el obispo Samuel Ruiz quien organizó todas estas intervenciones en espacios de marginación, como las zonas de refugiados guatemaltecos<sup>14</sup>. De acuerdo con Romo Cedano (2010), durante el tiempo del obispado de Samuel Ruiz, más de 75 mil personas indígenas y campesinas llegaron a México huyendo de la persecución en su país, y la diócesis de San Cristóbal les ofreció refugio y un nuevo hogar entre las comunidades indígenas de la zona fronteriza de Chiapas.

Elrond relata esta experiencia como actos de humildad, en los que aprendió que el bien común es mucho más importante que el reconocimiento personal. Asimismo, indica que aprendió a observar de qué maneras él mismo ha participado en sistemas opresivos desde los espacios que él reconoce como privilegiados, por ejemplo, el lugar en donde él creció, una ciudad alejada de la marginación, en la que tuvo la oportunidad de crecer sin saber que otras personas como él vivían en condiciones de violencia y discriminación, y admite que su involucramiento en el zapatismo se dio desde el activismo en espacios educativos, no desde la participación militar.

Elrond y Théoden utilizan lenguaje muy similar para referirse a su experiencia en los espacios zapatistas. Ambos utilizan verbos que indican una necesidad satisfecha, como “despertar” o “alimentar” una inquietud que ya se encontraba dentro de ellos, y se refieren a ese evento como

---

<sup>14</sup> El 23 de marzo de 1982, José Efraín Ríos Montt se declaró presidente de Guatemala vía golpe de Estado, declarando una guerra interna. Se estima que solo en los primeros tres meses de su mandato fueron asesinadas 10 mil personas, y en los siguientes 14 meses fueron destruidas más de 400 comunidades indígenas, y miles de personas huyeron a Chiapas buscando refugio (Burt y Estrada, 2018).

una coyuntura vital (Johnson-Hanks, 2002) que los llevaría a tomar decisiones que cambiarían sus vidas. Una experiencia muy similar, en la misma época y casi en el mismo rango de edad, es la de Faramir, la cual se recupera a continuación.

## **Faramir**

*Mi círculo social en la prepa era el círculo de estudios, los reclutadores, y tenían un régimen casi marcial de “no chupes, tienes que hacer ejercicio, tienes que estudiar tanto, tienes que hacer esto”. Como era el 96 y ya había pasado esta parte de las negociaciones y quedaron en pausa, entonces una parte del EZ seguía reclutando, y había movimientos estudiantiles aquí, se hacían como manifestaciones “no que pues, vamos a pedir el 50% de descuento del transporte público para estudiantes” y entorno de eso pues se hacían en los salones volantes, se empezaron a hacer asambleas estudiantiles con otros bachilleratos, entonces era de que “¿saben qué? qué bien que hagamos esto, pero pues vamos a reunirnos para estudiar, vamos a ir rotando las casas, no podemos decirle a nadie” y la pura clandestinidad se iba haciendo implícita pues, para mí era fascinante ¿No?. Entonces era echarle muchas ganas, toda la energía que traes ahí la ponías, porque tu meta era no solamente la lucha estudiantil, sino en algún momento pues irte a la guerrilla ¿no? Porque pues es que todo el mundo andaba en la lucha ¿no? Hasta los papás, entonces aunque sea en un cuarto pues hacíamos las lecturas, y pues ahí ya no se decía, no era como algo abierto, pero también eran estrictos, si llegabas tarde había una penalización, si no cumples con la lectura hay una penalización, que podía ser monetaria, podía ser preparar la comida, hacer tareas, no era como un castigo físico, pero al que se cachaban que había usado drogas, o que había tomado alcohol, iba para afuera. Y después fue “bueno, hay una actividad en tal comunidad, entonces vamos a ir, vamos a limpiar un potrero”, o cosas así de ayudar a comunidades, ¿no? era un ambiente saludable, estábamos todos flacos, nos íbamos a entregar cosas a Larráinzar, o a Oventic, allá dormíamos.*

Este relato da cuenta de otra manera en la que el Movimiento Zapatista significó una coyuntura vital para las personas. Ya sea a través del trabajo con organizaciones católicas, como en el caso de Elrond, o a través del ingreso a las comunidades, como en el caso de Théoden, el movimiento fue de los grandes protagonistas de la adolescencia y juventud de estos hombres, y los tres lo señalan como uno de los elementos principales en su producción de subjetividades hasta el presente. En el caso de Faramir, su involucramiento se dio a partir de la captación de jóvenes estudiantes de bachillerato que ya estuvieran involucrados en otras organizaciones estudiantiles.



En otro momento de la narración recalcó que en las reuniones de estudio había chicos de casi todas las escuelas preparatorias de su ciudad, con lo que encontramos un testimonio más del alcance que tuvo este movimiento.

Otro dato significativo es la erradicación de alcohol tanto dentro como fuera del grupo de estudio, bajo amenaza de expulsión. Al parecer, el consumo de alcohol o de drogas era el único motivo que ameritaba esta medida, y vale la pena preguntarnos ¿Por qué era tan importante que los chicos fueran completamente sobrios durante su formación en el grupo? Una buena respuesta podría encontrarse en el trabajo de Brandes (2002b) quien afirma que el alcohol define de múltiples maneras el papel masculino en México, desde los rituales religiosos que se convierten en fiestas comunitarias, como los bautizos y los matrimonios -espacios en donde es bien visto que los hombres terminen alcoholizados, e incluso se relaciona la cantidad de alcohol en una fiesta con su situación económica- hasta las demostraciones de afecto y amistad entre hombres, ya que se considera que emborracharse juntos es un ritual de amistad. Por lo tanto, de acuerdo con el autor, el alcohol tiene un carácter central en la vida de los hombres mexicanos, lo cual además convierte al mismo en la principal causa de muerte entre los varones de 35 a 65 años, ya sea de manera directa, debido a la cirrosis, o de manera indirecta, debido a las conductas de riesgo y violencia a las que conlleva el estado alcoholizado.

Cabe destacar que la experiencia de Théoden también da testimonio de las razones por las que las comunidades y organizaciones zapatistas prohíben el alcohol entre sus miembros, ya que nos compartió que los golpes y la violencia física de su padre hacia su madre y hacia ellos se exacerbaba cuando se encontraba alcoholizado, y que esas conductas cesaron por completo desde su incursión al neozapatismo. Asimismo, la experiencia de Elrond da testimonio de las constantes estrategias militares en las comunidades zapatistas, ya que la prohibición del alcohol era parte de su entrenamiento como soldados, los querían con la mente clara y libres de adicciones.

Por otro lado, el proceso de formación relatado por Faramir es muy similar al que plasmaron Rovira (2012) y Klein (2015) y que fueron retomados en el primer capítulo de esta investigación, fragmentos en los que narraron la enorme disciplina con la que se vivía en los campamentos zapatistas de entrenamiento, espacios en los que además de las horas de estudio -o en algunos casos, de alfabetización- se dedicaba tiempo a entrenamiento militar y a las labores para el cuidado común, los cuales no tenían carga de género, por lo que era muy común que los hombres tuvieran

la tarea, por ejemplo, de preparar la comida del día a sus compañeras y compañeros. Esta regla también se aplicaba en el círculo de estudios en el que participó Faramir.

*Sí este sí, en cuestión del trabajo, aunque mayoritariamente éramos hombres nomás, habían quizás el 20% del-sí, como una quinta parte eran mujeres, pero pues no había como mucha distinción era como normal asumir que todos teníamos las mismas obligaciones etc. Las mismas capacidades, no, nunca hubo así como, no, hasta ahora que lo platicamos en ese plano, pero nunca tuvimos que llegar a discutir si, si tenía que haber 50% de no sé, o la cuestión de género ¿no? como que ya iba implícito, pero no todos nos formamos, habían compañeras que les costaba muchísimo trabajo salir de su casa, porque los papás no las dejaban, entonces sí veíamos esa parte de la diferencia por ser mujeres.*

Vale la pena resaltar que, aunque Faramir recuerda que en su experiencia con las organizaciones zapatistas siempre encontró trato equitativo de género, existen otras autoras feministas (Rojas, 1995; Lerma Rodríguez, 2022) que aún observan una importante división de género en las labores de la comunidad. Especialmente, el relego de las mujeres a las labores domésticas de cuidado.

Por otro lado, en ningún momento de la narración Faramir habló de “comenzar” a sentir empatía por las desigualdades de género que vivimos las mujeres a partir de su experiencia en el Zapatismo, aunque sí comentó que para él fue muy impactante y significativo ver cómo en estas organizaciones las mujeres tenían mandos superiores, y eran quienes decidían, planeaban, armaban estrategias, y eran siempre escuchadas por los hombres, sin que ellos cuestionaran en ningún momento sus órdenes, lo cual implicó que Faramir sintiera un profundo respeto por ellas y las considerara como mejores líderes que los hombres. Asimismo, su formación en estudios de género y su experiencia con pacientes mujeres en la clínica rural donde trabaja, de alguna manera aumentaron su conciencia sobre estos temas, y me parece pertinente agregar que también su capacidad de empatía le ayudaron a siempre estar consciente de las necesidades de otras personas, caso similar al de Théoden, quien sí expresó estas reflexiones durante su entrevista.

En otro momento de la conversación, Faramir nos compartió la decepción que se llevarían él y sus compañeras y compañeros del grupo de estudios al momento en el que esperaban involucrarse más en el proceso de aprendizaje militar.

*Entonces ahí yo tenía 16 años y habíamos pasado por toda esta parte de de [sic] entrega, de de [sic] estar ahí, de formación etc. para que al final pues nos dijeran, y con toda la razón del mundo, "pues muchas gracias pero no mamen, ustedes no son de aquí" y nosotros nos quedamos así de "¿cómo? ¿entonces no? o sea todo lo que hicimos ¿no?" "no, nosotros ya tenemos suficiente gente acá, entonces no, no va a suceder" pues entonces así nos quedamos de "bueno ¿y qué hacemos?" pero pues ya tenían suficientes soldados ¿no? suficientes guerrilleros, y lo que necesitaban era a gente ocupando, pues, yendo a la universidad, etc. y que tuvieran relación con ellos, entonces pues qué bueno, y ahora lo veo en retrospectiva y Dios, qué bueno que nos mandaron a la chingada, pero pues en ese momento nos sentimos todos defraudados y tristes, y ya cada quién pues hizo lo mejor que pudo ¿no? entonces nos fuimos estudiar la universidad y nos mantuvimos en contacto una buena mayoría.*

El conocimiento que Farnir y los otros jóvenes adquirieron en el grupo de trabajo se quedó con ellos en otras áreas de su vida, lo cual ha significado un importante impacto en la sociedad civil. Por eso Farnir resaltó que alguna vez le dijeron que lo que la organización necesitaba era gente "ocupando" espacios dentro de las comunidades occidentalizadas, dentro de las universidades y otros espacios académicos, o incluso dentro de los espacios de poder, ya que en otro momento de la entrevista, me compartió que uno de sus ex compañeros de grupo fue hace poco Presidente Municipal de una ciudad importante en Chiapas. Asimismo, sería factible considerar la posibilidad de que su involucramiento en este movimiento social lo hizo más empático con otras luchas, como lo es el movimiento feminista. En el siguiente apartado, puede notarse cómo en algunos casos -no en todos- el zapatismo también fue una puerta de entrada para el proceso de concientización de estos jóvenes en cuanto al movimiento feminista, y como tanto en estos casos como en los otros, este conocimiento los ha hecho arribar a complejas reflexiones.

## **Feminismo**

### **Elrond**

*Yo trabajé con refugiados guatemaltecos, pertenecía a una ONG católica, se llamaba Comité Cristiano de Solidaridad. En ese trabajo, el ACNUR<sup>15</sup> traía un componente muy fuerte de género. En ese tiempo había muchas personas que estaban vinculadas al tema de feminismo, ¿no? Y las mujeres empezaron a armar un diplomado de género para hombres. Yo tenía un amigo muy querido que se llama S, que llegó a trabajar conmigo como voluntario, vino de Italia, se vino a trabajar a Latinoamérica, y él ya traía como sus ondas de, pues de ser afín al tema, o sea, ya traía muchas lecturas, él era de una formación como medio revolucionaria, todo, y yo creo que él fue de los primeros que me dijo “oye ¿Por qué no te metes a este diplomado? Y en ese diplomado trajeron a Marcela Lagarde, a su esposo, Daniel Casés, habían otras que eran locales, ¿no? Marcela Laguna también. Bueno, después de ese taller, tuvimos otras sesiones con las de acá pues, Marta Figueroa, Guadalupe Cárdenas. Entonces, pues ahí, yo entré a ese curso y ¡ucha!, sentí que me dieron la pastilla, no sé si la roja o la azul de la Matrix. Uchala. Pero así, criminal, ¿no? Así, entré a un proceso muy fuerte, ¿no? Pues auto reconocimiento, crisis. Y pues sí me cayó el veinte ¿no? Y también yo creo que la misma posición de los hombres que estaban ahí sí me chocaba. Por ejemplo, había muchos que, yo veía que eran como pose ¿no? Había varios ahí que se ponían a hablar con las profesoras como de “sí, sí, ya sabemos” y Marcela los contra argumentaba ¿no? y esa parte sí me hizo entender que no había muchos hombres que fueran como netamente afines ¿no? O sea, realmente sí me quedé, así como “o sea, no hay nadie”.*

De acuerdo con la narración de Elrond, su colaboración con las organizaciones pertenecientes a la iglesia católica le trajo más de un beneficio, ya que además de introducirlo al pensamiento de colaboración equitativa en las comunidades, también tuvo la oportunidad de vivir su primer acercamiento a los estudios de género gracias al trabajo conjunto con el ACNUR. Él hace énfasis en la influencia que su amigo S tuvo sobre él para comenzar a involucrarse en esas temáticas, ya que al parecer su relación con él era de respeto y admiración, y quizás de alguna manera, Elrond buscaba llegar a tener la preparación y el compromiso que notó en S. Como se mencionó anteriormente, estos hombres dan ejemplos positivos/saludables/no violentos de masculinidades a mis colaboradores, y resultan ser elementos clave que hasta el presente forman parte de sus procesos de subjetivación.

---

<sup>15</sup> ACNUR, por sus siglas en español, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (acnur.org, 2021)

Por otro lado, al referirse al proceso de reflexión que fue desencadenado por su aprendizaje en los cursos de estudios de género, Elrond utilizó una referencia de la película *The Matrix*, filme de ciencia ficción estrenado en 1999, en cuya premisa, un hombre toma una pastilla de un color específico para “desconectarse” de lo que hasta entonces él consideraba la realidad, y despertar a lo que de verdad es el mundo. Esta referencia es utilizada a menudo en la cultura popular para referirse a un evento o suceso que cambió radicalmente el punto de vista de una persona. En este caso, Elrond utiliza esta expresión para remarcar el profundo impacto que esos primeros talleres de género tuvieron en su vida, ya que notó por primera vez la violencia estructural bajo la cual nos desenvolvemos las personas, y específicamente, al hablar de una “crisis”, él mismo refiere estar consciente de todas las ocasiones en las que él pudo haber utilizado la masculinidad hegemónica para ejercer su poder sobre otras personas.

Igualmente, su capacidad de observar las reacciones negativas y defensivas de otros hombres durante los talleres de género le ayudó a reflexionar acerca de la enorme necesidad que existía -y aún existe- en Chiapas de hacer trabajo de concientización a los varones acerca del papel que ellos tienen en la legitimación de los sistemas de desigualdad. Observó sus actitudes en los talleres y consideró que son señales de que hasta en círculos sociales en donde son más comunes las conversaciones sobre desigualdades de género, existe cierta necesidad de algunos participantes de mostrar su superioridad, incluso por sobre la mujer que les estaba dando el taller.

Asimismo, es interesante notar que Elrond menciona como una de las organizadoras de los diplomados de género dirigidos a hombres a Guadalupe Cárdenas, quien como se mencionó en el capítulo 1, fue de las primeras militantes del feminismo en Chiapas. Su organización feminista, COLEM, también formó parte de su círculo de aprendizaje en la juventud, y eventualmente le mostraría el camino para iniciar su propia organización de masculinidades positivas:

*Entonces teníamos que empezar por todo de género, ¿no? Entonces, nos apoyamos de la COLEM, también por el tema legal, el tema de violencia ¿no? Que ellas, lo han trabajado siempre. No, y cuando las conocías, otro despertar más aterrizado pues, más enfocados en lo que era la realidad chiapaneca pues. Y ahí me fui formando, te digo, daba los talleres, los organizaba para que ellas lo dieran; pero yo me iba formando en el camino. Y luego, cuando ellas me fueron conociendo, ellas me fueron invitando aquí, empezaron a patrocinar talleres de masculinidades ya, tal cual, me empecé a juntar como con ONG´s, como Chiltá ¿no? que eran los que estaban promoviendo toda esa serie de encuentros con hombres, en ese tiempo ya conocí como los otros que estaban trabajando masculinidades, que somos todos los de ahora estamos en La Puerta Negra.*

Como se mencionó con anterioridad, colectivos feministas como COLEM interpelaban constantemente a los hombres miembros de organizaciones de lucha contra las desigualdades para que analizaran si su discurso de liberación y equidad era coherente con su vida privada, lo cual llevó indirectamente a que Elrond encontrara la motivación para formar junto a otros jóvenes, en 1997, el colectivo La Puerta Negra, enfocado en organizar cursos y talleres de género para hombres, con el fin de que los asistentes hagan introspección y noten todas las violencias que han ejercido en su vida. Vale la pena destacar que estas organizaciones y colectivos en su momento también lanzaron varios cuestionamientos y críticas al EZLN, principalmente por su falta de compromiso con la reivindicación de las mujeres, por lo cual dentro de los mismos caracoles se hizo un mayor esfuerzo por promover la equidad de género.

Igualmente, la militancia feminista no saldría de su vida, aunque en el presente parece tener una relación complicada con el feminismo, ya que en un momento de la conversación me compartió que él y sus compañeros del colectivo participan en manifestaciones del 8 de marzo, y hace un par de años hicieron un performance en el que formaban un círculo en el que cada uno de ellos pasaba al centro a pedir perdón por las violencias que alguna vez habían ejercido, mientras las mujeres continuaban marchando alrededor de ellos. Elrond recuerda con frustración que el performance fue mal recibido por varias de las asistentes a la marcha, quienes los acusaron de robar protagonismo en un día que debería dedicarse solo a las mujeres, lo cual él considera falso, ya que su performance era solo una muestra de solidaridad y una invitación a que otros hombres reflexionaran.

Cabe mencionar que la mala recepción de esta actividad fue muy claramente explicada por Alfredo Rasgado, quien en entrevista se expresó completamente en contra de hacer cualquier tipo de actividad durante el 8 de marzo, ya que, desde su punto de vista, los hombres no tienen lugar alguno en un día en el que se conmemora la lucha de las mujeres:

*“Es una crítica que yo hago a muchos colegas hombres: Hay dos fechas emblemáticas, 8 de marzo y 25 de noviembre. No es casual que es cuando más emergen hombres, y de verdad, o sea pareciera que se activa ‘oye ¿Qué vamos a hacer el 8 de marzo?’ y yo ‘güey, o sea tenemos 363 días para hacer N cantidad de acciones ¿por qué justo el ocho y porque justo el 25?’ Esos dos días para mí me sirven para detectar estos ‘aliados feministas’ los que más andan convocando, queriendo ser figura pública, queriéndose hacer sensibles, yo en esos pongo el foco*

*rojo. En La Puerta Negra nos ha pasado y me está pasando acá, tiro por viaje cada 8 de marzo me hablan por teléfono y me dicen ‘oiga maestro Rasgado, denos una conferencia el 8 de marzo’ y yo entonces les tengo que explicar que ‘no, que inviten a una feminista’ no es que yo no sepa del tema, pero es un posicionamiento frente al tema, pues, y sí voy, pero que vaya una compañera también. El 25 de noviembre, el 8 de marzo, es un tema de mujeres, pues, pero vas a ver a muchos hombres en ese tema, por más que ya les dijiste que no, es que vamos vamos a ir porque vamos a ser los que vamos a cuidar a los hijos y a las hijas de las compañeras” está bien pero ¿Eso ocurre el resto del año? Esa es una reflexión que yo aprendí de colegas feministas, es ‘¿por qué te voy a dejar a mi hijo?’, también hay otros aliados que cubren las marchas pero pues hay un montón de mujeres comunicólogas ¿no? que pueden ir a cubrir la marcha, o sea si yo veo que lo haces otros días digo ‘ah pues bueno, es parte de de tu quehacer’ pero si veo que nada más apareces el ocho y el 25 como que sí hay un tema ahí de sospechosismo” (2022)*

Considero que ambas posturas son completamente válidas. Por un lado, parece pertinente que los jóvenes vean la participación de otros varones en las marchas feministas, ya que la normalización de estas acciones implica también la normalización de conversaciones alrededor de las propias violencias ejercidas y de las posibilidades de apoyar el movimiento. Por otro lado, también es factible la idea de que el hecho de hacer un performance en días emblemáticos para las mujeres sea una manera de quitarles protagonismo inadvertidamente, y que lo ideal sería que esas acciones ocurrieran en cualquier otra ocasión. Finalmente, es necesario tomar en cuenta que, durante otro momento de la narración, Elrond sacó a colación el tema del feminismo, específicamente al hablar de su actual soltería y de las posibilidades que tiene de establecer de nuevo una relación sexoafectiva, ya que comentó que él no se relacionaría con una feminista “porque luego me va a acusar de acoso”, insinuando que una mujer feminista es intolerante en una relación heterosexual, y que acusa sin sustento a los hombres, señal de que, a pesar de toda la formación que me comentó durante la entrevista, aún demuestra cierta desconfianza y distanciamiento del movimiento feminista, con lo cual se hace más claro el argumento de Alfredo Rasgado, ya que Elrond va a las marchas del 8 de marzo a hacer performances honrando la lucha de las mujeres feministas, pero al mismo tiempo no se relacionaría con ellas, lo cual podría leerse como una contradicción de convicciones.

En amplio contraste se encuentra el testimonio de Faramir, quien refleja una incursión similar al feminismo, a través de talleres y cursos con perspectiva de género, pero en su caso, serían también sus experiencias como médico rural las que alimentarían sus convicciones de equidad.

## **Faramir**

*A mi alrededor hubieron personas que manejaban el feminismo, que manejaban teóricamente todo esto, que tenían mucha experiencia y los cursos a los que nos mandaban eran muy buenos. O sea seguro hay gente que se los pasa de largo, pero pues si tú vas a hacer un curso de sensibilización tienes que aspirar a que, de veinte, uno quizás sí lo logre, si son cinco ya ganaste... o sea ya valió toda la pena ¿no? Y no te vayas tan lejos, yo tengo un cartel de enfermedad pélvica inflamatoria o de cáncer cervicouterino, y ahí dice “factores de riesgo: inicio de vida sexual temprana para las mujeres y múltiples parejas sexuales”, eso no es cierto, eso es una forma de estigmatizar a una paciente que tiene cáncer, porque le estás diciendo “cogiste demasiado pronto” o “cogiste con muchos güeyes” cuando en realidad un hijo de la chingada te basta ¿no? pero ahí sigue, después de tantos cursos de masculinidad, de género.*

Faramir y Elrond comparten la misma observación acerca del impacto que tienen los talleres o cursos de equidad de género en la mayoría de los asistentes, especialmente los hombres. En otro momento de la conversación, Faramir compartió que él se siente muy afortunado de haber tenido esa formación, ya que considera que no habría podido hacer esas reflexiones por sí mismo, y al mismo tiempo siente que le han abierto los ojos ante otras violencias que, aunque son menos obvias, siguen mostrando el sexismo y las desigualdades que se viven dentro de las instituciones, como en el caso de un póster colgado en la clínica rural donde trabaja, el cual hace la falsa afirmación de nombrar la vida sexual activa de las mujeres con más de una pareja como conducta de riesgo de contraer una Enfermedad de Transmisión Sexual, cuando Faramir está consciente de que no tiene nada que ver el número de parejas sexuales con las posibilidades de contagio, y que esta creencia se basa en la idea de que las mujeres se contagian de estas enfermedades como castigo por su promiscuidad.

Faramir tiene la oportunidad de estar en constante contacto con mujeres en situación de marginación y de desigualdad debido a su trabajo, y sus experiencias no pasan de largo. En el caso del póster, él utiliza como parte de su proceso de subjetivación los conocimientos que ha adquirido en los cursos que mencionó, y también su capacidad de reflexión, el sentido de empatía que ha desarrollado gracias a su relación con las mujeres, y su propia sensación de pertenecer a una otredad desde la infancia, ya que nunca se consideró alguien plenamente aceptado por otros



hombres, por lo que siempre se sintió cómodo con las niñas y las mujeres, para develar algunos aspectos de las instituciones médicas donde es evidente el sexismo.

En este sentido, otra experiencia que fue importante en su proceso de subjetivación fue cuando tuvo que atender el parto de una niña de 14 años que estaba embarazada producto de una violación. Durante el parto, Faramir notó que las enfermeras trataban muy mal a la niña, y hasta que él les informó a modo de regaño las circunstancias en las que se había embarazado, las enfermeras dejaron de maltratarla, pero su frustración más bien estaba dirigida a sus padres y familiares, ya que él piensa que la niña debió tener acceso a un aborto seguro y gratuito, no ser forzada a la maternidad, ni mucho menos ser doblemente victimizada por las trabajadoras de la clínica y por sus padres. Situaciones en las que se ignoran las necesidades médicas de niñas y adolescentes son comunes en el trabajo de Faramir, e incluso reflexiona sobre las maneras en las que los estereotipos de género ponen en riesgo sus vidas.

*Por ejemplo, una vez me encontré a una niña de 15 años, era muy chiquilla, recibo la guardia y me dice mi compañero “voy a dejar a esta niña en observación, pero pues es una crisis conversiva” Eso es algo así como una crisis de ansiedad, o un ataque de pánico, la reviso y veo que, pues sí está consciente y todo, pero tiene movimientos anormales, y le digo “doctor, la niña está convulsionando”, “no, se está haciendo, porque sí respira” responde, y yo “pues está bien, yo me hago cargo”. En realidad, sí tenemos casos muy frecuentes de esas personas que están con esas crisis, pero es más frecuente en los hombres, en hombres jóvenes, de hecho, o sea, los que fingen pues digamos los que tienen una crisis conversiva, y eso es lo que los médicos no te dicen, y también lo que habría que ver es que no son hombres que encajen dentro de su ambiente social inmediato ¿no? O sea, por lo general son jóvenes en la adolescencia y no son este esquema de muy masculino, también a mí me parece que como que tienen que cumplir todos estos roles con su familia, ellos se sienten muy presionados, de ahí a otro fenómeno que es el suicidio, es super cercano ¿no? Nos ha tocado ver personas que llegan con una crisis conversiva y que a los dos meses, tres meses, sabemos que se suicidó.*

De acuerdo con Fernández Moreno (2007) la violencia de género en las instituciones de salud es algo común, práctica que está afianzada en la idea de que los saberes médicos son superiores e incuestionables, y por lo tanto, tanto médicas y médicos como enfermeras y enfermeros ejercen dominación sobre las y los pacientes, legitimada por la institución que representan y por el “saber médico” que les otorga poder, para eliminar el derecho de las y los pacientes al espacio personal, al respeto, y a la agencia, con resultados por demás violentos, como ignorar o minimizar el dolor

de las mujeres por considerarlas más débiles, o juzgarlas cuando la emergencia médica está relacionada con su vida sexual, como en el caso de esta anécdota. Faramir es de los médicos que notan estos ejercicios de dominación, de algún modo gracias a su formación en estudios de género, en parte gracias a su capacidad de empatía con sus pacientes, y por su capacidad de reflexión acerca de las razones detrás de la indiferencia de sus compañeras y compañeros.

Por otro lado, Faramir puntualiza una tendencia que ya es notoria dentro de los estudios de masculinidades, la de la muerte por suicidio en los hombres. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2022) los hombres de 15 a 29 años -la misma edad que observó Faramir en los casos de crisis conversiva- son el mayor grupo de riesgo de cometer suicidio, ya que, en ese segmento de género y edad, ocurren 16.2 suicidios por cada 100 mil personas, y en el caso de los hombres de todas las edades, la tasa es de 10.9 suicidios por cada 100 mil habitantes, en comparación con 2.4 mujeres por cada 100 mil habitantes. Esta tendencia, afirma De Keijzer (2016) es un reflejo de lo que él denomina “conductas de riesgo” alineadas a la masculinidad hegemónica, las cuales ponen a los hombres en situaciones de peligro para ellos mismos, como en el caso también del alcoholismo. Asimismo, esta tendencia está relacionada con la poca importancia que las instituciones de salud le dan a la salud mental de los hombres, situación que, de acuerdo con Fernández Moreno (2007), es parte de la sistematización que viven dichas instituciones, las cuales priorizan la cantidad de pacientes que reciben atención por encima de la calidad de dicha atención. Faramir tiene la capacidad de empatía, de reflexión y suficiente formación en estudios de género como para observar estos eventos y relacionarlos con la falta de bienestar en su comunidad, por lo que se esfuerza en su labor como médico para proporcionar la mayor calidad de atención dentro de sus posibilidades, siempre humanizando y priorizando a sus pacientes.

Las experiencias de Elrond y Faramir con el feminismo son similares, ya que ambos comenzaron a empaparse de esta información a partir de talleres y círculos de reflexión en sus lugares laborales o de socialización, los cuales se encuentran en la misma ciudad de Chiapas. Asimismo, ambas experiencias están ligadas de alguna manera con el zapatismo, y en el caso específico de Elrond, también con las organizaciones religiosas. Pero ellos serían los únicos que se involucrarían de esta manera con el feminismo, quizás por sus circunstancias geográficas o por su rango de edad. A continuación, retomo dos vivencias contrastantes, las de Gollum y Légolas, quienes son casi diez

años menores que Elrond y Faramir, viven en ciudades distintas, y quizás por ello, su incursión en el feminismo es completamente distinta, especialmente en el caso de Légolas, aunque las reflexiones son similares en algunos momentos.

## **Gollum**

*Bueno, voy a decir que K es muy buena amiga mía, ¿no? Porque tiene años que no platico con ella, pero, mi hermana tiene muy buena relación con ella, entonces sí puedo decir que es mi amiga. Y yo asistía a sus talleres, cuando ella hacía talleres, y platicábamos acerca de feminismo y etcétera, ¿no? Son temas que a mí me han llamado la atención, y específicamente este aspecto de las nuevas masculinidades, es algo que me interesa, y los procesos de deconstrucción y todo eso. Además, siempre platico de esto con mis dos mejores amigos, como que los tres hemos tenido procesos que han ayudado a eliminar eso del machismo, pero por aparte cada quién ¿No? Por ejemplo, H tiene una relación sentimental con una chica que es feminista, y que habla mucho de ello, que es militante, y que le empezó a pasar información, también le entraron el rollo del veganismo, entonces él la sigue, escucha lo que ella hace y lo absorbe para sí mismo, y yo observar que él está siguiendo ese proceso se me hace muy chido, digo “Ah, está bien, qué chido que tengas la apertura para absorber eso ¿No? Y hacer algo nuevo con eso” y pues mi amigo C igual así, o sea se empezó a tatuar, sigue con el mismo rollo de la música, de hacer bandas punk, y por ejemplo cómo cría a su hija, o sea yo lo observo y digo “ah, está bien chido”, son como cosas positivas. En mi caso parte de mi proceso fue mi hermana, ella siempre ha sido como alguien que he admirado mucho y ella me enseñó muchas cosas del tema.*

Gollum da cuenta de una dinámica muy interesante de incursión al feminismo. Al parecer en su caso, y como podremos ver más adelante, también en el caso de Radagast y Gandalf, su primer acercamiento al feminismo se dio de manera más horizontal, por contigüidad, y en espacios de socialización, a través de familiares y amigas cercanas que también han sido militantes desde una temprana edad. La hermana de Gollum, cinco años mayor que él, ha sido siempre una figura de admiración y ejemplo en su vida, por lo que el feminismo siempre ha sido un tema común en su vida, y su acercamiento a K, una amiga de ella, implicó su acercamiento a información más formal a través de talleres de género y de masculinidades. Asimismo, ese tema siempre ha sido común en su círculo de amistades masculinas, lo cual ayuda a que las reflexiones sean más profundas, al tiempo de que reconoce que parte de este conocimiento compartido entre sus amigos hombres es resultado de sus respectivas relaciones con mujeres feministas.

Cabe destacar que Gollum utiliza expresiones como “eliminar eso del machismo” para referirse a los procesos de reflexión derivados de su incursión a los talleres. Sin embargo, en ningún momento utiliza expresiones como las que utilizó Elrond para referirse a un marcado “antes” y “después”, en su posicionamiento con respecto a las desigualdades de género, es decir, no concibe un cambio abrupto, ni un despertar de conciencia, ni un “tomar la pastilla”, lo cual podría deberse a que sus experiencias previas en una ciudad diferente, su historia familiar -es decir, su relación con su hermana y con su madre- y su capacidad de observación y reflexión, hagan que Gollum no vea a los talleres como un proceso completamente transformativo, sino como parte de las reflexiones que siempre ha llevado en su vida, ya que tuvo el privilegio de estar siempre rodeado de personas con las que ese tema era discutido abiertamente, además de que, en contraste con Faramir y Elrond, desde muy corta edad había escuchado hablar del tema.

Por otro lado, es interesante notar lo importantes que son los círculos de amistad masculina en las vidas de estos colaboradores. Por ejemplo, Elrond concretó con su círculo de amistades masculinas el colectivo La Puerta Negra; Faramir sigue teniendo una profunda amistad con algunos de los jóvenes del grupo de estudios en su adolescencia, e incluso considera que todos ellos se han construido tan alejados de la Masculinidad Hegemónica como él; y Gollum cuenta con la amistad de H y C, quienes viven reflexiones similares a la suya en cuanto a todo tipo de desigualdades. Transversalmente, en todas estas amistades se encuentra el feminismo, de manera que proporciona un espacio seguro para la vulnerabilidad y la reflexión de los hombres, por lo que sigue siendo un elemento clave en la constante re-construcción de su ser masculino.

Esta cercanía con el movimiento feminista también la comparten otros colaboradores, aunque no en todos los casos se relató con tanto detalle. Radagast, por ejemplo, identifica muy claramente ese “antes” y “después” de su relación con el feminismo, ya que me compartió que hasta su llegada a la universidad, él era de esos hombres que consideraba al movimiento como una exageración, e incluso admite que él constantemente utilizaba el término “feminazis”, por lo que su empatía era nula, hasta que una de sus amigas más cercanas en ese entonces, una activista feminista que también abogaba por los derechos LGBTI como mujer lesbiana, recibió ataques y acoso cibernético de parte de detractores en internet:

### **Radagast**

*Hace ocho o nueve años que fue cuando acosaron horrible a mi amiga que hablaba abiertamente del feminismo en Twitter, ella tenía como 10 mil seguidores, y siempre hablaba de feminismo. Pues un día unos tipos empezaron a amenazarla de muerte, averiguaron su dirección y le mandaban amenazas hasta su casa, fue horrible, también le escribían cosas espantosas, tuvo que cerrar todas sus redes y esconderse mucho tiempo, hasta ese momento fue que me cayó el veinte y entonces sí me di cuenta de todo el trabajo que es necesario y cómo pueden ser de horribles las personas, entonces sí, la verdad cambió por completo mi forma de pensar.*

Radagast tiene clara una coyuntura vital en la que pudo haber muy fácilmente decidido no apoyar a su amiga, e incluso culpabilizarla de lo que le ocurría. Sin embargo, los elementos en su proceso de subjetivación fueron su sentimiento vulnerabilidad frente a otros hombres debido a su condición de discapacidad; la historia del maltrato y la violencia que vivió su otra amiga en la preparatoria -la chica que fue forzada a pasar por terapias de conversión después de su salida involuntaria del clóset-; la historia familiar del maltrato que sufrió su madre a manos de su padre, y la capacidad de reflexión que tiene Radagast acerca de sus propios privilegios masculinos, así como su capacidad de empatía ante lo que le ocurría a su amiga. Con todas estas reflexiones en cuenta, compendió que el feminismo en realidad es un movimiento de reivindicación frente a las profundas desigualdades que vivimos las mujeres en la actualidad, por lo que en el presente se siente completamente alineado con el movimiento, y observa con alegría que sus hermanas comparten sus convicciones.

Por otro lado, Gandalf reconoce que parte de su inclinación a empatizar por las desigualdades hizo que le pareciera natural estar alineado con la lucha feminista, y esta convicción se afianzaría después de la experiencia que vivió el pastor que en su momento le apoyó durante su salida forzada del clóset.

## **Gandalf**

*El pastor apoya al movimiento feminista, entonces eso le valió muchísimas críticas, cuando dijo que las mujeres debían de tener los mismos derechos que los hombres, no sólo en la iglesia sino en el hogar, y debía de haber pastoras mujeres. Entonces cuando se decidió a nivel internacional que se le dejara a las mujeres ser pastoras, bueno la mayoría votó que no, bueno pues todos eran*

*hombres, entonces dice “la votación debió ser para dejar decidir a las mujeres” ese día lo corrieron.*

Gandalf empatiza con la coherencia del pastor, quien arriesgó -y perdió- su puesto de mando para seguir sus convicciones de equidad. Es muy conocida la profunda desigualdad dentro de las instituciones religiosas, ya que en la gran mayoría, las mujeres aún no pueden acceder a puestos de poder, ni pueden tomar decisiones sin la aprobación previa de un hombre. El acto de abogar por que las mujeres accedieran a puestos de poder le valió su expulsión del templo en el pueblo de Gandalf, sin embargo, me compartió que la historia del pastor tiene un final feliz, ya que fue enviado de regreso a Chile, país de donde es originario, para liderar una iglesia perteneciente a una universidad adventista, lugar en donde su trabajo ha sido tan exitoso, que sus libros son leídos por toda la comunidad universitaria, y actualmente tiene también un canal de YouTube, en donde comparte sus cultos y recibe miles de visitas.

Por otro lado, Gandalf afirma que desde temprana edad ha tenido cierto sentido de empatía con personas en circunstancias de desigualdad, por lo que no podríamos afirmar que en su vida existió un “antes” y “después” en cuanto a su apoyo al movimiento feminista, sino que ha sido siempre parte de lo que observa y reflexiona en cuanto al tema, aunque sí es importante para él que sus figuras de admiración y respeto estén alineadas con la lucha feminista. Asimismo, considero que una de las razones por las que eligió compartirme esta anécdota sobre el pastor, es porque parece poco común para él que un lugar de culto sea también un lugar feminista, pero al igual que el obispo Samuel Ruiz, las posibilidades se abren a través de las personas que en ese momento se encuentren en la posibilidad de ejercer influencia sobre otras y otros. Lamentablemente, este caso fue muy distinto al del obispo, quien, como se mencionó en el capítulo 1, tuvo muchas luchas en común con las organizaciones feministas de la época; en el caso del pastor, su expulsión habla de las profundas desigualdades que existen dentro de su institución religiosa adventista, pero al parecer tanto él como Gandalf eligen vivir en esta aparente contradicción, ya que ambos hacen concesiones desde sus propias subjetividades.

A continuación, agrego el testimonio de Légolas, quien ha sido profundamente movido por el feminismo desde muy temprana edad, pero con consecuencias muy distintas a las esperadas:

### **Légolas**

*De hecho, mi mamá fue de esta ola de feministas de los 80s. Uf, era muy feminista. Ahora que lo veo a distancia. Ella fue la primera que me dijo “no hay género para las cosas”. Sobre todo, para los oficios y el trabajo. Me inculcó eso ¿no? Aunque después fue la primera en juzgar mi salida del clóset. Es bien interesante, mi mamá era súper perfeccionista, y yo creo que todo lo quería era combatir ese sistema que le hizo daño a ella; y no solo a ella; a mi mamá, a mi abuela, a mis tías, a toda la gente, todas las mujeres, y tal vez a los hombres. Y entonces, al final; ahora sí, que mi mamá hizo una bomba atómica cuando me educó, y mira hasta donde llegó ¿no? Con todas esas enseñanzas. O sea, me enseñó a cuestionar el género, me enseñó a pensar de una forma crítica que, mi carrera va de eso. Cuestionar. Porque, creo que a veces, la transgresión puede no cuestionar, y nada más transgredir. Y ahí también, aproveché, desde mi privilegio como hombre, pude abrir puertas para poder cuestionar y combatir, y posicionarme.*

La historia de rechazo de las mujeres feministas a las y los miembros de la comunidad LGBTI no es nueva. De acuerdo con Drucker (2018), desde la década de 1970 cuando el feminismo pasaba de la militancia al ámbito académico, existían las feministas que se autodenominaban separatistas y que les negaban el espacio a las mujeres lesbianas, ya que se les consideraba una amenaza para las mujeres heterosexuales al tener “deseos similares” a los de los hombres. En el caso de la madre de Légolas, al parecer sus prejuicios alrededor de los hombres gay sobrepasaban su militancia feminista, postura alimentada por la separación que existía entre ciertas mujeres feministas -con todo y que fueron lesbianas feministas quienes introdujeron el movimiento a Chiapas- y otros movimientos de poblaciones forzadas a la otredad. Esta aparente contradicción es precisamente lo que interesa a esta investigación, ya que los procesos de subjetivación de cada persona resultan en variadas reacciones, muchas veces contradictorias, a muchos eventos en diferentes circunstancias. Légolas explica la reacción de su madre como un intento de protección de su hijo ante los “peligros” que iban de la mano con ser un hombre abiertamente gay, ya que, como se mencionó con anterioridad, la década de los 80s fue de enorme peligro para todos los hombres gay, por la epidemia de VIH, y además, específicamente en Chiapas, por la serie de asesinatos a hombres gay por parte de las autoridades, los cuales quedaron impunes. Estos pudieron haber sido parte del proceso de subjetivación de la madre de Légolas al encontrarse en el evento de la salida del clóset de su hijo, aunque también podrían muy fácilmente convivir dentro de la misma persona ideales de equidad y lucha por la eliminación de la desigualdad, y por otro lado, prejuicios y rechazo a una comunidad que también se encuentra en situación de marginación.

Afortunadamente, Légolas tuvo la agencia y la capacidad de reflexión como para reconstruir en su propio proceso de subjetivación su convivencia con su madre, y en el presente afirma que, aun cuando vivió años de violencia y rechazo a manos de ella, supo aprender de sus enseñanzas feministas para pensar de forma crítica y cuestionar a través de su arte, supo que su trabajo debía hacer algo más profundo que escandalizar solo porque puede hacerlo, y aprendió a denunciar las enormes desigualdades en las que seguimos viviendo a través de su talento artístico, herramientas que lo han llevado al presente a ser un pintor reconocido internacionalmente. Légolas mismo reconoce que esas herramientas se las otorgó su madre con pensamiento feminista, por lo que considera al feminismo como un pilar transversal en su trabajo y en su ser.

En el siguiente apartado se une otra de las grandes inquietudes en común con mis colaboradores, el contacto que en algún momento de sus vidas han tenido todos con personas o comunidades en alguna situación de desigualdad, lo cual les ha hecho desarrollar una ferviente convicción por luchar por vivir en mundos más equitativos desde sus propias trincheras. En todos los casos a continuación, esta creencia ha ido de la mano con las enseñanzas del feminismo y las prácticas religiosas, razón por la cual resulta uno de los tres grandes apartados de este capítulo.

## **Experiencias con personas en situación de desigualdad**

### **Gandalf**

*Ese aprendizaje pues, de la conciencia social me empezó a nacer cuando me fui a vivir la primera vez al pueblo. Estudié en la escuela primaria del estado. Allá llovía hasta un mes seguido, entonces recuerdo mucho que en esos días de lluvia había muchísimos niños que iban descalzos a la escuela y se llenaban de hongos sus pies, los pies se vuelven blancos, se pelan, yo me sentía terrible por ellos. En una ocasión ya cuando estaba en la secundaria yo jugué para ser presidente del Consejo estudiantil y gané. Mi discurso se enfocó en decir que lo primero que teníamos que hacer era terminar con el estigma de que un grupo de estudiantes que vivía en el pueblo odiaba a otro grupo de estudiantes que vivía en el rancho, en la escuela todos éramos estudiantes y todos teníamos la misma valía, y los que vivían en el pueblo trataban como ciudadanos de cuarta categoría a los del rancho, que porque venían con lodo, que porque hablaban distinto, que por cosas así.*



Como se mencionó con anterioridad, Gandalf llegó a vivir con su abuela y su tía a un pueblo a varias horas de la capital de Chiapas cuando tenía 12 años y estaba por iniciar la escuela secundaria. Este cambio significó un periodo de mucha estabilidad en su vida, en comparación con los años en que estuvo en constantes mudanzas en otros poblados chiapanecos. Es interesante notar cómo, al parecer, él nunca necesitó de cierto agente externo que iniciara en él un proceso de concientización que lo hiciera notar las desigualdades que se vivían a su alrededor, sino que, desde su propia capacidad de observación, reflexión y empatía, sintió tristeza, angustia y frustración por sus compañeros que no contaban con las posibilidades económicas de usar zapatos para ir a la escuela, al punto de tener afecciones médicas como consecuencia. Asimismo, él notaba que otros compañeros discriminaban y maltrataban a los chicos que vivían fuera del pueblo, y los trataban de forma violenta, ante lo cual Gandalf se pronunció en cuanto tuvo la posibilidad de ser escuchado.

Aunque no existe un mapeo claro en los elementos que conformaron el proceso de subjetivación de estos eventos, sí es factible afirmar que fueron principalmente su capacidad de empatía y sus habilidades reflexivas las que formaron parte de esta concientización acerca de la forma de vida de otros chicos de su edad, con lo que él piensa que se construyó por primera vez su conciencia social, la cual llevaría consigo hasta el presente, con todo y algunas contradicciones que eso implica, como en el caso de su afiliación religiosa. En la siguiente anécdota, Gandalf relata la historia de cómo hizo un amigo entrañable en una visita a Cuba, quien le daría un ejemplo de vida dentro de las propias subjetividades, aunque desde afuera parezcan contradicciones.

*Me fui al malecón y vi a un señor alto, bronceado, de ojos claros, bigote no muy tupido, y me recordó a Ignacio, al de El Viejo y el Mar, me senté cerca de él, y en eso su caña picó, y luego no subía, se le desenrolló, yo me asomé y con mis manos jalé el pez, y ya me dijo “muchas gracias, chico” y yo le digo “no, de nada, a la orden” “tú eres turista ¿verdad?” “Sí, soy de México” “Ah, México, hay excelentes músicos mexicanos” y le digo “claro, así como hay buenos músicos cubanos” Entonces empezamos a platicar de música, y ya me dijo que él vivía en tal lugar, y que ahí iba a estar mañana, y al día siguiente yo fui al malecón, pero ya con una coca y unas viandas. El tercer día él pasó a buscarme al hotel donde yo me estaba quedando para invitarme a su casa, y conocí a sus hijos, a su esposa. Desde entonces somos amigos. Las veces que yo he ido a Cuba él me presenta “él es mi hijo, es mi hijo, pero es mexicano” y salimos a tomar café y a comer helado. Él es católico, pertenece al Partido Oficial de los Trabajadores Católicos de Cuba, pero también es revolucionario en ciertas ideas, dice “yo jamás me iría a Miami, jamás ¿Por qué me voy a ir y a otro país?”. Y siempre que voy cantamos, porque él toca la guitarra. No sé, yo siento*

*que él reafirmó mi conciencia de clase, porque a pesar de que él es católico, él es un hombre de izquierda pues, está a favor de la salud universal, de él aprendí esa posibilidad de convivir entre tu convicción política y tu convicción religiosa. Entonces ir a Cuba y hacer amistad con ellos reafirmó que yo soy de izquierda, y pues este aprendizaje de música, de poder tomarme un helado con alguien, de qué no hay necesidad de tener un pinche celular ahí a la mano, de hablar y hablar y escuchar música y ver películas y salir a caminar vale más que los lujos que tenemos acá.*

Su amistad con el hombre cubano sigue siendo de enorme importancia para él. En otro momento me compartió que desde ese primer encuentro ha ido a Cuba tres veces más para visitarlo, pero sus visitas tuvieron que cesar momentáneamente debido a la pandemia de COVID-19, aunque siguen estando en contacto vía llamadas telefónicas. Asimismo, en todas las visitas Gandalf se ha esforzado por llevarle regalos útiles a toda la familia, notando en cada visita las cosas que podrían necesitar.

Igualmente, es interesante notar cómo Gandalf identifica perfectamente de qué manera su amigo ha sido tan importante en la construcción de su propia subjetividad, ya que lo considera como un ejemplo de la forma en la que logra conciliar una afiliación religiosa como el catolicismo, caracterizada por tener feligreses inclinados a la derecha política, y un posicionamiento político de izquierda radical como el socialismo, de manera que él mismo se siente más conciliado con su propia afiliación religiosa, su orientación sexual y sus inclinaciones políticas.

Otro elemento importante de esta anécdota es la facilidad con la que él entabla amistad con personas mayores. Su amigo es un adulto mayor, ya se encuentra en edad de estar retirado, sus hijos son adultos, y con todas estas características, su amistad con Gandalf es sumamente horizontal, no lo considera como alguien a quien se debe “atender” ni alguien a quien tratar con paternalismo o condescendencia, ya que él mismo se considera una persona que jamás ha encajado con otros jóvenes de su edad, debido a su interés por la literatura, la música de inicios del Siglo XX y la teología. Gran parte de su adolescencia la pasó acompañada de su abuela y su amigo H, la otra parte de su adolescencia la pasó en compañía casi exclusiva de su profesor de jardinería, en la universidad tuvo pocos amigos de su edad, pero él siempre se sintió lo que coloquialmente se llama un “alma vieja” por lo que pudo establecer una amistad completamente horizontal con un hombre que fácilmente podría ser su padre. Quizás también tenga empatía con figuras paternas, derivada de la muerte tan prematura de su padre, la ausencia emocional de sus abuelos y la indiferencia de su padrastro.

Sin embargo, además de compartir lo significativa que es para él su amistad con el cubano, esta anécdota fue compartida para remarcar lo importante que es para él la lucha contra la desigualdad de sus semejantes, la cual nace, en su caso, desde su propia capacidad de reflexión y empatía.

En contraste se encuentra la narrativa de Gollum, quien identifica muy bien que fueron las enseñanzas del Punk como movimiento musical y político las que lo concretizaron en las profundas necesidades de su comunidad:

## **Gollum**

*En el mensaje del punk siempre están estas ideas de que el anarquismo, el feminismo, los derechos de los animales, ser antirracista, anti clasicismo, todas esas ideas siempre se mencionan en canciones, ser anti policía y todo eso, entonces como que te das una probadita y ya tú sabes que persigues, también ha sido interesante ver cómo mis amigos cercanos han pasado por eso. Yo recuerdo que cuando yo estaba en primero de secundaria estaban los niños de tercero, que eran estos chavos de varo que patinaban, el mundo de la patineta especialmente en esa época estaba muy ligado al punk, entonces esos güeyes eran de los únicos que tenían revistas Skateworld y trajes y cosas así, revistas que en ese tiempo eran bien difíciles de conseguir aquí en Chiapas, pero ellos iban a tiendas de patinetas en el D.F. o iban a Estados Unidos y las compraban, entonces muchas de esas revistas traían anuncios de discos que salían o las entrevistas a los patinetos que traían playeras de bandas de punk, entonces esos güeyes como que le empezaron a entrar al punk y uno de ellos me me mostró un video de los Ramones, de un concierto en vivo que tienen en Alemania, muy famoso, y ya pues yo lo vi y dije “¿qué pedo, qué es eso? Está bien chido”, la neta me acuerdo muy bien y si así me cambió.*

Thomson (2017) afirma que los movimientos anarquistas y antifascistas han sido formados desde hace décadas por el movimiento musical del punk, ya que, en sus inicios en la década de 1970, el punk resultó un territorio de disputa, en el que sus pioneros observaron cómo cada vez más neonazis consumían su música, por lo que decidieron cargarla de mensajes políticos de izquierda radical para alejarlos. Esta tendencia inició en Estados Unidos y muy pronto llegó a toda Europa, y poco después, en la década de 1980, las bandas de punk incluso se organizarían para formar grupos antirracistas, con lo que se amalgamó la unión entre el estilo musical y el compromiso con la lucha por la equidad.

Gollum entró en contacto con este tipo de información a muy temprana edad, cuando tendría a lo mucho 12 años, y a través de otros chicos mayores -quienes quizás por su edad serían una

influencia jerárquica en él-, y aunque al principio su incursión se dio a través de la vestimenta, el deporte y la música, el mensaje del punk resonó profundamente con él, al grado de que tiene recuerdos muy vívidos de los primeros videos y las primeras revistas que vio del tema. A esa corta edad halló en la música discursos antirracistas, feministas, antiespecistas y de izquierda radical, los cuales hicieron un profundo impacto en su vida, por lo que, hasta el presente, además de considerar absolutamente necesaria la lucha del feminismo -aunque no se considera “aliado feminista” ya que conoce y respeta todas las críticas feministas que ha llevado ese mote- no consume productos de origen animal, y sigue consumiendo literatura de izquierdas.

Cabe destacar que él entró en contacto con esta información de alguna manera desde el privilegio, ya que no circulaban tan fácilmente dichas revistas o discos en los círculos de jóvenes chiapanecos, pero en ese entonces Gollum se encontraba estudiando en una secundaria privada, en la que estaba acompañado de jóvenes con cierto poder adquisitivo, y que por lo tanto, tenían la posibilidad de traer estos objetos de consumo cultural de otras partes del país o incluso del extranjero. Esa brecha se cerraría poco tiempo después con la popularización del acceso a Internet, pero Gollum vivió esa etapa de la adolescencia justo en el momento en el que aún era incipiente en los hogares y escuelas, por lo que aún dependía de las fuentes que les proporcionaban sus amigos mayores.

Desde ese entonces, su compromiso con este género musical sería férreo, por lo que participó en prácticas estéticas como usar camisetas negras con logotipos de bandas punk, cortarse el pelo al estilo “mohicano”, romper sus pantalones de mezclilla, o usar parches en su ropa. También aprendió a tocar la guitarra y formó parte de varias bandas de punk, se involucró en conciertos locales y entabló amistades con otros jóvenes que compartían sus ideales. Incluso eligió una carrera alineada con sus creencias:

*Por eso me decidí a estudiar derecho también, porque yo pensaba que el derecho me iba ayudar a entender las leyes, y que entender las leyes me iba ayudar a entender por qué las sociedades necesitan leyes, entonces yo decía “tengo que entender esto para poder criticarlo”. Ahorita me siento como alineado con un anarquismo marxista, y las ideas del anarquismo teórico son cuestiones que me llaman mucho la atención, como este aspecto de trabajar para no necesitar un gobierno, yo no creo en los sistemas organizados de gobierno donde sólo unos cuantos terminan beneficiándose, yo creo en el apoyo mutuo, en la cooperación.*

Rubel y Janover (1977) describen al marxismo como inherentemente anarquista, ya que la propuesta de Marx de eliminar el concepto de poder y de Estado para lograr la verdadera emancipación del proletariado, podría muy fácilmente considerarse anarquista, en contraste con otras interpretaciones, que leen erróneamente a Marx como un autor que abogaba por un Estado comunista. Asimismo, de acuerdo con Emmanuel (1931) la anarquía es una doctrina que critica todos los modos de organización humana por su naturaleza desigual, ya que están basados en lógicas jerárquicas y explotadoras: “Su misión es hacer cesar la desigualdad reinante entre los seres que los divide en pobres y ricos, explotados y explotadores, esclavos y dominadores. Que la vida sea tal cual debe ser, la libre manifestación de las facultades, la espontaneidad de los actos, la liberación final destruyendo las causas que se oponen a que la sociedad se base en la más plena libertad y en la más absoluta independencia”.

Por lo tanto, Gollum eligió una carrera que lo prepararía para tener suficientes argumentos para cuestionar lo establecido, al mismo tiempo de que le dio las herramientas para en el futuro, poder dedicarse a defender los derechos de las personas migrantes encarceladas en Estados Unidos. Aunque después no menciona si su carrera de verdad le dio el conocimiento para cuestionar con más argumentos la manera en la que está organizada socialmente, al parecer sí le proporcionó los conocimientos para tener más claras sus convicciones políticas, ya que la doctrina a la que se refiere está muy alineada con los ideales que respalda el punk, y en ambos espacios -el punk y el marxismo anarquista- se busca erradicar cualquier tipo de discriminación y de relación jerárquica, incluidas las relaciones desiguales de género, por lo que su inclinación política es uno de los elementos principales en su proceso de subjetivación, junto con su preparación en el feminismo, el conocimiento que se comparte a través de la música punk, la influencia de su hermana como figura de admiración y respeto, y su propia capacidad de empatía y reflexión.

*Parte de mi trabajo aquí era el de tocar el tema de personas mexicanas en prisión, a nivel condado, a nivel estatal, y a nivel federal. Y eso quiere decir que, si una persona fue detenida por manejar borracha y está en una prisión de condado, yo tenía que hacer contacto con ellos, ellas. Un defensor de derechos. Simplemente, entraba en comunicación con las personas detenidas si ellos me reportaban abusos. De hecho, esa era la parte que más me gustaba, porque el poder de ayuda que tú tienes, o el poder de hacer diferencia en las situaciones de precariedad de migrantes aquí, es bastante. El simple hecho de que yo entendiera cómo era el sistema penitenciario gringo, y*

*discernir cuando una persona estaba siendo violentada en sus derechos; el simple hecho de que yo pudiera decir eso en inglés, y decírselo a una autoridad penitenciaria, decirle “oye, eso que estás haciendo no es legal” les cambiaba su situación. Por ejemplo, los tenían en confinamiento por un año. Te llegaba una carta, porque la forma en que se comunican los detenidos es por correspondencia; entonces, te llegaba una carta -todos los días me llegaba así, un bonche de cartas- las tenía que leer, y buscar en cuáles había abusos, ¿no? Entonces decía la carta “no, fíjense que llevo un año en confinamiento y no me han dicho ni por qué”. Entonces hacías todas las averiguaciones, y así, como a los tres días, sacaban del confinamiento a la persona, y ya platicabas con ellos, y ya te dicen “no, pues muchas gracias, no manches, si no hubiera sido por ustedes, me hubiera quedado”. Pero, esa es tu decisión, como un trabajador consular. Puedes decir “ah, pues mandé una carta y ya, ¿no? Chido. Ah, okey”, porque si tú quieres, si te importa, tú haces todo lo que puedas para cambiar la situación de las personas. Entonces, pues nada, yo sí sentía mucha gratificación en ese sentido, porque, pues sí sentías que le ayudabas a las personas, ¿no?*

A continuación, retomo una anécdota de Légolas en relación con su propio espacio en el que encontró comprensión y acompañamiento, es decir, la comunidad LGBTI en Chiapas.

### **Légolas**

*Pues yo me hice notar y respetar expresándome abiertamente sobre mis preferencias. Entonces, ya desde entonces sabía que eso podría convertirse en poder para mí. Y es donde empiezo como a abrazar esto. Y dónde empiezo como poco a poco, a luchar. Y también recibí la información para acercarme a otros activistas, a cursos, capacitaciones, y todo. Entonces, pues, fui avanzando, y en la universidad ya era abiertamente gay. No tenía tanto conflicto con mis amigos, pero sí les conflictuaba un poco porque pues ya desde entonces tenía mucho talento para la pintura y para la plástica, así como de repente era “como este wey es joto ¿no? Es superior a nosotros ¿no?” Nunca me lo dijeron, pero sí lo sentía.*

Después de haber pasado toda su adolescencia escondiendo su orientación sexual y avergonzándose de ella por la discriminación que vivía por parte de su familia, Légolas encontró un canal de empoderamiento en el espacio universitario, tiempo que aún recuerda con cariño porque en ese entonces recibió por primera vez aliento de parte de sus profesoras y profesores. Él considera que su lucha dio inicio a partir de la información que recibió sobre otros miembros de

la comunidad que estaban organizados para luchar por sus derechos, y al pasar por cursos y talleres de estudios de género, de teoría *queer*, entre otros temas, se dio cuenta del poder que tenía su voz para denunciar los maltratos que había vivido por su orientación sexual y por su proceso de racialización. En la actualidad, él considera que su arte pone sobre la mesa todas esas violencias de las que no se habla, la de considerar al cuerpo gay y al cuerpo racializado como impuros o poco dignos de la divinidad y la virtud, temáticas con las que juega en sus obras. Asimismo, es un militante activo en el movimiento LGBTI, y ha logrado transformar su orientación sexual en una forma en la que asegura que su voz sea escuchada, en lugar de un obstáculo en su vida.

Finalmente, Faramir nos comparte la manera en que sus experiencias como médico rural lo han llevado a estar plenamente comprometido con erradicar las enormes necesidades que tienen las comunidades indígenas en Chiapas.

## **Faramir**

*Creo que es una cuestión personal ¿no? o sea el hecho de no hacer daño, de obtener el mínimo respeto ¿no? Porque mientras todos los demás actuaban como si los pacientes fueran objeto de una fábrica, pues yo me daba todavía el tiempo de platicar “¿cómo te llamas?” de recordar los nombres y todo esto, pero pues sí llegué a vivir esta violencia, asumí que, si por ejemplo, que si una mujer no se quiere revisar “entonces me tienes que firmar acá y si te mueres es tu culpa” y no sé qué, y ya, porque pues me lo enseñaron ¿no? que yo tenía todo el derecho de hacerlo ¿no? pero lo que no te enseñan en el ambiente médico es que la que tiene todo el derecho a decidir si la revisas o no es ella, es la mujer, jamás, jamás te lo han enseñado, y de alguna manera pues sí llegas a ejercer todas esas instrucciones y todos esos aprendizajes, lo llegas a hacer. O sea, en qué pinche momento y le dicen a uno “no, que, quítate de la mente que tú eres humano” o “quítate que tus sentimientos por la chingada” si no eres una pinche máquina. Además, es que la mayoría que dice eso es porque no conoce nada más, si salieran y conocieran otros ambientes médicos, pensarían diferente, pero seguramente si alguien dice eso es porque su máxima aspiración es que después de la subespecialidad va a ir por un coche del año, va a tener dos o tres turnos en tres instituciones distintas y nunca va a ver a su familia.*

Faramir se refiere las prácticas poco éticas de sus compañeros de trabajo cuando tratan con las y los pacientes, ya que, de acuerdo con su experiencia, los tratan de forma completamente deshumanizada. Aunque reconoce que en algún momento él cayó en prácticas de jerarquización

por su conocimiento médico, gracias a su propia capacidad de empatía se dio cuenta de que la autonomía corporal implica muchas veces respetar que un paciente no quiera ser revisado, con todo y que podría ser beneficioso para la persona. Asimismo, él sabe que dichas reflexiones no son aprendidas durante los estudios de medicina, más bien se aprenden a través de la introspección y las experiencias con pacientes, por lo que en el presente está profundamente comprometido con priorizar la humanización de las personas que llegan a pedirle consulta, en lugar de tratarlos como un número más en su rutina, aunque eso implique no tener la solvencia económica que otros compañeros médicos con subespecialidades sí tienen.

De igual manera, su conocimiento en la labor de partería en las comunidades indígenas lo llevan a tener una fuerte postura sobre la violencia que implica la medicalización de dichos procedimientos.

*Uno de los ejemplos más claros que tengo, porque también es un tema que yo he trabajado mucho, es el de la cuestión de atención del parto, o sea ¿quién dijo que las mujeres tenían que llevar a parir a los hospitales? un pinche hombre y además ¿quiénes fueron las primeras mujeres que llegaron a ser concentradas a un hospital? fueron las mujeres indígenas y marginadas, para que un cabrón aprendiera a hacer cesáreas, y eso no lo digo porque se me ocurrió. Las contras de mi trabajo es que pues no tenemos material, no tenemos especialista en todos los turnos, los partos, aunque hay una casa materna, nos llegan cosas más complicadas, o sea generalmente el hospital es como la última opción para la mayoría de las usuarias, o sea que primero van con la partera y si algo no resulta bien pues ya llegan con nosotros, pero ese algo que no resulta bien pues ya lleva un tiempo avanzado, entonces pues las acciones son más intervencionistas, más drásticas etc. También nos llegan partos completamente normales, que esos sí no deberíamos atenderlos porque los medicalizamos, porque no tenemos todavía concientizado todo el personal para transmitir el acompañamiento, ya todo lo que una mujer tiene derecho para una atención de parto. Yo digamos que me acoplo al deseo de una usuaria ¿no? “¿cómo te sientes?” “Mejor sentada, me quiero parar, parada, y que entre mi esposo” bueno “hola pareja de quién sea, bueno cómprese un uniforme quirúrgico desechable” y pues entonces ha sido así como ya ir mediando, pero no fue fácil.*

Otra de las circunstancias que lo llevan a estar consciente de la situación de marginación que viven sus pacientes es la condición precarizada en la que se encuentra su clínica, ya que sabe que las clínicas rurales no son prioridad de las instituciones gubernamentales, por lo que no cuenta con los insumos que necesita, no hay especialistas en turno -él es médico general-, y en muchos casos necesita improvisar para atender los partos de emergencia. Aun así, él aplica todo su conocimiento



acerca de equidad de género y respeto a las mujeres, acerca de lo importante que es la humanización de los pacientes, y acerca de lo que implica medicalizar procedimientos que no necesariamente requieren intervención médica, para compensar dicha condición.

En ese sentido, Faramir también se siente comprometido en compensar los posibles malos tratos que puedan darse debido a la falta de concientización que existe entre el personal médico de su clínica. En el apartado anterior, nos compartió algunos eventos en los que atestiguó las consecuencias de esa falta de conciencia, pero como también comentó en ese momento, sabe que dichas faltas no podrían ser superadas haciéndolos ir a talleres de sensibilización, o a cursos de equidad de género, por lo que su mejor alternativa es dar la mejor atención posible desde su espacio de poder.

Finalmente, sería pertinente afirmar que su convicción de tratar a sus pacientes de forma ética y humanizada proviene de un proceso de subjetivación en el que se involucra su infancia y adolescencia en las que él mismo se sintió inadecuado y marginalizado por su comunidad; también se involucran los conocimientos que adquirió durante el tiempo que participó en el círculo de estudios zapatista, su experiencia trabajando en comunidades indígenas, y su capacidad de empatía con sus pacientes.

El objetivo de este capítulo fue arrojar luz sobre los muchos episodios en la vida de mis colaboradores en los que su involucramiento mayor o menor con algún tipo de organización social -independientemente de las variadas metas y objetivos de las mismas- implicó una serie de reflexiones, pero lo más importante, es que consolidó la empatía hacia otras personas.

Me gustaría hacer énfasis en el hecho de que no todos los espacios de organización social en los que se involucraron tenían como objetivo que ellos reflexionaran sobre sus privilegios, su situación socioeconómica, o sus procesos de racialización. Sin embargo, las relaciones que establecieron implicaron que ellos reconfiguraran su propia concepción de su género, por lo que también remarca el carácter relacional del género, en el que siempre existen reflexiones y negociaciones a partir de nuevas experiencias.

## CONCLUSIONES

*“Social Science, if it is worth having at all,  
is about the conditions of human liberation.”  
Raewyn Connel (2005:832).*

Una de las posturas iniciales que me inquietaban como investigadora, era la de cuestionar las dicotomías construidas alrededor de los estudios de género, no solo al hablar de lo femenino en oposición a lo masculino, sino también respecto a lo que hasta ahora se ha conocido como “tradicionalmente” masculino, versus lo que se ha denominado en distintas variaciones para su definición y análisis, al usar términos como “nuevas” masculinidades, masculinidades “disruptivas”, “no-hegemónicas”, “positivas”, “saludables”, entre otros adjetivos que aluden a un rompimiento con los rasgos aparentemente tradicionales. Sin embargo, considero que la construcción de estos conceptos invariablemente implica perpetuar la idea de que los hombres crecen con una programación completamente tradicional/hegemónica de la que es necesario deshacerse para vivir vidas libres de violencia, y que algo en sus vidas desencadena ese cambio que concluye en otro punto fijo, nuevo y opuesto a lo que vivieron antes, que por su parte seguirá sin cambiar ni retroceder, sin importar que el contexto en el que se encuentren cambie y sean necesarias otras formas de concebir su relación con lo masculino a partir de las reconfiguraciones que se hacen socialmente en sus comunidades.

Tomando en cuenta estas primeras reflexiones, encontré a otras autoras y autores que compartían inquietudes similares. Especialmente, fue un momento clave en mi proceso de exploración teórica leer a especialistas que señalaron cómo se deja fuera de muchas reflexiones sobre masculinidades la capacidad de agencia y las subjetividades de los hombres. Esta consideración implica un completo replanteamiento de lo que hasta ahora se había entendido como “el cambio”, en los varones, para pasar a una rama de posibilidades mucho más amplia de las subjetividades masculinas, tomando en cuenta que las personas son capaces de “representar, simbolizar, comunicar, pensar. Revisar sus biografías personales y sociales. Construir nuevos sentidos sobre

su experiencia existencial desde todas sus dimensiones: verse, expresarse, juzgarse, narrarse, dominarse” (Briuoli, 2007: 82). Así, ya que los procesos de subjetivación se constituyen con la constante reorganización de las representaciones que una persona tiene sobre sí misma, sobre sus semejantes, y sobre su lugar en su comunidad, hice mis primeras incursiones a campo comprendiendo que más allá de una “experiencia clave” “persona clave” o “aprendizaje clave”, en realidad existieron muchas vivencias -y muchas personas involucradas en estas vivencias- que se interiorizaron de forma subjetiva en cada hombre, interiorizaciones que llevaron a aprendizajes y reflexiones individuales, por lo que mi objetivo no debía ser encontrar un “hilo negro” o algo que una a todas estas historias, sino mostrar las particularidades y características únicas dentro de la configuración de subjetividades masculinas en algunos contextos chiapanecos.

En este momento se volvió crucial la para la investigación la integración del concepto heterarquía del poder, que afirma que los grandes sistemas socioeconómicos/raciales no nos son impuestos jerárquicamente desde nuestro nacimiento, ni nos vemos orillados a pasar por un proceso en el que finalmente logramos deshacernos de dichos sistemas para ser libres, sino que estos sistemas son parte de un constante proceso de negociación en el que también están involucradas nuestras subjetividades y nuestra capacidad de reflexión en relación con los contextos específicos de los eventos, por lo que en algunos casos podríamos incluso adaptar dichos sistemas para nuestro beneficio, hacer concesiones con ellos, o caer en contradicciones entre lo que consideramos correcto para el bien común y las decisiones que tomamos en situaciones específicas.

Este planteamiento teórico fue construido en retroalimentación con los resultados de mis primeras incursiones al campo, en las que mis colaboradores me compartieron testimonios que incluían ciertas negociaciones que ellos hacían con las situaciones en las que se encontraban, sus experiencias, sus reflexiones y sus convicciones. Por ejemplo, cuando me narraban algún episodio violento que habían vivido a manos de un familiar, inmediatamente después me aclaraban que entendían de dónde venía esa violencia, relacionaban esas acciones con lo que era común en su entorno, con el pasado de la persona violentada, con lo que se esperaba de los hombres en su comunidad, y con lo que ellos concluían de lo vivido, siempre con la decisión de no ejercer violencia si alguna vez se encontraban en una situación ventajosa frente a otras personas. Otro buen ejemplo es cuando mis colaboradores me hablaban de todo lo que habían aprendido durante sus participaciones en movimientos sociales chiapanecos y las formas en las que aplicaban esos

aprendizajes en su presente, no de manera que ellos identificaran un “antes” y un “después” en su forma de pensar o de actuar a partir de su acercamiento a estas organizaciones, sino como un espacio en el que ellos encontraron respuestas a inquietudes que ya tenían, y se acercaron a personas que ya compartían sus mismas convicciones, solo con mayor estructura y con una meta en común.

Con estas consideraciones en mente logré delinear las preguntas de investigación. La pregunta principal fue: partiendo de la posibilidad de que los mismos sean complejos y contradictorios ¿Cómo son los procesos de subjetivación de los hombres que examinan y cuestionan su subjetividad masculina? Esta pregunta principal puede responderse a través de las siguientes preguntas específicas: ¿De qué maneras las distintas experiencias de violencia han atravesado sus vidas y cómo las interiorizan y resignifican en su presente?, desde una perspectiva heterárquica ¿Cuáles organizaciones y experiencias atraviesan la configuración y reconfiguración de su subjetividad masculina de los colaboradores? y ¿de qué formas influyen sus figuras clave y puntos de inflexión en su subjetividad masculina?

Asimismo, el objetivo principal de esta investigación fue: indagar sobre los procesos de subjetivación de hombres que no se identifican o se distancian del modelo hegemónico a través de las narrativas de los sujetos masculinos chiapanecos. Para lograr este objetivo, fue necesario cumplir con objetivos específicos, los cuales fueron: analizar las maneras en las que las distintas experiencias de violencia han atravesado sus vidas y cómo las interiorizan y las reconstruyen en su presente; identificar las organizaciones sociales y experiencias bajo las cuales ellos experimentan y configuran sus vivencias de género en la cotidianidad; y analizar de qué formas las figuras clave y puntos de inflexión de estos hombres influyeron en su forma de configurar y reconfigurar su subjetividad masculina.

Me parece que estas preguntas se responden a cabalidad, y los objetivos se cumplen de la misma forma, al desarrollar los capítulos de resultados. El segundo capítulo de la tesis está dedicado a recabar y analizar los procesos de subjetivación de mis colaboradores al momento de relatar experiencias violentas por las que ellos habían pasado hasta ese momento de sus vidas. Uno de los descubrimientos que considero más importantes para esta investigación se enfoca en cómo los eventos violentos que se volvieron parte de sus procesos de subjetivación y el desarrollo de su

capacidad de empatía no se limitan a los que ellos sufrieron personalmente, ya que una de las tendencias que tuvieron en común fue la de relatarme eventos violentos que ellos no experimentaron, sino que otras personas cercanas les relataron, pero que sintieron que debían compartirme para que yo entendiera mejor el contexto de los sucesos de sus vidas.

Asimismo, ellos quisieron enfatizar las maneras en las que empatizaron con las experiencias de sus seres queridos, y en algunos casos, su propósito fue mostrarme que ellos no le guardan rencor a las personas que los hirieron, ya que también esas personas habían pasado episodios violentos que las marcaron, lo cual muestra que existe una gran capacidad de “ponerse en los zapatos” de otros, incluso cuando esos otros son violentos, para entender mejor las razones de su comportamiento, sin que esto implicara una justificación de sus acciones, aunque sí se llegó a reflexionar sobre los motivos por los que mis colaboradores eligen alejarse de la violencia en su propia cotidianidad. Por lo tanto, considero primordial destacar que ellos lograron resignificar las experiencias violentas que atestiguaron o vivieron para convertirlas en convicciones de romper el ciclo de violencia en su presente, con la conciencia en común de las cicatrices emocionales que deja la violencia, lo cual no quieren repetir en su ejercicio de paternidad, en sus relaciones sexoafectivas, o en sus relaciones con su comunidad.

Finalmente, el último apartado del capítulo cuestiona la creencia popular de que los hombres que caen en prácticas de ejercicio de violencia no tienen posibilidades de cambio, ya que es muy posible empatizar con el sufrimiento que se le provocó a otros y al mismo tiempo darse cuenta del sufrimiento indirecto que implica ejercer dominación sobre las personas cercanas, por lo que en ese sentido también se aborda el tema del rompimiento del ciclo de violencia al detectar los momentos en el pasado en el que se ejercieron estrategias violentas de dominación, para así conocer las motivaciones detrás de estos ejercicios y evitarlas a toda costa, con el fin de garantizar -desde su privilegio- para sus parejas y para ellos mismos relaciones sexoafectivas libres de violencia. Por lo tanto, considero que este capítulo aborda pertinentemente las maneras en las que las distintas experiencias de violencia han atravesado las vidas de mis colaboradores, y cómo las interiorizan y las reconstruyen en su presente.

El tercer capítulo de esta tesis se enfoca en recabar los testimonios que resaltan la influencia que tuvo en las vidas de mis entrevistados su participación en movimientos sociales claves en la

historia del siglo XX de Chiapas. También se destaca su participación en organizaciones religiosas que se establecieron en el estado desde la década de los años 70, las cuales se caracterizan por combinar su fe con reflexiones sobre la desigualdad y la lucha por la equidad en sus comunidades. Algunos de ellos participaron directa o indirectamente en el Zapatismo, otros formaron parte de organizaciones religiosas con fuertes cargas ideológicas inclinadas a la reivindicación de las poblaciones marginadas, y otros estuvieron de alguna forma involucrados con los movimientos feministas que continúan tomando fuerza en Chiapas.

Dentro de estas organizaciones y militancias, ellos tuvieron la oportunidad de compartir ideas con otros hombres y mujeres afines a las luchas, lo cual fue de vital importancia para el reconocimiento de sus propios privilegios de género en una sociedad patriarcal, y su decisión de tratar de nunca ejercer dominación basada en este y otros privilegios. Asimismo, por distintas circunstancias en sus vidas, varios de ellos tuvieron la oportunidad de pasar tiempo con comunidades en situación de marginación, muchas también con una fuerte carga ideológica y política, como en el caso de mi colaborador que, pasó su adolescencia conviviendo con chicos de su edad en situación de extrema pobreza, y que tiempo después se haría amigo de una familia cubana, lo cual le ayudaría a afianzar sus convicciones de lucha social.

Asimismo, hay que tomar en cuenta que otro elemento importante es su notable capacidad de empatía, con la cual, junto a sus vivencias anteriores y sus conocimientos, lograron resignificar esas convivencias para convertirlas en determinación por ser agentes de cambio en sus propias sociedades. Por lo tanto, considero que este capítulo logra a cabalidad el objetivo de identificar las organizaciones sociales y militancias bajo las cuales ellos resignifican y renegocian sus vivencias de género.

A su vez, el cuarto capítulo buscó hacer una recopilación de los testimonios en los que fueron mencionadas personas -en algunos casos fueron hombres, y en otros, mujeres- que con su ejemplo y su guía fueron modelos de comportamiento para mis colaboradores. Me parece de enorme relevancia el hecho de que sus figuras ejemplo no hayan sido solo hombres, ya que considero que esto implica una de las pruebas más fehacientes de que ellos consideran a las mujeres como iguales, no solo en cuanto a acceso a derechos humanos, sino iguales en el sentido identificador de la palabra, como en el caso de uno de mis colaboradores, quien más allá de las relaciones fraternales

comunes, estableció con su hermana mayor un vínculo en el que la admiración va de la mano con el cariño de hermanos, al ser ella quien lo introdujo al feminismo, se apoyaron mutuamente en momentos en los que su madre no estuvo presente -no desde una maternización de su rol de hermana mayor, sino desde la colaboración-, y le abrió la puerta hacia sus pasiones musicales, además de que en el presente es su mayor confidente y aliada, empatiza y respeta su lucha feminista.

El hecho que estos entrevistados tengan a mujeres como modelos a seguir, habla de una enorme capacidad de empatía y de identificación más allá de la presentación de género, además de que no es necesario que sean solo hombres quienes hablen con otros hombres de sus propios privilegios, ya que en muchos casos, también las mujeres pueden causar un impacto en las vidas de los hombres al hacerles ver las desigualdades sociales que se normalizan y perpetúan en la cotidianidad. Aún así, los hombres ejemplo de masculinidades no hegemónicas también son de vital importancia para esta investigación, ya que nos abren la puerta a una discusión más profunda sobre la relevancia de llamarle “nuevas” a las “nuevas masculinidades”, debido a que muchos hombres que son mencionados en estos relatos son mayores, incluso algunos ya fallecieron de causas naturales, por lo que crecieron en una sociedad en la que aparentemente era mucho más rígida la masculinidad hegemónica. Sin embargo, si los hombres que ejercieron su masculinidad fuera de cánones hegemónicos siempre han existido ¿Aún es factible hablar de masculinidades “tradicionales” y “hombres nuevos”? Considero que esta investigación responde cabalmente a esta pregunta, ya que, como se mostró en los relatos de mis colaboradores, lo masculino en realidad siempre ha estado sujeto a los procesos de subjetivación de cada hombre, y aunque ciertamente existen cánones, estrategias de dominación y marcas de comportamiento considerados masculinos que se comparten en las sociedades, los hombres que cuestionan y reconfiguran su relación con su género no son exclusivamente producto de una época, sino que ahora las circunstancias son mucho más propicias -en cuanto a conversaciones sobre violencia doméstica o conocimientos sobre estereotipos de género- para que esos cuestionamientos y reconfiguraciones sean traídos a la luz con mayor facilidad entre los hombres.

El cuarto capítulo también resalta momentos de gran importancia en sus vidas, los cuales, con el fin de identificarlos de manera analítica, fueron denominados “coyunturas vitales”, es decir, eventos en los que se encontraron en una encrucijada acerca del rumbo que tomarían sus vidas en

cierto aspecto, y su decisión transformaría radicalmente su forma de ver el mundo, lo cual es sumamente pertinente para esta investigación, ya que con dichos testimonios podemos reflexionar sobre el impacto que tienen algunas personas y acontecimientos en sus vidas, pero aún más importante es el proceso por el cual interiorizan estos eventos, y los rasgos específicos de estos modelos para integrarlos a su negociación con lo particularmente masculino en ellos.

Un excelente ejemplo de coyunturas vitales fue el momento en el que uno de mis colaboradores se vio con la posibilidad de volver a su poblado o quedarse en la capital del país a concluir sus estudios de medicina herbolaria, aun cuando recibía maltratos de parte de su profesor. En el momento en que decidió volver, eligió su integridad por encima de la promesa que le había hecho a su profesor, lo cual reafirmó su convicción de nunca permitir que alguien más lo maltratara, ni permitir que otras personas sufrieran violencia, de su parte o de alguien más. Esta decisión sería una de las muchas ocasiones en las que, a través de sus anécdotas, podemos observar cómo sus férreas convicciones de romper ciclos de violencia sobrepasan incluso lo que podría ser más “conveniente” para su futuro, como concluir los cinco años de estudios herbolarios, y de la misma forma en la que se negó a seguir soportando humillaciones y maltratos, él se niega a someter a otras personas a lo mismo. Por lo tanto, considero que estas coyunturas vitales son de gran importancia para ilustrar a mayor profundidad las experiencias, reflexiones, historias y códigos constituidos de saber que forman parte de sus procesos de subjetivación, así como las decisiones derivadas de estos procesos y el impacto que las mismas tienen en su presente.

Cabe destacar que, en algunos casos debido al reducido número de sesiones de entrevista, y en otros casos porque el estilo narrativo de mis colaboradores no dio paso a que salieran a la luz, no me fue posible identificar coyunturas vitales en algunos de los relatos de vida retratados. Sin embargo, considero que, en los casos en los que sí fueron identificables, son tan importantes en la reconfiguración de su subjetividad masculina como sus modelos a seguir y sus experiencias de vida, ya que fue gracias a las decisiones que tomaron dentro de estas coyunturas vitales que en el presente ellos tienen una mayor certeza de sus convicciones. Así, considero que este capítulo responde al objetivo de analizar de qué formas las figuras clave, experiencias de vida y puntos de inflexión de estos hombres influyeron en su forma de construirse con su masculinidad.



Por otro lado, me interesa recalcar que me habría sido sumamente complicado obtener todos estos datos tan valiosos con otra metodología que no fueran los relatos de vida. Esta me pareció de especial utilidad debido a que mi interés no radicaba solo en la recopilación de testimonios para hacer algún tipo de “comprobación” de una teoría previa, sino en conocer de igual forma las estructuras en las que mis colaboradores se han desarrollado como agentes activos e influyentes en su propio contexto, más allá de una idea preconcebida de personas “víctimas” de imposiciones jerárquicas, y al mismo tiempo reconocer cómo desde el contexto se abrevan aspectos locales para la configuración y reconfiguración de su subjetividad masculina.

La espontaneidad con la que estas historias son contadas implica una menor planeación o filtración al momento de relatarlas, con lo cual es más factible adentrarnos a las reacciones emocionales y juicios de valor del narrador, ambiente en donde muy fácilmente surgen tensiones, concesiones y negociaciones con lo hegemónicamente masculino, es decir, se recopilan tanto los acontecimientos como sus procesos de subjetivación, así como las reflexiones y los aprendizajes que resultaron de los mismos, los cuales se conjuntan en un relato de vida. De esta forma, considero que gracias a los relatos de vida obtuve mayor conocimiento sobre lo importante que fue para ellos, en primera instancia, el contexto histórico en el que crecieron, es decir, en Chiapas durante las últimas dos décadas del siglo XX, caracterizadas por el surgimiento de movimientos sociales de vital importancia para el estado; asimismo, la influencia de otros hombres y mujeres cercanos a ellos que se volvieron un ejemplo de con qué convicciones querían llevar su vida; las coyunturas vitales o momentos coyunturales en los que tomaron decisiones que moldearían su presente; y finalmente, los episodios violentos que les fueron narrados, que ellos atestiguaron, que vivieron, o en algunos casos, que ellos causaron, con los cuales pudieron reflexionar acerca de los ciclos de violencia y las formas de romperlos, para así comprometerse a no ejercer dominación de forma violenta hacia sus seres queridos y semejantes. Con estos temas en común, obtuve conocimiento sobre las opiniones, gustos, reacciones, emociones y preferencias en cuanto a los eventos relevantes en la vida de mis entrevistados, además de sus procesos de subjetivación, sus ideologías, símbolos, y puntos de anclaje que le dan sentido a su realidad, siempre en relación con lo que ellos consideran externa o internamente masculino.

De este modo, me parece que los relatos de vida me dieron la oportunidad de profundizar en los procesos de subjetivación de los eventos de mayor relevancia en las vidas de mis colaboradores,

para así acercarme a una mayor reflexión sobre las muchas y variadas maneras en las que los hombres constantemente cuestionan lo hegemónicamente masculino, se distancian de sus estrategias de dominación, negocian con sus propios privilegios, o hacen concesiones con sus mandatos dependiendo de la situación en la que se encuentren.

En este mismo sentido, pienso que la forma particular en la que llevé a cabo las sesiones de entrevista fue de gran utilidad para obtener los datos que estaba buscando. Ya que yo sabía que “lo masculino” puede ser un tema tabú, o sensible para muchos hombres, especialmente al discutirlo con una mujer -aunque siempre estuve consciente de que yo misma tenía herramientas para nivelar ese desequilibrio, como mi experiencia con otros hombres desde mis propios privilegios- traté de que el formato de entrevista fuera lo menos rígido posible, para así hacer el encuentro más horizontal, con lo que mis colaboradores pudieron expandir sus ideas mucho más allá de lo que comúnmente se considera relacionado con la masculinidad. Mi interés en sus subjetividades masculinas implicó que yo debía darles libertad para que ellos eligieran hacia qué relatos llevarme, ya que ellos mismos, al encontrarse ante la necesidad de darle un sentido narrativo a sus vidas, encontraron por sí mismos los contextos históricos, ejemplos de vida, y episodios significativos que conforman sus procesos de subjetivación. En este recorrido, pude darme cuenta de todas las implicaciones que tuvo el haber atravesado la pandemia de COVID-19 justo en medio del periodo de tiempo en el que tendría que haber hecho mi trabajo de campo, ya que en algunos casos, mis colaboradores se encontraron en situaciones que enriquecieron sus subjetividades masculinas - como uno de mis colaboradores, cuyo padre se contagió durante el momento más álgido de la pandemia y, al encontrarse de gravedad y sentirse al borde de la muerte, le pidió perdón a su hijo por todos los años en los que fue violento y emocionalmente ausente como padre- y en otros, se encontraron con más disposición a conversar después de una larga temporada de encierro.

Por otro lado, los resultados obtenidos de los relatos de vida plantearon una posibilidad que al principio no estaba contemplada, y que también aporta al propósito de esta tesis. Aunque el eje articulador de la investigación es entender la complejidad de los procesos de subjetivación que resisten a la masculinidad hegemónica y reconfiguran subjetividades masculinas diversas, sin que en el proceso se perpetúen binarismos rígidos que simplifiquen y reduzcan fenómenos, durante el análisis de resultados fue posible observar también que, así como las resistencias son muchas y se manifiestan de distintas maneras, también lo hegemónico puede ser distinto, ya que no es una

ideología o una serie de creencias compartidas por varias personas, sino un marco de referencia acerca de órdenes sociales que se perpetúan a través de la dominación y que tienen particularidades en los diferentes contextos chiapanecos donde nacieron y crecieron los colaboradores de esta investigación.

Así, lo hegemónico se manifiesta de muchas formas, y sobre todo, se expresa a través de diferentes personas, no exclusivamente mediante hombres. Buenos ejemplos de esto son aquellos de mis colaboradores que vivieron intentos de imposición de lo hegemónicamente masculino -en algunos casos de forma violenta- de parte de sus madres, y no, los padres, abuelos u otros hombres de autoridad quienes imponen comportamientos más rígidos respecto al género. Asimismo, las exigencias relacionadas con la masculinidad hegemónica no solo son “distintas” en la mayoría de los casos, sino que están atravesadas por otras intersecciones, como la homofobia o los procesos de racialización, como en el caso del colaborador que sufrió violencia homofóbica de parte de su madre, y él se sintió aceptado por ella cuando se volvió exitoso económicamente y fue capaz de proveer a ella y su padre. Esto ilustra la afirmación de Brah (2022) acerca de lo permeables que son las opresiones, ya que se movilizan y se renegocian de acuerdo con el contexto, o en este caso, con la situación de clase.

Incluso podría afirmarse que quienes ejercen dominación masculina, además de no siempre ser hombres -como en el caso del entrevistado que se encuentra en una relación complicada con su madre porque ella desaprueba que él sea el cuidador principal de sus hijas y no el proveedor de su hogar- tampoco ocurren similares reproducciones de la desigualdad bajo las mismas premisas, por lo que sería más que pertinente hacernos las siguientes preguntas para responder en el futuro desde los estudios de masculinidades: ¿Qué nuevas respuestas nos daría considerar a lo masculino como un abanico de ejercicios -entre los que podrían encontrarse o no la dominación y la violencia- que constantemente se reconfiguran de acuerdo con el contexto y con la persona que los ejerce? ¿Qué implicaciones tendría esta aproximación para comprender mejor otras crisis sociales relacionadas con las desigualdades de género, como la violencia doméstica o las prácticas de riesgo asociadas a lo masculino? Y en contraste ¿Qué otras aristas de la “resistencia” a lo hegemónico encontramos en movimientos feministas o a favor de los derechos LGTBTTTIQ, que puedan reflejarse en ejercicios de lo masculino fuera de la hegemonía?

Finalmente, considero que esta investigación es una aportación pertinente para la antropología, los estudios de masculinidades y los estudios feministas. En primera instancia, una de las preguntas catalizadoras de la antropología es ¿De qué modo, en un lugar determinado, conciben unos y otros la relación entre unos y otros? (Augé y Colleyn, 2005). Ya que estas relaciones invariablemente están cargadas de sentido, de simbolismo, de fuerza, y en algunos casos, de dominación, uno de los principales intereses de la antropología es “el estudio de la relación con el otro tal como esta se constituye en su contexto social, los medios con los que los seres humanos que habitan un espacio social se ponen de acuerdo sobre el modo de representarlo y de actuar sobre él” (2005:19). Con este punto de partida, considero que el interés primordial de esta investigación es la relación que ciertos hombres chiapanecos tienen con el símbolo, que parece rígido, pero que en realidad podría ser fluido y cambiante, de lo masculino, y cómo ellos llevan a cabo esta constante reconfiguración de su subjetividad masculina tanto en su relación consigo mismos y con las otras personas, en su contexto social específico, tomando en cuenta que un cambio en el contexto social, en quiénes son esas otras personas, o en sus procesos de subjetivación, podrían resultar en una diversidad de subjetividades masculinas.

Asimismo, siguiendo la propuesta de Ardener (1975) quien afirma que la mirada androcentrista en la antropología clásica implica que la misma antropología está escrita en un idioma masculino, y que por lo tanto, las voces de las mujeres y de distintas otredades son silenciadas en un aparente problema de traducción, me gustaría poner sobre la mesa la pregunta ¿Qué hombres son los que representan a ese idioma masculino? ¿Existe la posibilidad de que los modelos masculinos en los que se basaron las y los antropólogos para entender las culturas en realidad no están legitimados por hombres, sino que son modelos que se reproducen y se legitiman entre quienes conforman una sociedad? Considero que se le da un excesivo crédito a la masculinidad hegemónica como pensamiento dominante en los hombres y, con tal de no profundizar en el análisis de las muchas posibilidades de subjetivación del género, se reproduce la idea de la “visión femenina” versus “la visión masculina del mundo”. Me gustaría pensar que el presente trabajo de investigación arroja luz sobre la posibilidad de que las visiones sean mucho más complejas que solo “masculinas” y “femeninas”, ya que hasta lo hegemónicamente masculino significa algo distinto dentro de cada comunidad.

En este mismo sentido, Moore (1991) hace énfasis en que el trabajo de la antropología feminista es precisamente desentrañar todos los ámbitos de la vida cotidiana que se encuentran atravesados por el género, es decir, “el papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y organización política” (1991:18). Con esta base, la autora considera que de ninguna manera es más provechoso o válido que la antropología de las mujeres sea hecha únicamente por mujeres -o como en el caso que me concierne, esta investigación no habría rendido más frutos si yo fuera un hombre entrevistando a otros hombres-, ya que afirmar que solo una mujer puede comprender verdaderamente las vivencias de otras mujeres, implicaría que todas las mujeres tienen vivencias similares en todas las culturas, lo cual universaliza la categoría “mujer”, y se caería en el error de ignorar que todo lo considerado pertinente a las mujeres siempre está conectado a especificidades culturales e históricas, del mismo modo que lo pertinente a los hombres. Por lo tanto, pierden validez conceptos como “subordinación de la mujer” o “hegemonía del hombre, si se aplican universalmente. Considero que la presente investigación abona a esta reflexión al dar cuenta de cómo lo hegemónicamente masculino significa algo distinto para cada uno de mis entrevistados, y aunque comparten algunos rasgos en común, también son muchas las diferencias en el cómo se distancian de ese modelo hegemónico.

De este modo, Moore (1991) propone que el interés principal de la antropología feminista debe ser la diferencia catalizadora de un análisis más profundo de las vivencias atravesadas por el género, ya que existen diferencias reales en las experiencias de las mujeres dependiendo de su identidad, su situación socioeconómica, los procesos de racialización que viven, entre otras, y todas deben ser del interés de la antropología feminista.

“La antropología feminista es perfectamente consciente de que las mujeres son diferentes entre sí. Se trata, en efecto, de la única disciplina de las ciencias sociales capaz de demostrar, desde un punto de vista eminentemente comparativo, que el significado de ‘ser mujer’ varía cultural e históricamente, y que el género es una realidad social que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado. El problema no es, por consiguiente, si la antropología feminista reconoce la diferencia entre las mujeres, sino qué tipo de diferencia reconoce” (Moore, 1991:223).

Sin embargo, advierte la autora, también es necesario tomar en cuenta que en algunos casos, existen diferencias que son más significativas que otras, ya que un contexto histórico determinado -como en el caso que me concierne, Chiapas a finales del siglo XX y principios del siglo XXI- implica la interacción de varias formas de diferencia, por lo que es trabajo de las antropólogas

feministas analizar cómo interactúan el conjunto de intersecciones de raza, clase y género en un espacio determinado, para después reflexionar sobre ello, como considero que se logró a lo largo de esta investigación con el análisis de los procesos de subjetivación de las experiencias de mis colaboradores.

Por ello, indica Moore (1991) la antropología feminista debe centrarse en el concepto de la diferencia, lo cual considero que incluye la experiencia de género de los hombres, atravesada por muchas circunstancias. Así, considero que mi principal aportación a la antropología es hacer énfasis en el concepto de la diferencia -y todas sus aristas- dentro de la vivencia masculina de diez hombres en contextos chiapanecos.

Asimismo, me parece pertinente establecer el aporte de esta investigación a los estudios feministas, ya que durante todo el proceso de construcción de la tesis siempre estuvo atravesada -pero también fue cuestionada- mi militancia feminista, la cual sigue firme hasta el momento, pero con las determinaciones particulares que aprendí de las académicas decoloniales, que afirman que es muy limitado ver al sistema patriarcal como principal o único elemento de reproducción de desigualdades, ya que existen procesos de racialización o circunstancias socioeconómicas o de clase que distribuyen dichas estrategias, por lo que es necesario complejizar lo masculino para entender las posibilidades de violencia y dominación (Viveros, 2018).

Asimismo, los testimonios de mis colaboradores mostraron cómo las diferentes formas de desigualdad no se mantienen dentro de un solo ámbito -como si los procesos de marginalización se enfocaran exclusivamente en la situación económica- sino que los ejes de opresión-privilegio como las capacidades diferentes, la sexualidad, la etnicidad, el género y la clase, conforman vivencias que se entrelazan y se modifican bajo cada circunstancia específica, por lo que es factible afirmar que las personas no se encuentran fijas en lugares jerárquicos -por ejemplo, todos los hombres siempre se van a encontrar por encima de todas las mujeres, o todos los hombres heterosexuales siempre estarán por encima de los homosexuales-, sino que reconfiguran, renegocian y hacen concesiones con dichas categorías (Anthias, 2013). Un ejemplo es el caso de Légolas, quien jerárquicamente podría encontrarse “debajo” de otros hombres si tomamos en cuenta que es un hombre homosexual y racializado. Debido a esas categorías que lo atravesaban,

vivió muchos tipos de discriminación, tanto de parte de su familia, como de su círculo social, pero su éxito como artista plástico -y su situación económica privilegiada a partir de dicho éxito- modificó todas sus relaciones interpersonales, y aunque en el presente no es posible afirmar que “subió” algún peldaño social, sí podría afirmarse que, con el cambio de ciertas circunstancias, sus otras categorías ya no se volvieron motivo de discriminación.

Por otro lado, también tengo la intención de entrar en diálogo con el feminismo determinista que posiciona a los hombres invariablemente como victimarios y a las mujeres como víctimas en la relación desigual que implica el sistema patriarcal. De acuerdo con Segato (2019), es de vital importancia fomentar investigaciones que cuestionen la idea de señalar a los hombres como los únicos y absolutos representantes del sistema patriarcal, es decir, como enemigos de las mujeres, ya que esto forma parte de una construcción falsa y endeble de la sororidad, que solo busca señalar a un enemigo común y no profundiza en el análisis de todas las aristas y alcances que puede tener el mismo sistema.

Considero que los resultados mi investigación abonan al planteamiento de Segato (2019) de manera que se rechaza la premisa de que los hombres pueden ser solo víctimas o victimarios dentro de un sistema patriarcal, es decir, solo pueden ejercer dominación hacia otros hombres y hacia las mujeres, o pueden ser dominados, cuestionados o incluso rechazados de círculos sociales que priorizan comportamientos estereotípicamente masculinos. Por ejemplo, algunos testimonios muestran que la reproducción de la desigualdad implica que algunas mujeres ejerzan estrategias de dominación contra otros hombres y otras mujeres, como en el caso de Faramir, quien tiene una relación complicada con su madre debido a que ella desaprueba que él sea el cuidador principal de sus hijas; o el caso de Gandalf y Légolas, quienes por ser hombres homosexuales vivieron la mayor cantidad de críticas y discriminación de parte de sus respectivas madres. También debemos tomar en cuenta la experiencia de Gollum, quien sufrió violencia física y psicológica de parte de una expareja mujer. Todas estas son muestras de los alcances tan profundos que tiene el sistema patriarcal en las vidas de las personas, y rechaza la idea de que en una relación de cualquier tipo en la que estén involucrados un hombre y una mujer, el hombre siempre se encontrará en entera ventaja.

Hooks (2020) agrega que es característico de las feministas “blancas”, o las feministas que no consideran en su análisis la desigualdad que proviene de los procesos de racialización o de la situación socioeconómica, posicionar a los hombres como todopoderosos, lo cual haría que nunca se cuestione el acceso de las mujeres al poder, cuando la verdadera meta debería ser la erradicación de las relaciones de poder: “al echar la culpa de la perpetuación del sexismo únicamente a los hombres, estas mujeres podrían mantener su propia lealtad al patriarcado, su propio deseo de poder. Enmascaran su anhelo de dominar asumiendo la carga de victimismo” (2020:39).

Por lo tanto, considero que esta investigación cuestiona simplificaciones de la violencia como inherente a lo masculino y a la perpetuación de esta y pone sobre la mesa la posibilidad de que esta y otras actitudes alineadas con lo hegemónico -así como las actitudes que se alejan del mismo- son el resultado de procesos de subjetivación en los que están involucrados muchos elementos y complejidades -como el contexto histórico del lugar en el que crecieron, el ejemplo de personas que fueron figuras clave en sus vidas, las reflexiones derivadas de eventos significativos, o la internalización de la violencia que ellos vivieron, atestiguaron, conocieron, o incluso ejercieron- y así como desde los estudios feministas se complejizan y particularizan los fenómenos atravesados por el género femenino, es necesario que se haga lo mismo con los estudios de masculinidades (Waling, 2019a), tarea a la que, considero, esta investigación hace una pequeña aportación, al complejizar y particularizar las experiencias de diez hombres chiapanecos que cuestionan y reconfiguran sus subjetividades masculinas a través de la narración de sus vidas.

Las posibilidades de hacer otras investigaciones a partir de este punto son muchas, ya que, al afirmar que los procesos de subjetivación forman parte de la legitimación, flexibilización o negociación con los roles de género en las personas y las comunidades, podríamos considerar aplicar este marco de análisis al estudio de otros rituales, procesos y convivencias que estén atravesados por el género, tomando en cuenta que los mismos son asimilados por personas con procesos propios y, como en el caso de esta investigación, podría reflexionarse sobre sus puntos en común y lo que estos significan en un entendimiento más amplio del género.

Considerar las particularidades de las vivencias de los hombres en diferentes contextos históricos -como los movimientos sociales que han caracterizado a estas primeras dos décadas del siglo XXI en Latinoamérica-, o en fenómenos como la migración, el encarcelamiento, la violencia del Estado,



la prostitución, entre otros, también significaría poner sobre la mesa muchas más posibilidades de estudios de las masculinidades. Del mismo modo podríamos aproximarnos a las mujeres que se encuentran inmersas en estos mismos fenómenos atravesados por el género, los procesos de racialización, de marginalización u otras desigualdades. Asimismo, tomar en cuenta a las personas trans y sus procesos tan particulares de negociación con el género que se les asignó al nacer y con el que se sienten identificadas, enriquecería el entendimiento de lo que consideramos estudios Queer, y de lo que pensamos que significa “lo masculino” o “lo femenino” encarnado en ellas.

Del mismo modo, es necesario tomar en cuenta otro contexto social que atraviesa a las masculinidades en el presente, el de la exacerbación de la violencia en Chiapas con el aumento del crimen organizado, conflictos armados entre cárteles, reclutamiento de estas organizaciones entre los jóvenes chiapanecos -especialmente los que se encuentran en situaciones de marginación-, o el auge de grupos criminales como “los motonetos” en San Cristóbal de Las Casas, así como la reciente disolución de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y las Juntas del Buen Gobierno, ante la imposibilidad de combatir los secuestros, bloqueos, asaltos, balaceras y reclutamientos forzados en el estado (Ferri, 2023). Con todo y que parte de las reflexiones de esta investigación giran alrededor de la separación de la violencia como inherentemente masculina ¿De qué maneras podemos aproximarnos a los procesos de subjetivación de hombres que sí se encuentran atravesados por la violencia del crimen organizado, especialmente cuando estos acercamientos son complicados incluso para quienes investigan? Considero necesario recalcar que esta misma violencia me impidió en su momento entrar en contacto con un posible colaborador para esta investigación, un luchador en defensa del territorio y por los derechos humanos en su comunidad, la cual se encuentra a pocas horas de la capital de Chiapas; me fue imposible entrevistarle, ya que me aseguró que su zona estaba completamente invadida por el crimen organizado, y que movilizarme hacia allá implicaría un enorme riesgo para mi vida. Asimismo, la señal de Internet, de telefonía, e incluso la electricidad, eran intermitentes, por lo que se desechaba cualquier posibilidad de una entrevista en línea o vía telefónica.

Otra de las grandes contingencias enfrentadas durante el trabajo de campo fue la pandemia de COVID-19. Como mencioné en el apartado metodológico, las fechas en las que estaba programada nuestra incursión a campo coincidieron con los momentos más álgidos de contagio, por lo que el trabajo de campo fue suspendido, y mi protocolo de investigación tuvo que ser modificado.

Originalmente, mi propuesta era la de recabar los relatos de vida de estos hombres que cuestionan lo hegemónicamente masculino, y las de las mujeres más cercanas a ellos, como sus parejas, sus hijas, sus madres, hermanas, u otras mujeres cercanas a ellos, con el propósito de conocer también cómo ellas reconfiguran lo masculino a partir de sus experiencias con ellos, y así hacer una investigación más enfocada en el carácter relacional del género, es decir, las formas en las que el mismo se reconfigura a través de procesos de subjetivación y de la constante retroalimentación con las familias y comunidades. Me parece que esta es una línea de investigación que valdría mucho la pena abordar a partir de los resultados de este trabajo.

Asimismo, valdría la pena aproximarnos con mayor detenimiento a otros datos valiosos que fueron proporcionados, por ejemplo, las muy pertinentes acotaciones que Alfredo Rasgado hizo durante la entrevista que se le hizo con la intención de conocer un poco más sobre el trabajo de militancia de masculinidades en Chiapas. El entrevistado, quien con sus más de 20 años de experiencia como facilitador de talleres de nuevas masculinidades cuenta con conocimiento de primera mano sobre la situación del estado con respecto a este tema, ha observado que gran parte de los hombres que se acercan a los talleres que él facilita, lo hacen a petición sus parejas mujeres, para que ellos se confronten con propio machismo y cambien sus actitudes, por el bien de su relación. Alfredo me compartió que incluso en una ocasión recibió una llamada en la que un hombre le afirmó que solo iría a su taller si le “aseguraba” que eso iba a salvar su relación con su pareja, ya que a él le parecía una pérdida de tiempo, pero su novia lo amenazó con terminar su relación si no acudía. Por supuesto, Alfredo no pudo asegurarle nada, pero la anécdota se quedó con él como una muestra del fuerte posicionamiento de muchas mujeres en el presente con respecto a sus relaciones sexoafectivas con hombres, por lo que sería muy interesante hacer una investigación para conocer qué diferentes ideas tienen las mujeres con respecto a los talleres de nuevas masculinidades, cuáles son las expectativas que ellas construyen sobre los hombres que acuden a los mismos, y cómo ha cambiado el discurso acerca de lo que implica relacionarse con hombres que tienen actitudes sexistas en la cotidianidad, o en contraste, los que ya han pasado por procesos de concientización, por grupos de apoyo entre hombres, o incluso por terapia psicológica.

Del mismo modo, existe la posibilidad de explorar otras razones por las que los hombres acuden a los talleres de nuevas masculinidades, ya sea que en algunos casos se les orille a participar de parte de sus parejas, que se los proporcionen sus espacios de trabajo como actividades de desarrollo

personal, que por sí mismos tengan curiosidad honesta sobre otras posibilidades del ejercicio de la masculinidad, porque buscan responder a algunos cuestionamientos que se hacen sobre lo hegemónicamente masculino, entre otras. Y además de las razones, sería más que útil conocer de qué maneras han impactado -o no- esos talleres en sus vidas, si consideran que después de estos procesos ellos han modificado la forma en la que se aproximan a otros hombres, a las mujeres, o a su propia configuración de lo masculino; si quizás ha cambiado su ejercicio de paternidad, la dinámica de sus relaciones sexoafectivas, sus relaciones con otras mujeres, como sus madres, hermanas, familiares y amigas; o si han logrado identificar las circunstancias en las que ellos ejercen dominación hegemónicamente masculina, y se han detenido, con el fin de construir otro tipo de vínculos con sus comunidades.

Finalmente, considero que este trabajo es una aportación más para continuar reflexionando sobre la comprensión de las masculinidades como un ejercicio que está siempre de alguna manera ligado a un contexto situado, con lo cual concebimos al género como algo al mismo tiempo propio y colectivo, un conjunto de características que son por igual muy claras y elusivas, ya que es necesario considerar que cada persona dentro de su historia, sus experiencias, sus reflexiones, sus valores y sus convicciones, subjetiva de una forma particular todos los fenómenos, rituales, ejercicios de dominación o desigualdades cargadas de género que se encuentra en su día a día, y vale la pena conocer estas particularidades.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abad Ramón, Marcelino  
2021, “ El impago injustificado de la pensión de alimentos puede ser otra forma de ejercer violencia contra las mujeres”. El País. En:  
[https://elpais.com/economia/2021/10/15/mis\\_derechos/1634295760\\_421900.html](https://elpais.com/economia/2021/10/15/mis_derechos/1634295760_421900.html)
- Aceves Lozano, Jorge  
1998, “La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación”, en Jesús Galindo Cáceres (coord.) Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación, México, Addison Wesley Longman.
- Aguayo, Francisco. Eduardo Kimelman.  
2022. *Guía de paternidad activa para padres*. Fondo de las Naciones Unidas para las Infancias. En: [https://www.unicef.org/chile/media/1126/file/guia\\_de\\_paternidad\\_activa\\_para\\_padres.pdf](https://www.unicef.org/chile/media/1126/file/guia_de_paternidad_activa_para_padres.pdf)
- Aguilar, Jose Antonio  
2022, “La transfobia es racista y colonia” .En: <https://la-lista.com/opinion/2022/02/09/la-transfobia-es-racista-y-colonial>
- Aguilar Ortega, Teodoro  
2016. “Desigualdad y marginación en Chiapas”. *Península*, 11(2). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/peninsula/article/view/56699>
- Alario Trigueros, Teresa  
2008, *Arte y feminismo*, España, Editorial Nerea.
- Alexiévich, Svetlana  
2019, *La guerra no tiene rostro de mujer*, México, Ediciones Castillo.  
2016, *Los muchachos de zinc*, México, Penguin Random House
- Amnistía Internacional  
2010, “Women’s right to choose their dress, free of coercion”. Pronunciamento enviado a la 55 sesión de la Comisión de las Naciones Unidas sobre el Status de las Mujeres. Nueva York. En: <https://www.amnesty.org/en/documents/ior40/022/2010/en/>  
2018. “It’s Intersex awariness day. Here are five myths we should shatter”, en: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/10/its-intersex-awareness-day-here-are-5-myths-we-need-to-shatter/>
- Amuchástegui, Ana  
2007, “El pensamiento sobre masculinidades y la diversidad de experiencias de ser hombre en México”. En Amuchástegui, y Szasz (eds.), *Sucede que me canso de ser hombre: relatos*

de *y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, México DF, El colegio México, pp. 15-38.

2009, "Partner Violence, Technologies of the Self, and Masculinity in Mexico". *Culture, Society & Masculinities*, Vol. 1(2), Pp. 155-176.

Anthias, Floya

2013 "The intersections of class, gender, sexuality and 'race': the political economy of gendered violence", special issue on 'Gender, Sexuality and Political Economy', *International Journal of Politics, Culture and Society*.

• Anwar, Bisma

2022 "'Do I have daddy issues?' Ask a therapist". En: <https://www.talkspace.com/blog/daddy-issues/>

• Anzaldúa, Gloria.

2001 "La prieta", *Debate Feminista*, Vol. 24, pp. 129-141. En: <https://www.jstor.org/stable/42625404>

• Ardener, E.

*Belief and the problem of women*, en S. Ardener (ed.) *Perceiving Women*, 1-17, Londres, Dcent, 1975.

• Arendt, H.

1969, *On Violence*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc.

• Aron, Arthur. Edward Melinat. Elaine N. Aron. Robert Darrin Vallone. Renee J. Bator.

1997 "The Experimental Generation of Interpersonal Closeness: A Procedure and Some Preliminary Findings". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(4), pp. 363-377. <https://doi.org/10.1177/0146167297234003>

• Augé, Marc

1998. *Dios como objeto. Símbolos – cuerpos – materias – palabras*, Barcelona, Gedisa.  
2005, Jean-Paul, Colleyn, *Qué es la antropología*. Barcelona, Paidós.

Bachofen, Johann Jakob

1992, *El Matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Editor digital Titivillus.

• Badinter, Elisabeth

1992, *Masculine Identity*. USA. Columbia University Press.

• Balán, Jorge

1974 "Introducción", *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión. Pp 7-16.

- Barbero Rico, María  
2023, “La invisibilidad de la violencia de género en el entorno rural”. En:  
<https://observatorioviolencia.org/invisibilizada-asi-viven-las-mujeres-del-entorno-rural-la-violencia-de-genero/>
  
- Basaglia, Franco  
1987 “Institutions of Violence.” Scheper-Hughes (ed.) *Psychiatry Inside Out: Selected Writings of Franco Basaglia*, New York, Columbia University Press, Pp. 59-85.
  
- Beasley, Chris  
2012, “Problematizing contemporary Men/Masculinities theorizing: the contribution of Raewyn Connell and conceptual-terminological tensions today”, *The British Journal of Sociology* Volumen 63 No. 4
  
- Becker, Howard  
1966 “Introducción”, en Clifford S. *The Jack-Roller*, Chicago, The University of Chicago Press.
  
- Bederman, Gail  
1995 *Manliness and civilization. A cultural history of gender and race in the United States, 1880-1917*, Chicago, University of Chicago Press.
  
- Behar, Ruth  
2009, *Cuéntame algo, aunque sea una mentira. Las historias de la comadre Esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica.
  
- Belausteguigoitia Rius, Marisa  
1995, “Máscaras y posdatas: Estrategias femeninas en la rebelión indígena de Chiapas”. *Debate Feminista*. Vol. 12. Octubre de 1995. Pp. 299-317.
  
- Berggren, Kalle  
2014, “Sticky Masculinity: Post-structuralism, Phenomenology and Subjectivity in Critical Studies on Men”, *Men and Masculinities*, en:  
<http://jmm.sagepub.com/content/early/2014/06/12/1097184X14539510>
  
- Bertaux, Daniel  
1989, “Los relatos de vida en el análisis social”. En: Aceves, Jorge (compilador). *Historia oral. Parte II: Los conceptos, los metodos*, Instituto mora-UAM, Mexico, pp. 136-148
  
- Billig, Michael, Susan Condor, Derek Edwards, Mike J. Gane, David Middleton, Alan Radley  
1988, *Ideological dilemmas. A social psychology of everyday thinking*, Londres, SAGE Publications.
  
- Bonino, Luis  
2001, *Masculinidad tradicional, un obstáculo a la educación en igualdad*, Congreso Nacional de Educación en Igualdad. Santiago de Compostela, Xunta.

- Bordo, Susan  
1989 “The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault”.  
En Bordo S. R. y Jaggar, A. (eds.) *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.
  
- Boscán Leal, Antonio  
1990, “Las nuevas masculinidades positivas”. *Utopía y praxis Latinoamericana*. Año 13 No. 41.  
Abril-Junio de 2008. Pp. 93-106.
  
- Bourdieu, Pierre  
1977, *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.  
2000, *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
  
- Brah, Avtar.  
2022, *Decolonial imaginings. Intersectional conversations and contestations*. Londres, Goldsmith Press.
  
- Brandes, Stanley  
2002a *Staying sober in Mexico City*, Austin, University of Texas Press.  
2002b “Bebida, abstinencia e identidad masculina en la Ciudad de México”. *Alteridades*. Vol. 12. No. 23. Enero-junio 2002. Pp. 5-18. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
  
- Briuoli, Nora Mabel  
2007, “La construcción de la subjetividad. El impacto de las políticas sociales”, *Historia Actual Online*, No. 13, Pp. 81-88.
  
- Burin, Mabel. Irene Meler  
2000, *Varones. Género y subjetividad masculina*, México, Paidós.
  
- Butler, Judith  
1990, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. Londres, Routledge.  
1997, *Lenguaje, poder e identidad*, México, Síntesis.  
2004 *Undoing gender*. Londres, Routledge.  
2018, *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. México, Paradiso Editores.
  
- Carmona Hernández, Patricia. Isabella María Esquivel Ventura  
2018. Suma por la igualdad. Propuesta de Agenda Pública para Implicar a los Hombres en la Igualdad de Género. Ciudad de México, GENDES A.C.
  
- Carpena, Anna  
2016, *La empatía es posible. Educación emocional para una sociedad empática*. Desclée. Educación en valores.
  
- Carter, Julian

2007 *The heart of whiteness: Normal sexuality and race in America 1880-1940*. Duke University press.

- Cassirer, Ernst.

1963. *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Castro-Gómez, Santiago

2000, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”. *Revista Iberoamericana*, LXVI (193), 737-751.

2007 “Michel Foucault y la colonialidad del poder” *Tabula rasa*. Bogotá, Colombia, No. 6 Pp. 153-172. Enero-junio 2007.

2013 “Michel Foucault, el oficio del genealogista”. *III Congreso Uruguayo de filosofía:*

*Encuentro del pensamiento crítico y filosófico de nuestra América*, septiembre de 2013, minuto 22:40 a 22:04.

- Carrigan, Tim. Bob Connell, John Lee.

1985“ Toward a New Sociology of Masculinity.” *Theory and Society* 14, No. Pp 551–604

- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas

2023, *Chiapas, un desastre. Entre la violencia criminal y la complicidad del Estado*. En:

[https://frayba.org.mx/sites/default/files/Informes/Informe-Frayba-2023/Informe-Frayba-2023\\_Chiapas-un-desastre.pdf](https://frayba.org.mx/sites/default/files/Informes/Informe-Frayba-2023/Informe-Frayba-2023_Chiapas-un-desastre.pdf)

- Clifford, Jeertz

1995, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

- Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias

1999, *Paternidad equitativa: Una propuesta para hombres que desean mejores relaciones con sus hijas e hijos*. México, CORIAC

- Coltrane, Scott

1988 “La teorización de las masculinidades en la ciencia social contemporánea”. *La Ventana, Revista Estudios de Género* Núm. 8, Guadalajara. Universidad de Guadalajara, pp. 7-48.

- Connell, Raewyn

1982, “Class, patriarchy and Sartre’s Theory of practice”. *Theory and Society*, vol 11, No. 3. Mayo de 1982. Pp. 305-320.

1987, *Gender and power*. Cambridge: Polity Press

1995, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press.

2003, “Masculinities, Change, and Conflict in Global Society: Thinking about the Future of Men’s Studies”. *The Journal of Men’s Studies*, Vol. 11, No. 3, primavera de 2003, pp. 249-266.

2005, Messerschmidt, James W. “Hegemonic masculinity: rethinking the concept”. *Gender and Society*. Vol. 19. No 6. Diciembre de 2005.



- Craft, Shonda, y Julianne M. Serovich,  
2005 “Family-of-Origin Factors and Partner Violence in the Intimate Relationships of Gay Men Who Are HIV Positive”. *Journal of Interpersonal Violence*, 20(7), pp. 777-791.  
<https://doi.org/10.1177/0886260505277101>
  
- Crawford, Robert  
1984 “A Cultural Account of ‘Health’: Control, Release, and the Social Body.” En McKinley, J. ed. *Issues in the Political Economy of Health Care*. Londres, Tavistock.
  
- Cruz Sierra, Salvador  
2004 “Masculinidad y diversidad sexual”, *La Manzana. Revista Internacional de Estudios sobre Masculinidades*, 4 (2), 15-22. En: <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-nacional-del-comahue/antropologia/masculinidad-y-diversidad-sexual-sierra/17543606>
  
- Cruz Ocaña, Luis Ernesto  
2018 *Muerte y narración. Configuración de la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez: hermenéutica del poder y del sentido*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
  
- Collier, Richard  
1998, *Masculinities, crime and criminology*, London, Sage.
  
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social  
2021, “Chiapas. Pobreza estatal 2020”. En:  
[https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Chiapas/Paginas/Pobreza\\_2020.aspx](https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Chiapas/Paginas/Pobreza_2020.aspx)
  
- Davis, Angela  
1981, *Mujeres, raza y clase*. Ronin, editor digital. En:  
[https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Angela%20Davis%20-%20Mujeres,%20raza%20y%20clase%20\(1981\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Angela%20Davis%20-%20Mujeres,%20raza%20y%20clase%20(1981).pdf)  
2016, *La libertad es una batalla constante*. Ferguson, Palestina y los cimientos de un movimiento. Chicago, Haymarket Books.
  
- de Stéfano Barbero, Matías  
2022 “Por qué la vulnerabilidad importa. La relación entre masculinidad, emociones y vulnerabilidad en el ejercicio de violencia contra las mujeres en la pareja”.  
*Anthropologica*, 40 (49) pp. 167-189
  
- Deleuze, Gilles  
1986, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault III*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus.  
2015, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*. Londres, Inglaterra. Semiotext(e)/Foreign Agents.
  
- Delgado, Lionel

- 2020, “A la caza el aliado o la muerte de la ‘nueva masculinidad’”. En: [https://www.elsaltodiario.com/masculinidad-en-demolicion/caza-aliado-muerte-nueva-masculinidad?fbclid=IwAR3CqizWUPA4IkoJGEtOjKuVTEf57AYNCc2nQA6G287ryrXw6Vp\\_nakxKKpI](https://www.elsaltodiario.com/masculinidad-en-demolicion/caza-aliado-muerte-nueva-masculinidad?fbclid=IwAR3CqizWUPA4IkoJGEtOjKuVTEf57AYNCc2nQA6G287ryrXw6Vp_nakxKKpI)
- De Boise, Sam  
2015 “‘I’m Not Homophobic, ‘I’ve Got Gay Friends’: Evaluating the Validity of Inclusive Masculinity.” *Men and Masculinities* 18 (3): 318–339
  - De Keijzer, Benno  
1997 “La masculinidad como factor de riesgo”. Esperanza Tuñón (coord.) *Género y salud en el Sureste de México*. Villahermosa, México, ECOSUR y Universidad Autónoma de Tabasco.  
2016 “‘Sé que debo parar, pero no sé cómo’: Abordajes teóricos en torno a los hombres, la salud y el cambio”, *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana* n. 22 - abr. 2016 - pp. 278-300  
2022, Cuellar AC, Valenzuela Mayorga A, Hommes C, Caffé S, Mendoza F, et al. Masculinidades y salud de los hombres en la Región de las Américas. *Rev Panam Salud Publica*. 2022;46:e93. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2022.93>
  - Duque Ceballos, José Luis.  
2012, “Emociones e inteligencia emocional”, *Libre Empresa*, ISSN-e 1657-2815, Vol. 9, Nº. 2
  - Drew, Opal Fern.  
2018, “Writing Better Men: A Look at Masculinity in The Lord of the Rings and The Hobbit Films” *Medium*. En: <https://fsqueek.medium.com/writing-better-men-a-look-at-masculinity-in-the-lord-of-the-rings-and-the-hobbit-films-28e5908b9848>
  - Drucker, Zachary  
2018, “Sandy Stone on living among lesbian separatists as a trans woman in the 70s” *Vice*, diciembre de 2018. En: [https://www.vice.com/en\\_us/article/zmd5k5/sandy-stone-biography-transgender-history](https://www.vice.com/en_us/article/zmd5k5/sandy-stone-biography-transgender-history)
  - Eber, Christine  
2008, *Agua de esperanza, agua de pesar. Mujeres y alcohol en un municipio Maya de Los Altos de Chiapas*. Plumstock Mesoamerican Studies. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
  - Echeverría Gálvez, Genoveva  
2013, “Vulnerabilidad en los varones mexicanos: fisuras y aperturas en las subjetivaciones masculinas”. Juan Carlos Ramírez Rodríguez y José Carlos Cervantes Ríos (coord), *Los hombres en México: Veredas recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades*. México, Universidad de Guadalajara- CUCEA- AMEGH, A.C.
  - Ellen, Roy.

1977 “Anatomical classification and the semiotics of the body.” Blacking, J. *The Anthropology of the body*. New York, Academic.

Elliott, K.

2016, “Caring masculinities: Theorizing an emerging concept”. *Men and Masculinities*, 19, 240-259.

- Emmanuel, Jose Antonio

1931 *La Anarquía explicada a los niños*. Barcelona: Grieta, papeles insurrectos.

Equimundo

2022, *The International Men and Gender Equality Survey: A status report on men, women, and gender equality in 15 headlines*. Washington, DC: Equimundo.

- Federici, S.

2018, *Witches, witch-hunting and women*. Ontario, Between the lines.

- Ferguson, Kathy

1993, *The Man Question in Feminism. Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

- Fernández-Llebrez, Fernando

2004 “¿‘Hombres de verdad’? Estereotipo masculino, relaciones entre los géneros y ciudadanía”. *Foro Interno*. No. 4. Pp: 15-43.

- Fernández Moreno, Sara Yaneth

2007 “La violencia de género en las prácticas institucionales de salud: afectaciones del derecho a la salud y a las condiciones de trabajo en salud”. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*. Vol. 6. No. 12. Enero-junio 2007. Pp. 59-76. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

- Ferri, Pablo.

2023, “El EZLN anuncia la desaparición de su estructura civil: ‘Las ciudades de Chiapas están en caos’”. El País México. En: <https://elpais.com/mexico/2023-11-06/el-ezln-anuncia-la-desaparicion-de-su-estructura-civil-las-ciudades-de-chiapas-estan-en-caos.html>

- Figueroa Perea, Juan Guillermo

2010 El sentido de ser hombre como categoría política”. *Los grandes problemas de México, Tomo VIII. Relaciones de Género*. Ana María Tepichín, Karine Tinat y Luzelena Gutiérrez de Velasco (coord.) México, El Colegio de México. Pp 109-133.

- Flores Gómez, Javier.

2005, La reproducción simbólica de la violencia. Estudio de la ultramasculinidad en un contexto multicultural. Tesis, Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Frank, Gayla.

1979, "Finding the common denominator: a phenomenological critique of life history method. *Ethos*, Vol. 7, No. 1, pp. 68-94

- Foucault, Michel

1980 "Body/Power", Gordon, C. (ed.) *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. New York, Pantheon Books. Pp. 55-62.

1981 *Tecnologías del yo*. Buenos Aires, Paidós.

1997 *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.

2000 *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

2006. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Fuller, N.

2001 *Masculinidades. Cambios y permanencias: Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima, Fondo Editorial PUCP.

- Garcés de los Fayos, María Luisa.

2023, "¿Qué es la violencia vicaria?" *Amnistía Internacional*, en:

<https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/que-es-la-violencia-vicaria/>

- García Canclini, Nestor

1993 "El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica", Nestor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*, pp. 15-42, Conaculta, México.

- Garda Salas, Roberto.

2004 "Complejidad e intimidad en la violencia de los hombres. Reflexiones en torno al poder, el habla y la violencia hacia las mujeres". Teresa Fernández de Juan, (coord.)

*Violencia contra la mujer en México*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Pp: 119-141.

- Gill, R.

2007, "Critical respect: The dilemmas of 'choice' and agency for women's studies". *European Journal of Women's Studies*, 14, pp 69-80.

- Gilmore, David

1994, *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona, Paidós.

- Godenzi, Alberto

2000. "Determinants of culture: men and economic power". Ingeborg Breines, Robert Connell e Ingrid Eide (coords.), *Male Roles, Masculinities and Violence*, Paris, UNESCO Publishing.

- Goffman, Eric

1961, *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Gómez, Aitor  
2014 “How Friendship Generates Key Research Questions That Help to Overcome Gender-Based Violence: A Personal Narrative”. *Qualitative Inquiry*, Vo. 20, No. 7, Pp. 934–940.
  
- Guillén, Diana  
2011, “De autonomías e instituciones: una mirada al nacimiento de los Caracoles zapatistas”, José María Calderón (coord.), *América Latina: Estado y sociedad en cuestión*, México, PELA-UNAM. Pp. 245-268.
  
- Gómez Guillén, Francisco Antonio  
2018, *Masculinidades indígenas. Una autopsia a los hombres zinacantecos*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
  
- Güereca Torres, Raquel. Lidia Ivonne Blásquez Martínez. Ignacio López Moreno  
2016 *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida*, Biblioteca Digital Juan Comas. En: <http://bdjc.iaa.unam.mx/items/show/272>
  
- Gutiérrez, Juan Pablo; José Luis López Zaragoza, Atanacio Valencia Mendoza, Eduardo Pesqueira, Samuel Ponce de León, Stefano M. Bertozzi  
2004 “Haciendo frente a la epidemia de VIH/SIDA en México: ¿Una respuesta organizada?” *Revista de Investigación Clínica*. Vol. 56, No. 2. Ciudad de México. Abril de 2004.
  
- Guttman, Matthew.  
1996, *The meanings of macho. Being a man in Mexico City*. Berkeley, University of California Press.
- Harris, Anita. Amy Shields Dobson.  
2015, “Theorizing agency in post-girlpower times”, *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 2015 Vol. 29, No. 2, pp 145–156.
  
- Heath, M.  
2003 “Soft-boiled masculinity: Renegotiating gender and racial ideologies in the Promise Keepers movement”. *Gender & Society*, 17, 423-444.
  
- Hernández Castillo, Rosalva Aída; Violeta Zylberberg Panebianco  
2004 “Alzando la vista: los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres indígenas”. Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.) *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas..* Chiapas, Editorial INAH. Pp. 229-244.
  
- Hooks, Bell  
2020, *El deseo de cambiar. Hombres, masculinidad y amor*. Manresa, España. Edicions Bellaterra.
  
- Holmes, Mary

2010, “The emotionalization of reflexivity”. *Sociology*. Vol. 4. No 1. Febrero de 2010. Pp 139-154

- Programa Estatal de Alerta de Violencia de Género en Chiapas  
2018, Informe de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres para el Estado de Chiapas.  
En: <http://www.alertadegenerochiapas.org.mx/Default.aspx>
- López, Alejandro I.  
2023, “Deudores de pensión alimentaria: registro, funcionamiento y todo lo que no podrán hacer con la nueva Ley”, *El País México*, en: <https://elpais.com/mexico/2023-05-10/deudores-de-pension-alimentaria-registro-funcionamiento-y-todo-lo-que-no-podran-hacer-con-la-nueva-ley.html>
- Ingram, Simon.  
2022, “¿Qué fue el punk y por qué asustaba tanto a la gente?” *National Geographic Historia*. En: <https://www.nationalgeographic.es/historia/2022/07/que-fue-el-punk-y-por-que-asustaba-tanto-a-la-gente>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía México  
2018. “Mujeres y hombres en México” En: <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/mujeresyhombres.aspx?tema=P>  
2022, “Estadística a propósito del día mundial para la prevención del suicidio”. Comunicado de prensa No. 503/22. En: [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/Suicidios2021\\_Nal.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/Suicidios2021_Nal.pdf)
- Johansson K., Patrick.  
2012. “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (43), 47-93.
- Johnson-Hanks, Jennifer  
2002 “On the limits of Life Stages in Ethnography: Towards a theory of Vital Conjunctures”. *American Anthropologist*. Vol. 4. No. 3. Septiembre de 2002, Pp.865-880.
- Jornadas de Debate Feminista  
2019, *Tres días de debate feminista en Montevideo con Rita Segato, Marcela Pini y Nancy Cardoso*. En: : <https://www.cotidianomujer.org.uy/tres-dias-de-debate-feminista-en-montevideo-con-rita-segato-marcela-pini-y-nancy-cardoso/>
- Humberto Ruz, Mario  
2004. “Prólogo”, Juan Pablo Viqueira, y Mario Humberto Ruz (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía

- 2020a “Cuéntame de México. Información sobre Chiapas”. En:  
<https://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/poblacion/default.aspx?tema=me&e=07>
- 2020b “Panorama sociodemográfico de Chiapas”. Censo de Población y Vivienda. En:  
[https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/702825197780.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197780.pdf)
- Jiménez Guzmán, L.  
 2003, “La construcción social de las masculinidades. Un análisis desde la perspectiva de género”, *Revista GénEros*. Universidad de Colima, Año 11, No.31 (Octubre 2003), pp. 61-67.
  - Kaplan, B.  
 1961 “Cross-Cultural Use of Projective Techniques”. *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*. Francis L. K. Hsu, compilador. The Dorsey Press, Homewood. Pp. 235-254.
  - Kauffman, Michael  
 1999 “Men, Feminism, and Men’s Contradictory Experiences of Power”. En Joseph A. Kuypers, (ed). *Men and Power*, Halifax: Fernwood Books.
- K’Inal Antsetik A.C.  
 2020 *Esas, ellas, nosotras*, documental. En:  
<https://www.facebook.com/watch/?v=673296846734664>
- Kimmel, Michael.  
 2011, Michael Kauffman, *The guy’s guide to feminism*. Nueva York, Seal Press.  
 2013 *Angry white men. American masculinity at the end of an era*. Nueva York: Bold Type Books.
  - Klein, Hillary.  
 2015, *Compañeras: historias de las mujeres zapatistas*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, Red de Solidaridad con Chiapas.
  - Kremer, William.  
 2013, “Why did men stop wearing high heels?” *BBC News*, En:  
<https://www.bbc.com/news/magazine-21151350>
  - Lamas, Martha  
 1999. “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género” *Papeles de población*. Julio-septiembre, número 21, Toluca, UNAM.  
 1996, “La antropología feminista y la categoría ‘género’”. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
  - Langness, Lewis L.

1974 “Usos potenciales de la historia de vida en Antropología”. *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*. Jorge Balán, (recopilador). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Pp 7-16.

- Ledesma Arronte, Ernesto

2023 “El Cártel de Sinaloa y el CJNG en San Cristóbal de Las Casas (Parte II)”. Rompeviento TV En: <https://www.rompeviento.tv/el-cartel-de-sinaloa-y-el-cjng-en-san-cristobal-de-las-casas-parte-ii/>

- Lerma Rodríguez, Enriqueta

2019, *Los otros creyentes: territorio y teopraxis de la Iglesia Liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.

- 2022, *Una cocinera y una Hip-Hopera en una caravana zapatista*. Milenio. En:

<https://www.milenio.com/cultura/laberinto/cronica-una-cocinera-y-una-hip-hopera-en-una-caravana-zapatista>

- Langness, Lewis L.

1974 “Ritual, Power and male dominance” *Ethos. Journal of the Society of Psychological Anthropology*, Volumen 2, No. 3, pp 189-212

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2021). En: [Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia \(www.gob.mx\)](http://www.gob.mx/ley-general-de-acceso-de-las-mujeres-a-una-vida-libre-de-violencia)

,

- Lomas, Carlos

2005 “¿El otoño del patriarcado? El aprendizaje de la masculinidad y de la feminidad en la cultura de masas y la igualdad entre hombres y mujeres”. *Cuadernos de trabajo social*. Vol 18. Pp 259-278.

2007, “¿La escuela es un infierno? violencia escolar y construcción cultural de la masculinidad”, *Revista de Educación*, No. 342, pp 83-102

- López, Alejandro

2023 “Deudores de pensión alimentaria: registro, funcionamiento y todo lo que no podrán hacer con la nueva ley”. *El País México*. En: <https://elpais.com/mexico/2023-05-10/deudores-de-pension-alimentaria-registro-funcionamiento-y-todo-lo-que-no-podran-hacer-con-la-nueva-ley.html>

- López, Laura

2022 “El medio rural, escondite perfecto para la violencia machista”. En: <https://efeminista.com/violencia-machista-en-medio-rural/>

- López Moya, Martín de la Cruz

2010, *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Colección Selva Negra.

- Lozano Verduzco, Ignacio. Tania Esmeralda Rocha Sánchez



2011, “La homofobia y su relación con la masculinidad hegemónica en México”, *Revista Puertorriqueña de Psicología*, Vol. 22, Pp. 101-121.

Lutereau, Luciano. Patricio Zunini

2019. *Matar al macho. Varones deconstruidos, feministas y otras misoginias*. Buenos Aires, Letras del Sur.

- Machillot, Denisse.

2013. “El estudio de los estereotipos masculinos mexicanos en las ciencias humanas y sociales: un recorrido crítico-histórico”. Juan Carlos Ramírez Rodríguez, y José Carlos Cervantes Ríos (eds.) *Los hombres en México: veredas recorridas y por andar: una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades*. Jalisco: Universidad de Guadalajara, pp. 17-36

- Marcos, Silvia

1995 “Reinventar la Iglesia entre los pobres y las mujeres”. *El zapatista ilustrado*. No. 4, septiembre de 1995. Pp. 12-14.

- Martínez, Ariel

2019 “Del homosexual misógino a la marica feminista: Aportes para una desidentificación política más allá del Edipo”. *Culturales*, Vol. 7, e457. En Memoria Académica. En: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.11361/pr.11361.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11361/pr.11361.pdf)

- Martínez, Moreno, Marco Julián

2010 “Transformarse para ser un buen hombre”. *Intervención social, cultura y ética: Un debate interdisciplinario*. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Marco Julián Martínez, Belén Lorente Molina, (eds.) Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Pp: 239-257.

- Martínez Portilla, Isabel María

1999. “De refugiadas a retornadas. El difícil camino de la organización de mujeres Guatemaltecas ‘Mama Maquin’”. Pilar Sanchiz Ochoa, María Isabel Martínez Portilla, (coords). *Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia*. Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana de La Rábida.

- McCarry, M.

2007, “Masculinity studies and male violence: Critique or collusion?” *Women’s Studies International Forum*, 30, pp. 404-415.

- McGladrey, M. L.

2015. “Lolita is in the eye of the beholder: Amplifying preadolescent girls’ voices in conversations about sexualization, objectification, and performativity”. *Feminist Formations*, 27, pp 165-190

- McLarty, Lianne

2006, "Masculinity, Whiteness, and Social Class in The Lord of the Rings", *From Hobbits to Hollywood. Essays on Peter Jackson's Lord of the Rings*, Contemporary Cinema, Volume 3, Brill.

- Mejía Núñez, Gerardo  
2022, "la blanquitud en México según Cosas de Whitexicans", *Revista Mexicana de Sociología*, vol.84 no.3 Ciudad de México jul./sep. 2022. En:  
[https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-25032022000300717#fn4](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032022000300717#fn4)

Menéndez, Eduardo L.

1991, *Morir de alcohol: saber y hegemonía médica*, Remedios de Escalada: De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús.

- Mintz, Sidney W.  
1973. "Comment on The Study of Life History: Gandhi", en David G. Mandelbaum. *Current Anthropology* Vol. 200, No. 14.
- Montero Hechavarría, Esnel. Marlon Teresa Delas Tabares, Rolando Ramírez Pérez; Ana Laritza Milán Vázquez; Rosalía Cárdenas Callol  
2011, "Realidades de la violencia familiar en el mundo contemporáneo", *MEDISAN*, Vol. 15, No. 4, Santiago de Cuba.
- Navarro Ceja, Nadia. María Alejandra Salguero Velázquez. Laura Evelia Torres Velázquez. Juan Guillermo Figueroa Perea.  
2019, "Voces silenciadas: hombres que viven violencia en la relación de pareja". *La Ventana. Revista de estudios de género*. Vol. 6 No. 5. Guadalajara. En:  
[https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-94362019000200136](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362019000200136)
- Núñez Noriega, Guillermo  
2004, "Los hombres y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de los hombres como sujetos genéricos". *Desacatos*, núm. 16, otoño-invierno, 2004, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México. pp. 13-32.  
2017 "Los estudios de género de los hombres y las masculinidades en México: Reflexiones sobre su origen". *Abriendo brecha: 25 años de estudios de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014)*. Hermosillo, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C. Pp. 49-78.
- Núñez, Roselia  
2009, "La violencia económica hacia las mujeres es una realidad", *Atenea*, Año 2, Revista 4. Ciudad Universitaria, Universidad de El Salvador.
- Ocampo Bernasconi, Ismael  
2019 *¿Yo, hombre? Las masculinidades y el ser sobre en un programa reeducativo contra la violencia en México*. AspArkíA, No. 35. Pp: 67-86

- Olavarría, José  
1997, Teresa Valdés, *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Chile, FLACSO, Ediciones de las Mujeres.
- 2001 “Hombres, identidades y violencia de género”. *Revista de la Academia*, No. 6. Pp. 101-127.
  
- Olivera, Mercedes  
1995 "Práctica feminista en el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional". Rosa Rojas, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* México, Editorial La Correa Feminista. Pp. 168-184.
  
- ONUSIDA  
2018 “Indetectable=Intransmisible”, en:  
<https://www.unaids.org/es/resources/presscentre/featurestories/2018/july/undetectable-untransmittable>
  
- Organización Panamericana de la Salud  
2019, Masculinidades y salud en la región de las Américas. Resumen. Washington, D.C.: OPS.
  
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead  
1981, *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press.
  
- Ortner, Sherry  
2006 “Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject”, *Duke University Press*, Duke, pp. 107-128.
  
- Oyewùmí, Oyèronké  
2017, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Editorial En La Frontera.
  
- Pagano, A.  
2021, Adaptación del Cuestionario de Regulación Emocional (ERQ) en población adulta de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense. *Psicodebate*, 21(1).  
<http://dx.doi.org/10.18682/pd.v21i1.3881>
  
- Paoletti, Jo B.  
2012, *Pink and blue: telling the boys from the girls in America*. Indianapolis: Indiana University Press.
  
- Patró Hernández, Rosa y Rosa María Limiñana Gras  
2005, "Víctimas de violencia familiar: consecuencias psicológicas en hijos de mujeres maltratadas." *Anales de Psicología*, Vol. 21, núm.1, pp.11-17, en:  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16721102>
  
- Pérez Espinoza, Rosaluz

2021, *Experiencia de la participación política de mujeres zapatistas y transformación de la comunidad*. Tesis de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- Promundo

2010. *Hombres jóvenes por el fin de la violencia*. Manual para facilitadores y facilitadoras. Santiago de Chile. CulturaSalud/EME.

- Pujadas Muñoz, Juan José

1992, *El método biográfico: El uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*, Cuadernos Metodológicos, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Pochapska, Victoria

2022, "How The Lord of the Rings Depicts Positive Masculinity and Queerness" Movieweb. En: <https://movieweb.com/lord-of-the-rings-positive-masculinity-queerness/>

- Puyana Villamizar, Yolanda. Juanita Barreto Gama

1994. "La historia de vida. Recurso en la investigación cualitativa. Reflexiones metodológicas". *Maguaré*. No. 10. Pp. 185-196.

- Quiroz, Francisco. Javier Pineda Duque

2009, "Subjetividad, identidad y violencia: masculinidades encrucijadas". *Universitas Humanística*. no.67 Bogotá. Enero-junio 2009.

- Ramírez Rodríguez, Juan Carlos, José Carlos Cervantes Ríos

2013, *Los hombres en México: Veredas recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades*. México, Universidad de Guadalajara-CUCEA- AMEGH, A.C.

2009, Griselda Uribe Vázquez, *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*. Madrid, Plaza y Valdés.

- Rawick, G

1972, *The American Slave: A Composite Autobiography*. Nueva York, Greenwood.

- Riegel, Robert E.

1963 "Women's clothes and women's rights". *American Quarterly*, Vol. 15, No. 3. The Johns Hopkins University Press. Pp. 390-401

- Boletín informativo

2021, "Violencia contra las mujeres, niñas y niños en 2020: datos y testimonios". Red Nacional de Refugios A.C. México, 4 de febrero de 2021. En:

<https://rednacionalderefugios.org.mx/comunicados/violencias-contras-las-mujeres-nin%cc%83as-y-nin%cc%83os-en-2020-datos-y-testimonios/>

- Restrepo, Eduardo

2018, "Historia de vida". *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Pp. 86-95.

- Ricoeur, Paul  
1970, *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.  
2006, “La vida: un relato en busca de narrador”. *ÁGORA. Papeles de Filosofía*, 25 (2), 9-22.
  
- Riegel, R.  
1963 “Women’s clothes and women’s rights”. *American Quarterly*. 15, 390.
  
- Rivera Trejo, Osiris Elin; Lucy Ximena Useche González  
2021. “Feminicidio. La falacia de la víctima perfecta”. *Heurística: revista digital de historia de la educación*, ISSN-e 1690-3544, N°. Extra 23, pp. 217-239
  
- Robles, Bernardo.  
2011, “La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico”, *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 52, pp. 39-49 Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México
  
- Rodríguez del Pino, Juan Antonio, Marcela Jabbar Churba  
2022. “Deconstruyendo machos, construyendo personas. Relatos de alejamiento de la masculinidad hegemónica en España”. *Revista de Estudios Sociales*. No. 79. Enero 2022.
  
- Rojas Solís, J. L., Rojas Alonso, I., Meza Marín, R. N. y Villalobos Raygoza, A.  
2021, “Violencia de pareja en gays y hombres que tienen sexo con hombres: Una revisión sistemática” *Revista Criminalidad*, 63 (1), pp 173-186
  
- Romo Cedano, Pablo  
2010, “Don Samuel, los derechos humanos y la paz”. Juan Manuel Hurtado López (compilador), *Don Samuel, profeta y pastor*, México, Asociación Teológica Ecuménica Mexicana.
  
- Rosaldo, Renato  
1984 “Grief and the headhunter's rage: on the cultural force of emotions”. En Edward M. Burner. *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington, DC: Am. Ethnol. Soc. Pp. 178-195.
  
- Rotundo, E. Anthony.  
1993, *American manhood: transformations in masculinity from the Revolution to the modern era*. New York: Basic.
  
- Rovira, Guiomar.  
2004 *¡Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Barcelona: Virus editorial.  
2012, *Mujeres de maíz*. México: Biblioteca Era.
  
- Rubel, Maximilien. Louis Janover  
1977, *Marx Anarquista*. Barcelona: Biblioteca Omegalfa.

- Ruiz Trejo, Marisa  
2018, “Enunciaciones de la Antropología feminista en Chiapas. Entrevista a Mercedes Olivera”, *Mercedes Olivera. Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología*. Buenos Aires, CLACSO
  
- 2022, “Dos pioneras en antropología feminista en Chiapas y Centroamérica” *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XX, núm. 1, E889, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas San Cristóbal de las Casas, México.
  
- S.A.  
2023, Ubicación de Chiapas. Actualizado el 18 de enero de 2023.  
<https://www.chiapas.gob.mx/ubicacion/>
  
- S.A.  
2020, Mapas, fotos y estadísticas de Zitim, Chiapas. <https://mexico.pueblosamerica.com/i/zitim/>
  
- S.A.  
2020, Mapas, fotos y estadísticas de Faja de Oro, Chiapas.  
<https://mexico.pueblosamerica.com/i/faja-de-oro/>
  
- S.A.  
2018, Programa Estatal de Alerta de Violencia de Género en Chiapas.  
<http://www.alertadegenerochiapas.org.mx/>
  
- S.A.  
2021, ¿Qué es el borrado de mujeres?. En: Todas podemos. Feminismo hecho a la medida.  
<https://todaspodemos.com/que-es-el-borrado-de-mujeres/>
  
- S. A.  
2018, Comunidad LGBTTTI en Chiapas repudia entrega de medalla a Patrocinio González Garrido. Portal de noticias Chiapas Paralelo  
<https://www.chiapasparalelo.com/media/comunicados/2018/08/comunidad-lgbttti-en-chiapas-repudia-entrega-de-medalla-a-patrocinio-gonzalez-garrido/>
  
- S. A.  
2020, “Colectivo La Puerta Negra. Primera parte” *Entre Hombres México*, en:  
<https://www.entrehombres.net/89-chiapas-colectivo-la-puerta-negra-primera-parte/>
  
- Salas Calvo, José Manuel  
2008, “La psicología, la masculinidad y el trabajo con hombres”. *Revista Costarricense de Psicología*. No. 27 (40), 2008.
  
- Salazar Flores, Nashielly  
2013, *Feminismos, poderes y mujeres. El feminismo civil en San Cristóbal de Las Casas*. Tesis de maestría. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- Salguero Velázquez, María Alejandra.  
2013, “Masculinidad como configuración dinámica de identidades”. En Juan Carlos Ramírez Rodríguez, y José Carlos Cervantes Ríos (eds.) *Los hombres en México: veredas recorridas y por andar: una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades*. Jalisco: Universidad de Guadalajara. Pp 37-52.
  
- Salter, Michael.  
2019. “The Problem with a Fight against Toxic Masculinity.” The Atlantic. En: <https://www.theatlantic.com/health/archive/2019/02/toxic-masculinity-history/583411/>
  
- Santana Echeagaray, María Eugenia.  
2001 *Las mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: De la lucha por su dignidad al empoderamiento*. Tesis de El Colegio de la Frontera Sur.
  
- Scheper-Huges, Nancy, Phillippe Bourgoise.  
2004 “Introduction: Making sense of violence”. *Violence in war and peace: An anthology*. Massachussets, Blackwell.
  
- Scott, Joan  
1986. “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”. *The American Historical Review*, 91(5), 1053–1075. En: . <https://doi.org/10.2307/1864376>
  
- Saltalamacchia, Homero  
1987, “Historia de vida y Movimientos Sociales: el problema de la “epresentatividad” (apuntes para la reflexión)”. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 49. No. 1. Enero-Marzo 1987. Pp. 255-277
  
- Salter, A., Blodgett, B.  
2012, “Hypermasculinity & dickwolves: The contentious role of women in the new gaming public”, *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 56, pp. 401- 416.
  
- Segato, Rita  
2019, “Pedagogías de la crueldad. El mandato de la masculinidad (fragmentos)” *Dossier. Revista de la Universidad de México*. En: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/9517d5d3-4f92-4790-ad46-81064bf00a62/pedagogias-de-la-crueldad>
  
- Sistema Nacional de Protección de Niñas, Niños y Adolescentes  
2023, “‘Nadie me enseñó a ser padre’: El maltrato infantil no se justifica”. *Gobierno de México*, en: <https://www.gob.mx/sipinna/articulos/nadie-me-enseno-a-ser-padre-el-maltrato-infantil-no-se-justifica>
  
- Spiro, Milford E.  
1961. “Sorcery, Evil Spirits, and Functional Analysis: A Rejoinder”. *American Anthropologist*, 63(4), 820–824.

- Sulbarán Lovera, Patricia  
2020 "¿Qué significa ser TERF y por qué se considera un insulto contra feministas radicales?"  
En: BBC News mundo. En: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53159073>
  
- Stimpson, Catharine.  
1993, "The postmodern element in the postmodern humanities" Weber State University Journal,  
Volumen 10.2. En: [https://www.weber.edu/weberjournal/Journal\\_Archives/Archive\\_A/Vol\\_10-2/CStimpsonEss.html](https://www.weber.edu/weberjournal/Journal_Archives/Archive_A/Vol_10-2/CStimpsonEss.html)
  
- Taalas, Petteri.  
2018, "Matanza de Tlatelolco". En: <https://www.cndh.org.mx/noticia/matanza-de-tlatelolco>
  
- Tassin, Etienne  
2012 "De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze". *Revista de Estudios Sociales*, núm. 43, mayo-agosto, 2012, pp. 36-49- Universidad de Los Andes  
Bogotá, Colombia.
  
- Tellez, Pedro y Andrew Walters  
2011, "Intimate Partner Violence Within Gay Male Couples: Dimensionalizing Partner Violence Among Cuban Gay Men". *Sexuality & Culture*, pp. 153–178. New York: Springer Science + Business Media, LLC.
  
- Tena Guerrero, Olivia. César Torres Cruz.  
2023, "Introducción. Aliados del feminismo: personajes masculinos implicados con la lucha de las mujeres", *Mitologías hoy. Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*. vol. 29, diciembre de 2023, pp 1-5. En:  
<https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.1021>
  
- Thomson, Jamie  
2017 "No Fascist USA!': how hardcore punk fuels the Antifa movement". The Guardian. En:  
<https://www.theguardian.com/music/2017/sep/09/no-fascist-usa-how-hardcore-punk-fuels-the-antifa-movement>
  
- Van der Haar, Gemma.  
2005. "El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha". International Institute of Social History. Pp. 1-24.  
<http://www.iisg.nl/labourgain/documents/vanderhaar.pdf>
  
- Vázquez García, Verónica, Roberto Castro.  
2009 "Masculinidad hegemónica, violencia y consumo de alcohol en el medio universitario".  
*Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol 14 No. 2. Ciudad de México,
  
- Viveros, Mara  
2018, *Les couleurs de la masculinité. Expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique latine*. Paris, La Découverte.



Waling, Andrea

2019a, "Problematizing 'Toxic 'and 'Healthy 'Masculinity for Addressing Gender Inequalities"  
*Australian Feminist Studies*, DOI: 10.1080/08164649.2019.1679021

2019b: "Rethinking masculinity studies: feminism, masculinity and poststructural accounts of  
agency and emotional reflexivity." *Journal of Men 's Studies*, 2019, Vol. 27(1)  
89–107

• Willis, Cinthya E.

1996, "Effects of Sex Role Stereotyping Among European American Students on Domestic  
Violence Culpability Attributions". *Sex Roles*, Vol. 34, Nos. 7/8, 1996