

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



***PÍCALE LOS OJOS, JÁLALE LOS PELOS, SÁCALO DEL RING
SER HOMBRE EN EL CUADRILÁTERO***

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRIA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

GILBERTO LARA MENDOZA

BAJO LA DIRECCIÓN DE

DR. RAÚL BALBUENA BELLO

MEXICALI, B.C., DICIEMBRE DE 2016

Antes de escribir estas líneas me puse en oración. Tengo una conchita de abulón que viene de la madre mar en donde quemé un poco de istafiate, de cedro, y de copal – uniendo entonces las fuerzas de la tierra, el agua, el fuego, y el aire. Sahumé el lugar en donde estoy y a mi persona. Pedí que se alejara de mí cualquiera mala energía, cualquier obstáculo o confusión que podría haberme impedido la clara comunicación de mis sentimientos y pensamientos. Pedí la ayuda y el apoyo de la Creadora y el Creador, Madre y Padre del Universo, y de mis propios guías espirituales para que mi palabra lograra lo que mi espíritu quiere decirles en estas páginas.

Inés Hernández, Cascadas de estrellas.

A Tadeo, el motor de mi vida

A Miriam, por creer en mí,
y apoyarme a lo largo de estos años

AGRADECIMIENTOS

Cerrar ciclos es un proceso arduo. Cuando alcanzas a visualizar el final, las memorias y emociones te sacuden. Así me siento al escribir este apartado, reflexiono en relación a todo lo que ha involucrado ser parte de este proceso. Si bien, estar en el programa de Maestría en Estudios Socioculturales no fue fácil. Tadeo (mi hijo) tenía alrededor de seis meses de haber nacido, recuerdo que me encontraba meciéndolo en su corral para que conciliara el sueño cuando recibí la noticia de que me habían aceptado; por consiguiente, él es parte de este proceso al igual que su mamá, Miriam, mi pareja en este viaje. De ahí que el proceso de cerrar ciclos se me presente como una tarea ardua, más complicado que leer sobre feminismo y género que, a decir verdad, me dieron muchos dolores de cabeza o “males de puerco”, sin embargo, considero que aprendí mucho de ellas y ellos y que puedo señalar que tengo otra visión de la vida.

Agradezco infinitamente y de corazón, a mi mamá y mi papá, porque siempre estuvieron presentes, y aun con algunas adversidades y mis malhumores me soportaron; molestias de un tesista. A mi hermana Pry, mi sobrina Leah y cuñado Efren, que incondicionalmente me daban ánimos a seguir, y porque en el tiempo que estuve de estancia hicieron más llevadero los días con Tadeo y Miriam. También agradezco a Celso y Kuky que me impulsaron a terminar.

Gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por tan bonita beca que recibí, y que cuando se culminó la extrañé. Asimismo agradezco a la Universidad Autónoma de Baja California, especialmente al Instituto de Investigaciones Culturales-Museo por todo el apoyo y atenciones recibidas. Agradezco a Raulito por su gran paciencia para con mi proceso, por su amistad, por las tantas veces que compartimos pan y café; a Servando Ortoll por sus grandes aportes en clase y acompañarme a varias funciones de lucha libre; a Gis, por su calidez humana, por ayudarme con problemas de

licencia del Word y por aquellas veces en que compartimos el tributo (pan) de Raulito. Doy las gracias a Laura por ayudarme con los trámites; también agradezco a Juanito por abrirnos la sala de posgrado cuando la necesitábamos; a David Bautista por el apoyo recibido y las atenciones; también doy gracias a María Luisa, Christian Fernández, y todo aquel personal que englobe al IIC-Museo, muchas gracias.

Por otra parte, agradezco a la Coordinación de Cooperación Internacional e Intercambio Académico de la UABC, por apoyarme económicamente en mi estancia en la University of California, Davis. De ahí que debo agradecer al Dr. Robert McKee Irwin por sus precisas observaciones; a David Tenorio y Carmen Valdivia por su compañía.

Por último, pero no menos importante, gracias al “campo de concentración de dos pisos” que en los últimos días se convirtió en un espacio propicio para culminar la tesis, agradezco a master Elms por ello, y sus conocimientos “frescos” de lo socioculturalszsz.

Mi corazón está agradecido por la amistad que se construyó con Paulita, por su apoyo, su conocimiento ancestral y gran amor; a 313na por los hartazgos de la maestría, por las risas y cheves; a Bianquita, por esos frijoles que le quedan bien ricos; a mi hermano Lalo quien en ocasiones me acompañaba a las funciones de lucha libre, por su agradable compañía en el proceso de estancia en UCDavis, gracias lalito por la amistad; así pues, gracias infinitas a estos hermosos seres de luz y amor, los Balbuena’s Team, que a pesar de que en los últimos meses casi no nos mirábamos, siempre estuvieron presentes en mi corazón y mente dándome fuerza para culminar este proceso.

Agradezco a Manuel “Pato” Hernández Reyes (Príncipe Negro) por abrirme las puertas de la Arena Nacionalista; gracias, al Vaselina, a Don Julio, a Edgar Martin Jordan, y por último, estoy agradecido por al apoyo brindado de parte de los colaboradores que hicieron posible esta tesis: Mr. Tempest, Humilde, Rey Cobra, Rey Tortura, Kamik-C, Skalibur, Tronx y Proximo: ¡Esto es lucha!

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	4
A DOS DE TRES CAÍDAS SIN LÍMITE DE TIEMPO	7
ARRIBA LOS RUDOS	13
Restrepo y la cultura: una crítica desde los estudios culturales	13
Raymond Williams: la interconexión entre cultura y poder	17
Cultura e Ideología	23
Thompson: cómo opera la ideología.....	26
ASÍ LE PEGO A MI VIEJA.....	32
La teoría de género	32
La categoría de género.....	38
Los Men's Studies.....	45
Masculinidad hegemónica	47
LA ARENA ESTABA DE BOTE EN BOTE	53
¿Circo, maroma y teatro?.....	54
Santo: un modelo de masculinidad hegemónica	57
Macho star system	59
MÉTELE LA WILSON, MÉTELE LA NELSON	62
La etnografía crítica como método	63
La entrevista etnográfica.....	65
Observación participante	65
Recolección de datos.....	66
VAMOS A PARTIRNOS LA MADRE	68
Ser hombre en el ring.....	69
Proveeduría	71
Paternidad activa	73
Relaciones de género	76
Lucha libre y masculinidades hegemónicas	78
CONCLUSIONES	82
REFERENCIAS.....	86
ANEXOS	90
Guion de entrevista.....	91
Anexo Fotográfico	93
NOTAS	102

A DOS DE TRES CAÍDAS SIN LÍMITE DE TIEMPO

Este trabajo de investigación aborda cómo se construye la masculinidad en un grupo de ocho luchadores que desempeñan sus actividades en la ciudad de Mexicali, partiendo de que existen ciertas interrogantes vinculadas con las formas o mecanismos en que nuestras sociedades reproducen los modelos de “ser hombre”, y en las distintas expresiones en que la cultura las valida o invalida. El título es un verso de la emblemática cumbia “Los Luchadores” y hace referencia a los castigos prohibidos por reglamento que los rudos¹ utilizan como táctica para ganar sus encuentros.

Mi interés en la comprensión de la reproducción de la masculinidad, por una parte, y mi afición por la lucha libre, por la otra, parecen haberme puesto en una encrucijada. Parto de mi experiencia como “hombre” para razonar y dar cuenta de las formas en que reproducimos la masculinidad. Un proceso del que no podría ofrecer una reflexión crítica sin reconocirme como sujeto “engenerado”, es decir, como un “hombre” que experimenta las responsabilidades de la paternidad y que, parte de tal experiencia, para establecer como objetivo general de la investigación, el análisis de la reproducción de la masculinidad y su vínculo –hipotético– con la lucha libre.

Cabe señalar que en esta investigación se entiende y define a la lucha libre como un espacio simbólico, constituido por la escenificación (teatralización), la audiencia y la infraestructura física. Como espacio simbólico, la lucha libre “valida” la reproducción de la masculinidad al “presentarla” como espectáculo, como una manifestación de la dominación y la audacia, elementos que han sido asociados a la masculinidad y que ahí, en ese espacio simbólico, son autoatribuidos y están disponibles para la audiencia.

Para lograr tal cometido, reinterpreto (en el mismo sentido que hace Teresa de Lauretis), la concepción de ideología desarrollada por Louis Althusser, para quien la ideología puede concebirse como un sistema de creencias e ideas que contribuye a legitimar el interés de una clase dominante. Extrapolando esta idea, he desarrollado la discusión que me permite entender a la masculinidad como un conjunto de ideas que contribuye a legitimar el interés de los hombres: la ideología masculina. Y por lo tanto, establezco cierta distancia con la perspectiva que asocia deporte con masculinidad.

Considero relevante señalar, a manera de antecedente, que el campo de los estudios de las masculinidades no se hubiera dado sin los aportes feministas, pues como señala Guillermo Núñez, el estudio de género de los varones y las masculinidades, se enmarca en la reflexión y en el movimiento social y político feminista, y por los estudios lésbico-gays (LGBTTI²) o *queer* (2016, 12). Desde esta perspectiva, la categoría de género formulado por algunas teóricas feministas, aportaron importantes cuestionamientos y reflexiones respecto a las formas en que hemos sido sujetos genéricamente construidos.

El feminismo, en primera instancia, evidenció la desigualdad entre hombre y mujer, exigiendo con ello, la igualdad entre los sexos. De esta manera, el feminismo y sus diversos movimientos³ sociohistóricos, se convirtieron en la piedra angular de los estudios de género de los hombres. Con Gayle Rubin se observa que el *sistema sexo/género*⁴ es una construcción social sustentada en las diferencias biológicas sexuales. Esto permite entender por sexo/género “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1996, 37); esto es, que un sistema de sexo/género convierte los rasgos anatómicos (sexuales) en valoraciones o estimaciones culturales. Por otra parte, la propuesta de Joan Scott, es comprender al

género como un orden social basado en las distinciones binarias entre los sexos, y cómo estas diferencias construyen relaciones significantes de poder (1996, 289).

Siguiendo estas ideas, es posible comprender y cuestionar el orden normativo que se le confiere a cada sexo como un sistema que regula las prácticas en relación a los roles masculino y femenino; es decir, existe una clasificación cultural impuesta acerca de “lo que hacen” los hombres, y “lo que hacen” las mujeres. Esta distinción de prácticas heteronormativas se legitima al instaurarse en las normas sociales que regulan los contrastes entre lo masculino y lo femenino. Así pues, un hombre “no puede hacer lo que hace la mujer” porque es señalado como “afeminado”; por el contrario, “debe ser” fuerte, no transmitir sus emociones, dominante, duro, entre otras ideas preconcebidas. En cambio, las mujeres “deben ser” tiernas, “señoritas de casa”, emotivas, convertirse en madres, y “no deben hacer lo que hacen los hombres” porque pueden ser consideradas como “masculinizadas”.

A partir de estos mandatos y convenciones socioculturales atribuidas histórica y culturalmente a los sexos, es pertinente utilizar el término de ideología en la medida que permite hablar de una “ideología dominante masculina”.

En este sentido, la masculinidad, definida por Robert Connell, es “un lugar en las relaciones de género, en las prácticas a través de las cuales los hombres y las mujeres ocupan ese espacio en el género, y en los efectos de dichas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura” (2003, 109). Por su parte, Matthew Gutmann señala, “las identidades femeninas desempeñan muchas veces el papel de punto de referencia para los hombres en el desarrollo, mantenimiento y transformación de lo que para ellos significa o no ser hombre” (en Montesinos, 2005, 100). Por lo que en términos concretos, es posible afirmar que un hombre que se considera masculino es aquel que no

muestra atributos femeninos, un hombre es lo contrario de lo femenino; de ahí que el género sea considerado relacional.

Este documento, además, comprende a la ideología como sistema de creencias e ideas que contribuyen a legitimar los intereses de una clase dominante, en la medida en que los sistemas de ideas y creencias culturales que se imponen a las prácticas conferidas en el género regulan la vida social; es decir, normalizan las interacciones sociales. Siguiendo estas ideas, encuentro propicio incorporar lo planteado por Louis Althusser, quien afirma que “el individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual ‘dependen’ las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia, en su calidad de sujeto” (1974, 59).

Tal como señala Althusser en los *aparatos ideológicos del estado*, la familia, la escuela, la iglesia, el poder ejecutivo, legislativo y judicial, entre otras instituciones, “forman” a sujetos para que se reproduzcan en la vida cotidiana las ideas de la clase dominante. Así, la ideología masculina se reproduce a través de estas instituciones.

Si bien la práctica de la lucha libre no corresponde a las instituciones althusserianas⁵, sí se trata de un “espacio social relevante”, pues la lucha libre (como espacio simbólico) reproduce la “ideología masculina” y colabora en la formación de lo que Connell define como “masculinidad hegemónica”: “la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza [...] la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (2003, 117).

Bajo esta óptica, puede entenderse que la masculinidad hegemónica es el modelo “aceptado” de masculinidad dominante en un contexto sociohistórico, cultural y político. De acuerdo con Connell, además de ser un arquetipo predilecto, la masculinidad

hegemónica puede reproducirse en personajes de historietas, actores de películas, superhéroes de series animadas, algún deportista, artista, o incluso, en alguna figura política.

En este punto, es necesaria la puntualización gramsciana acerca de la clase dominante como aquella que ha logrado construir una cultura hegemónica imponiendo un conjunto de ideas, que a su vez, representa tanto el interés individual como los intereses colectivos de una sociedad. Aunque sea sólo una pretensión de hegemonía, la construcción del mundo ha sido articulada desde una visión hegemónicamente masculina: somos productos de un sistema partidista cuyo poder favorece a la clase dominante, en el cual, los hombres son históricamente beneficiados.

Además, hemos controlado el poder y desarrollado ideológicamente reformas, leyes, normas, las cuales se instauran en las formas en que debemos actuar en relación a nuestras prácticas que se sustentan en el sistema sexo/género.

Teniendo en cuenta lo anterior, planteo hipotéticamente, que la lucha libre abreva de modelos hegemónicos disponibles de masculinidad: en ella, los luchadores deben expresar una masculinidad “extrema”, o bien una hipermasculinidad que sólo es posible analizar si atendemos a las caracterizaciones que asumen los luchadores. Por lo que esta investigación busca constatar si la lucha libre como “espacio simbólico” reproduce los atributos y la ideología de la masculinidad.

El objetivo general de esta investigación radica en analizar las maneras en que se construye y expresa la masculinidad en los luchadores profesionales de Mexicali. En cuanto a los objetivos particulares o específicos, me interesa examinar los atributos con que los luchadores caracterizan su masculinidad; y por último, analizar la forma en que los modelos asociados a “ser hombre” influyen en su construcción como luchadores.

De ahí que deba enunciarse la siguiente pregunta de investigación:

- ¿Puede “el ring” convertirse en un “espacio” que colabore con la “perpetuación” de modelos de “ser hombre”, tales como rudo, dominante, y competitivo?

Por lo que se refiere a la estructura de la tesis, esta se compone de una introducción, cuatro capítulos y una sección con las conclusiones generales, y otra de anexos. Cabe señalar que los títulos de todos los apartados son referencias luchísticas populares. En *A dos de tres caídas sin límite de tiempo*, se encuentra la introducción, y se desarrollan algunos aspectos contextuales sobre los temas que permiten insertar esta propuesta en el debate conceptual sobre la masculinidad, asimismo se expone el planteamiento del problema, la justificación y los objetivos del estudio.

En el primer capítulo *Arriba los rudos* se exponen los recursos teóricos que sustenta la investigación al respecto de cultura, poder e ideología; luego la teoría de género y los Men's Studies, así como la categoría de masculinidad hegemónica, se desarrollan en el segundo capítulo: *Así le pego a mi vieja*. En el tercer capítulo *La arena estaba de bote en bote*, se desarrolla lo correspondiente a la lucha libre como deporte-espectáculo, es decir, como una industria cultural que participa de procesos económicos y políticos determinantes en la creación de un estado-nación; cabe señalar que, para efectos de esta tesis, yo me demarco de considerar a la lucha libre como un deporte-espectáculo.

Métele la wilson, métele la Nelson, es el cuarto capítulo, y abordo el marco metodológico, cuyo fundamento se encuentra en la etnografía crítica y desarrolla las herramientas utilizadas: observación participante y la entrevista (semiestructurada) etnográfica. En el quinto capítulo *Vamos a partirnos la madre* se presenta el análisis realizado; y por último, establezco un apartado con las consideraciones finales, y los anexos

ARRIBA LOS RUDOS

Restrepo y la cultura: una crítica desde los estudios culturales

Eduardo Restrepo en los primeros párrafos de su obra *Intervenciones en teoría cultural* (2012), afirma que introducir la problemática de la desigualdad en la noción de cultura, permite desplazar dicho concepto a la incorporación de las relaciones de poder en sus análisis. Por consiguiente, considero apropiado discutir la noción de cultura a partir de la perspectiva antropológica con el objetivo de evidenciar lo que Restrepo señala como “vicios” o “abusos” en la utilización de dicho concepto. Así, en primera instancia, retomo las primeras nociones que se formularon respecto al concepto de cultura, de manera que dicha discusión me permita introducir la coyuntura existente entre cultura y poder, y a su vez, la importancia de enmarcar el concepto de ideología en relación a la cultura, esto con la finalidad de dar cuenta de las formas en que opera la ideología con la cultura en sostener y establecer relaciones de dominación.

Una noción pionera de cultura que data a finales del siglo XIX, señala Restrepo, fue la desarrollada por el antropólogo evolucionista Edward Tylor. Desde esta perspectiva, la cultura era entendida como sinónimo de civilización. Fue a inicios del siglo XX que el término cultura dejó de pensarse de manera singular (como algo que envolvía a la humanidad), y se incorporó la noción de diversas culturas (relativismo cultural); estos aportes fueron formulados por el máximo exponente del particularismo histórico, Franz Boas. Siguiendo de cerca la línea histórica que traza Restrepo, la cultura toma otro giro en la concepción funcionalista de Bronislaw Malinowski, quien afirmaba que la cultura era un organismo en el que cada uno de sus componentes realiza una determinada función. De ahí los hallazgos que Malinowski, en su obra *Crímen y costumbre en la sociedad salvaje* (1985), obtuvo respecto a la vida de los hombres primitivos que se enmarcan en una serie de obligaciones, los cuales se cumplen de

manera recíproca para el funcionamiento de un sistema, en este caso, de la sociedad salvaje. De ello resulta que, para Malinowski, en cada cultura existen “leyes, prohibiciones y obligaciones que pesan mucho sobre cada ciudadano” (p.23).

Por otro lado, Restrepo argumenta que a finales del año cincuenta el término cultura adquirió otra connotación. Con la corriente neoevolucionista de Leslie White, y con la ecologista de Alfred Kroeber, el concepto de cultura era entendido como un "mecanismo de adaptación extrasomático en estrecha relación con el entorno ambiental" (2012, 24), bajo esta óptica la cultura es aprendida y transmitida por medio de dicho entorno. Por otra parte, con Claude Lévi-Strauss, la cultura es una estructura de lenguaje, que se construye a partir de un sistema de diferencias binarias que a su vez son compartidas e inconscientes; de ahí que para Lévi-Strauss la cultura funciona como un esquema mental. Sin embargo Lévi-Strauss afirma que existen complicaciones en la relación entre lenguaje y cultura, ya que el lenguaje, en primera instancia, ha sido tratado como *producto* de la cultura, en el sentido en que “refleja la cultura general de la población”; también el lenguaje, por otra parte, ha sido considerado *parte* de la cultura, dicho en otros términos, como elementos que conforman una cultura. Como resultado de estas complicaciones, el autor considera el lenguaje como una *condición* de la cultura (1995, 110). En este sentido, argumenta:

[...] se puede considerar el lenguaje como una *condición* de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa al niño mediante el habla; se le reprende y se le halaga con palabras. Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos, destinados a recibir las estructuras que corresponden a la

cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje (1995, 110).

Considero fundamental lo anterior, puesto que, además de permitir comprender el sentido diacrónico que Lévi-Strauss concede a la interconexión entre lenguaje y cultura, proporciona los aspectos tanto objetivos como subjetivos de la cultura. Dicho de otra manera, en el sentido en que las personas ordenan o estructuran la sociedad con base a convenciones y oposiciones; y por otro lado, en el modo en que comprendemos e interiorizamos esas reglas, normas o valores. De ahí se deriva que, para Lévi-Strauss, las estructuras son modelos mentales de la sociedad, las cuales son incorporadas a partir de reglas y mandatos en un sistema de significados y significantes.

Ahora bien, con la perspectiva semiótica de Clifford Geertz, quien en su célebre obra *La interpretación de la cultura*, argumenta que, haciendo referencia a Max Weber, “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” (2003, 20); Geertz considera que la cultura es ese tejido de significados, y afirma que el análisis de la cultura no debe de ser considerado como “una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (p.20). Así pues, lo que buscaba este autor era explicar, a través de una “descripción densa”, ese entramado de significados o “documento activo” que es la cultura, la cual ha sido construida por los seres humanos; de allí que surgiera la noción de pensar la cultura como texto.

Según Restrepo, estas nociones de cultura presentan dos supuestos básicos: en primer lugar, refieren normas que regulan las conductas humanas y que estas se reproducen generacionalmente; b) al ser reguladas estas conductas, se transmiten de forma explícita (por medio de la familia, escuela, u otras instituciones) e implícita

(inconscientemente), como si fuera algo natural, algo dado; en consecuencia, bajo estos supuestos la cultura es aprendida y transmitida (2012, 25).

Siguiendo con el análisis de Restrepo, el autor argumenta que existen dos características fundamentales para la comprensión de la cultura: como un modo de vida (prácticas, ideas, tradiciones); y a los significados que se le otorga a dichas prácticas, tradiciones (2012, 25-27).

En vista de ello, Restrepo propone una antropología que funcione “sin las garantías de la cultura” en consecuencia a que el término antropológico de cultura, según el autor, ha sido viciado, generalizado, confuso y no muestra avances, además de ello, ha sido utilizado como recurso de empoderamiento académico. De ahí que afirme que los estudios antropológicos saldrían beneficiados al considerar las propuestas analíticas y políticas de cultura (2012, 41). En este sentido, para que opere lo anterior, Restrepo argumenta que, en primer lugar, se tendrá que “descentrar” el concepto antropológico de cultura, con la finalidad de que el concepto de cultura no “nuble” o limite el pensamiento teórico-metodológico del antropólogo; y finalmente, la propuesta plantea desarrollar estudios enfocados al análisis sociocultural, esto es analizar “cómo emergen y se articulan los discursos, prácticas y disputas en torno a la cultura en diferentes escalas y ámbitos de la vida social y política” (2012, 54).

En este orden de ideas, cabe señalar que Restrepo ha sido influenciado por los aportes de Stuart Hall, de ahí que algunas de sus obras se enmarquen en la investigación de los Estudios Culturales, y dado que esta investigación parte de la transdisciplinariedad de dichos estudios, me permití iniciar con la definición, así como algunos usos con los que se ha tratado el concepto de cultura desde la antropología, pues como argumenta Restrepo, sus usos han sido temas de grandes debates y de críticas. Es por ello que considero pertinente señalar la coyuntura entre cultura e ideología, esto con el objetivo de

comprender que la cultura no es algo dado o un sinónimo que envuelve la humanidad, al contrario, va más allá de ello y por consiguiente no es una categoría que debamos pasar por desapercibida. De tal manera que entiendo por cultura como una construcción sociohistórica inscrita en las relaciones de poder que produce y reproduce significados y significantes en formas de convenciones, normas, leyes, y que se inscriben en el orden social. Y, como veremos posteriormente, dicha producción y reproducción se fundamenta, con base a un consentimiento social, a partir de la instauración de una ideología dominante.

Raymond Williams: la interconexión entre cultura y poder

Williams (2000) en *Marxismo y literatura*, mencionaba que el concepto de cultura se había tornado conflictivo y confuso debido a sus diversos usos e interpretaciones. No obstante, afirma, que una manera de analizar dicho concepto, es a través del proceso histórico por el cual se ha construido, en particular, con la transformación que tuvo con el avance de la sociedad industrial. Para comprender dichos cambios, Williams arguye que se debe analizar el concepto de cultura a partir de dos conceptos que se interconectan y que son pieza clave, estos son: sociedad y economía. Esta coyuntura, sostiene Williams, ha presentado diversas transformaciones históricas de manera conjunta. De ahí la importancia, por parte del autor, de examinarlas a partir de la sociedad industrial.

La sociedad, dice Williams, tuvo una transformación en su concepto porque pasó de ser sustantivo del “hacer común” a convertirse en un orden social. En contraparte, el concepto de economía transitó del sustantivo administración del hogar y de una comunidad, a ser el modo de producción, intercambio y distribución. Por lo que cultura transitó de ser el cultivo y civilización, a convertirse en el progreso humano (2000, 21). Expongo a continuación el proceso histórico que trazó Williams a la noción de cultura en

distintas épocas y contextos, con la finalidad de insertar, posteriormente, el concepto moderno que se le atribuyó con el advenimiento de la industrialización.

El término cultura, argumenta Williams, deriva del verbo latino *colere* que implica varios significados, por ejemplo, habitar, cultivar, proteger, honrar con veneración. En el caso de “habitar” el término se derivó del latín *colonus*, es decir, colonia; y “honrar con veneración” se transformó del latín *cultus* a culto; de ello resulta que el principal significado que se le otorgó al concepto de cultura fuese el de cultivo (2003, 87). Por otra parte, en el léxico francés, cultura tendría otras connotaciones; sería nombrado como *couture*, y más adelante, a inicios del siglo XV, como *culture* (al estilo inglés). Este significado se vinculó a las “actividades de labranza y atención del crecimiento natural” (p.88). De manera que los primeros usos de cultura, afirma Williams, eran sustantivos de proceso de desarrollo humano, así, a partir del siglo XVI, “la atención del crecimiento natural se extendió a un proceso de desarrollo humano, y éste, junto con el significado original en la labranza, fue el sentido principal hasta finales del S18 y principios del S19” (p.88). Cabe señalar que las últimas concepciones giraban en la época de la Ilustración, y que el movimiento románticista⁶ se opondría a ellas por considerarlas como “superficiales” y externas al individuo.

Siguiendo con Williams, en el contexto londinense del siglo XVIII, el uso de cultura se refería a cultivo o cultivado, además de comprender lo relativo a clase. Por su parte, en Alemania a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se referían al término cultura como *cultur*, luego sería modificado por *kultur*, sinónimo de civilización. A este respecto, Williams hace referencia a la obra de Johann Herder, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), para exponer el cambio que se le dio al uso de cultura, explicándolo de la siguiente manera: “Herder atacaba el supuesto de las historias universales de que la 'civilización' o la 'cultura' –el autodesarrollo histórico

de la humanidad— era lo que hoy llamaríamos un proceso unilineal, conducente al punto elevado y dominante de la cultura europea del S18” (2003, 89).

A partir de estas ideas, Williams observa que en la obra de Herder hay un punto clave, y hasta en un sentido moderno dado a la época en la que Herder escribía, ya que los supuestos de Herder enfatizaban una cultura vista como “plural”. Así pues, Williams, siguiendo con las formulaciones de Herder, señalaba que las culturas son específicas y difieren en determinada nación y época, además comprenden las divergencias entre los grupos sociales y económicos de una determinada cultura (2003, 90). Hay que tener en cuenta los planteamientos de Herder, porque tuvieron gran impacto en el movimiento del romanticismo, pues como señala Williams (2003), fueron utilizados para evidenciar las diferencias entre la cultura nacional de la tradicional (cultura popular/folclórica); y a su vez, porque en un sentido político, giraba en torno a los cambios sociales.

Recapitulando, observamos tres categorías señaladas por Williams con las que se ha empleado el término cultura en diferentes contextos y épocas. De entrada, se refiere a un proceso de desarrollo intelectual, espiritual y estético; en segundo lugar, como un modo de vida de un determinado pueblo y de un periodo en específico; finalmente, comprende las prácticas intelectuales y artísticas (2003, 91). Ahora bien, veamos como este concepto adquirió un concepto moderno.

A partir de las transformaciones de la sociedad, la economía y la cultura, y con la revolución industrial; la civilización, afirma Williams, pasaría a un desarrollo progresivo, que a la vez amenazaría aquellas sociedades no industrializadas, bajo estas transformaciones, la economía presentaría un modelo capitalista, en cuanto a cultura, una serie de conflictos políticos y sociales.

Otra intervención como afirma Williams es la formulada por el marxismo, y hace referencia a la crítica que realizó Marx sobre algunas concepciones provenientes de la

Ilustración, ya que las consideraba como una forma de “historiografía idealista”. Por tanto que los pensamientos de algunos teóricos de la Ilustración relegaban la historia (materialista) de la clase trabajadora por enfocarse en una historia del desarrollo de la razón y del conocimiento. Que mejor manera de entenderlo que con la siguiente cita: “La noción originaria del *hombre que produce su propia historia* recibió un nuevo contenido fundamental a través de este énfasis puesto sobre *el hombre que se hace a sí mismo* mediante la producción de sus propios medios de vida” (Williams, 2000, 30).

Esta cita me remite a las críticas que formuló Marx (1970) en *Ideología alemana*, a los neohegelianos, ya que estos consideraban a un hombre tanto pensado como representado, como una manera natural. Marx, en oposición a ello, señalaba que el hombre no debería de ser visto a través de la fantasía, o en otras palabras, por medio de abstracciones, “sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones” (1970, 27). Con el objetivo de enmarcar estas condiciones, Marx parte de la siguiente premisa: “Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción” (1970, 19). De ahí la insistencia de Marx, por comprender las condiciones materiales a partir de un materialismo histórico.

Los modos de producción que determinan el modo de vida de los individuos tienen que ver directamente con la economía (los modos de producción, el intercambio, la división del trabajo), y por la sociedad (que tipos de sociedades se organizaron con base a la economía). Centrémonos en la división del trabajo, el cual divide la posición de los individuos al segmentarlos por clases. A este respecto, Marx argumenta: “cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí” (1970, 20). Es posible señalar que los modos de producción que determinan el modo de vida de los individuos, están implícitamente conectados con la noción de sociedad. Marx, afirma:

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. [...] La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad (1970, 25).

Esto es fundamental, precisamente en el momento en que Marx argumenta que la organización social y el Estado surgen del proceso de vida de determinados individuos, pero no como individuos presentados en abstracción, sino en lo que son realmente. Quiero comprenderlos en su manera de manifestarse cotidianamente; en la forma en que actúan y cómo desarrollan sus actividades; y entender que normas (convenciones) y condiciones materiales determinan las acciones de los individuos. Considero que Marx nos da las bases esenciales para poder transitar en la comprensión de un sistema u orden social, que emplea estratégicamente⁷ normas y valores, para modelar a los individuos.

De la misma manera, puedo argumentar que la cultura es un proceso social, y que según Williams, la cultura estuvo (y está) interconectado con los cambios en la sociedad y en la economía, asimismo sufrió transformaciones. Por esta razón, la cultura es una construcción sociohistórica, que ha sido ideada, modelada y ordenada, empleando las palabras de Marx (1980) por “las ideas de la clase dominante”, las cuales, “son las ideas dominantes en cada época”.

De modo que si la clase que tiene el poder de los modos de producción es la clase dominante, la cultura será al poder lo que el poder con la estructura social. A partir de esta enunciación, atiendo otros conceptos clave que se derivan de la relación cultura y

poder, asimismo en la manera en que la clase dominante emplea mecanismos y discursos de consentimiento e imposición, que dictaminan y moldean las prácticas sociales.

Siguiendo con Marx, para comprender el “lenguaje de la vida real” y cómo los individuos cambian su realidad y sus pensamientos en cierto periodo de la historia, es necesario recurrir al análisis del materialismo histórico. Bajo esa óptica, se podría “romper” con el orden de ideas universales, abstractas, e inclusive, robándole una palabra al autor, “idealistas”. Esto, en otras palabras quiere decir, comprender cómo los individuos al modificar los modos de producción (socioeconómicos) a la vez modifican sus formas de vida, sus pensamientos y producen otros.

Encuentro un punto importante en lo que Marx señala respecto al “lenguaje de la vida real”. Si bien, Marx nunca dio una definición exacta de ideología, si llegó a mencionarla, otorgándole un sentido crítico y negativo: “lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo”. En este sentido, es preciso señalar que las aportaciones de Marx, son herramientas esenciales para analizar cómo las ideas de una clase dominante emplea estrategias de concientización e imposición para crear convenciones sociales.

En lo que respecta a esta tesis, la definición de ideología que utilizo se encuentra en las formulaciones propuestas por el sociólogo británico John B. Thompson, las cuales permiten comprender las formas en que opera la ideología con la cultura. Con esto busco centrar el análisis, y la discusión anterior, en cómo las relaciones asimétricas en torno al género, han sido producidas y reproducidas por la instauración de una ideología dominante.

Cultura e Ideología

En este apartado, me propongo exponer algunas formulaciones que John B. Thompson, en *Ideología y cultura moderna* (1998), realizó en relación a las diversas concepciones que el término ideología ha experimentado. Thompson establece una distinción entre dos concepciones generales de ideología.

Por una parte, están las *concepciones neutrales*⁸, y por otro, las *concepciones críticas*⁹. Las primeras se refieren a que la ideología o los fenómenos ideológicos están inmersos en aspectos de la vida social, y deja de lado la problemática o implicaciones engañosas o ilusorias de un grupo en particular. En otras palabras, la ideología puede estar inmersa en diversos programas políticos sin considerar su orientación, transformación o la preservación del orden social (1998, 82). En cambio, la segunda concepción, mantiene un sentido crítico y negativo (como lo formuló Marx en su época) que considera a la ideología en un sentido de abstracción, esto es, de una forma ilusoria y engañosa.

Thompson (1998) afirma que algunos autores contemporáneos como Martin Seliger, Clifford Geertz, Alvin Gouldner, y Louis Althusser, han empleado una *concepción neutral* de ideología, como un sistema simplemente de creencias o formas y prácticas simbólicas; no obstante, aclara que tales contribuciones no ofrecen un enfoque crítico. Estas ausencias, limitaciones, o podríamos decir, problemáticas en relación al concepto, impulsaron a Thompson a formular una concepción capaz de analizar la ideología por medio de la interconexión entre las formas simbólicas y las relaciones de poder en un contexto sociohistórico.

En este sentido, la importancia de Thompson para el análisis de la ideología reside en el análisis de los fenómenos simbólicos significativos (fenómenos ideológicos), los cuales, en contextos sociohistóricos particulares, sirven para establecer y sostener las

relaciones de dominación (1998, 85). Cabe destacar que no todos los fenómenos simbólicos son ideológicos; esta aclaración de Thompson es crucial, porque nos permite comprender que solamente aquellos fenómenos simbólicos que sirven para establecer las relaciones de dominación son considerados ideológicos. Teniendo en cuenta esta aclaración, se evitará caer en el error de considerar a todo fenómeno simbólico como una forma de dominación.

Como se ha mencionado, para Marx, los principales ejes de desigualdad y explotación son las relaciones de dominación y subordinación de clase. Sin embargo, Thompson (1998) subraya que no es la única forma de dominación, y que Marx no consideró o previó otras formas de dominación y subordinación, como las relaciones asimétricas entre los sexos, los étnicos, los de género, de raza, los de estado-nación, entre otros. Otra dificultad en el trabajo desarrollado por Marx, dice Thompson, es el referente a no considerar la movilización del significado y de las formas simbólicas en la constitución de la realidad social. Thompson aclara que el interés de Marx se limitaba en considerar únicamente los modos de producción los cuales condicionaban las formas de vida de los individuos; sin embargo, al no ir más allá de los modos de producción, Marx pierde de vista la importancia que tiene las formas simbólicas en la creación y constitución de las relaciones sociales.

Considerando lo anterior, Thompson argumenta que es indispensable tener presente el significado de las movilizaciones en torno a las formas simbólicas, ya que conceptualizar la ideología dentro de esos parámetros, permitirá conocer de qué manera se establece y sostiene las relaciones de dominación. Partiendo de este supuesto, el autor señala que las relaciones de dominación se establecen en el sentido en que el significado de las formas simbólicas funcionan de manera activa, en la creación e instauración de dichas relaciones. Por otra parte, las relaciones de dominación se sostienen cuando el

significado de las formas simbólicas, mantiene y reproduce estas relaciones por medio de la producción y recepción de las formas simbólicas (1998, 89).

Siguiendo con las aportaciones de Thompson, las formas simbólicas son “acciones y lenguajes, imágenes y textos, que son producidos por los sujetos y reconocidos por ellos y por otros como constructos significativos” (1998, 89), en un contexto social particular. Thompson establece cinco aspectos para analizar el significado de las formas simbólicas: *intencional*, *convencional*, *estructural*, *referencial* y *contextual*. Este quinto aspecto es, según Thompson, el eje de su propuesta alternativa de ideología, y por el cual, las formas simbólicas se insertan en contextos y procesos sociales estructurados. Centrémonos en este último aspecto.

Al referirse a los contextos y procesos sociales estructurados, Thompson hace mención en todo momento a “individuos” alejándose de Louis Althusser (1974), para quien la ideología transforma a los individuos en sujetos, funcionando a través de los aparatos ideológicos del estado y por medio de los aparatos represivos del estado. Estos aparatos ideológicos son aquellos que regulan las prácticas y comportamientos por medio de las ideas de la clase dominante que son producidas y reproducidas por medio de instituciones como la familia, la escuela, la religión; el sistema jurídico, político, sindical, de información, y a través de la cultura. Por otra parte, la ideología a través de los aparatos represivos, tiene la finalidad de ejercer, ya sea de manera simbólica o física, coerción hacia los sujetos que no deciden ajustarse a las convenciones sociales.

De modo que Thompson, afirma que los individuos se encuentran situados en dichos contextos estructurados donde ocupan (dependiendo su ubicación en la estructura) ciertas posiciones con diferentes grados de poder (1998, 90). En otras palabras, los individuos que ocupan cierta posición superior, pueden establecer y sostener relaciones

asimétricas de poder y dominio. De ahí que deba arribarse a la concepción thompsoniana de ideología, quien la define como:

Las maneras en que el significado se moviliza al servicio de los individuos y grupos dominantes, [...] para establecer y sostener relaciones sociales estructuradas donde algunos individuos y grupos se benefician más que otros, y que por lo mismo algunos individuos y grupos tienen interés en preservar, en tanto que los otros intentan combatirlas (1998,109)

De ello resulta el análisis que Thompson elaboró en relación a las distintas formas de operar de la ideología; ya que para este autor, al inscribirse dichas relaciones de poder y dominación tienden a excluir, y a su vez, a convertirse en inaccesibles para otros agentes o grupos de agentes. Veamos pues como opera la ideología para establecer y sostener las relaciones de dominación.

Thompson: cómo opera la ideología

De acuerdo con el autor, es posible conocer la manera en que opera la ideología a partir de cinco modos generales: *legitimación*, *simulación*, *unificación*, *fragmentación*, y *cosificación*, que a su vez presentan estrategias de operación simbólica. Estos modos generales de operación, afirma Thompson, no son los únicos y pueden operar de manera conjunta para reforzarse. Por último, no necesariamente las estrategias de operación simbólica son ideológicas, de hecho aclara el autor, se convierten en ideológicas únicamente mediante el uso que se le dé. Así pues, las formas simbólicas pueden servir para sostener o subvertir, las relaciones de dominación (1998, 92).

Thompson afirma que las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener de forma legítima cuando logran ser aceptadas como justas y efectivas por los

sujetos. Algunas estrategias que operan con el fin de legitimación son las siguientes. La *racionalización*, cuando el que produce la forma simbólica utiliza una serie de argumentos para persuadir a un público; *universalización*, consiste en que los intereses de ciertos individuos se proyectan como si fueran los intereses de todos; *narrativización*, es aquella que considera aspectos del pasado (como pueden ser aspectos tradicionales) para justificar el ejercicio del poder, ya sea por medio de películas, novelas, historias, discursos, entre otros (p.92-93).

Otro modo de operación es la *simulación*, y opera a través del ocultamiento de las relaciones de dominación. Las estrategias simbólicas en que opera la simulación son: a) *sustitución*, cuando un significado ya sea positivo o negativo se transfiere de un objeto o individuo para referirse a otro; b) *eufemización*, cuando ciertas acciones negativas o de mal gusto se describen o redesciben en términos de valoración positiva; por último, c) *tropo*, el cual se constituye a partir de tres estrategias: i) *sinécdoque*, implica la utilización de un término para referirse a una totalidad; ii) *metonimia*, implica el uso de un término que se refiere a la representación de alguna cosa, idea u objeto, sin la necesidad de que exista una relación entre el término empleado con el objeto mismo; iii) *metáfora*, implica la aplicación de un término o frase para referirse a un objeto o alguna acción, sin que la frase o el término se aplique literalmente (1998, 95-96).

El tercer modo de operar de la ideología propuesto por Thompson es la *unificación*, y como su nombre señala, unifica una unidad de individuos en una identidad colectividad, sin considerar las diferencias y divisiones asimétricas. Las estrategias simbólicas de este modelo son: a) *estandarización*, bajo esta estrategia, las formas simbólicas se estandarizan de manera en que son aceptables colectivamente; b) *simbolización de unidad*, implica la elaboración de símbolos para homogenizar a los

individuos a una identidad colectiva, ejemplo de ello son las banderas, y los himnos, entre otros (p.97).

La *fragmentación* es el cuarto modo en que opera la ideología. Las relaciones de dominación bajo este esquema se mantienen al separar a los individuos o grupos que puedan atentar contra algún grupo dominantes. Las estrategias en que opera este modelo se basan en: a) *diferenciación*, considera las divisiones, distinciones y diferencias entre los grupos e individuos; b) *expurgación del otro*, esta estrategia trabaja en conjunto con la *unificación*, ya que al considerar a un individuo o grupo como una amenaza, acude a la unificación de otros individuos o grupos para llevar a cabo la expurgación (p.98).

Por último, el quinto modo en que opera la ideología según Thompson, es a través de la *cosificación*. En este modelo las relaciones de dominación se establecen y sostienen de manera que parezcan naturales y ahistóricas por medio de tres estrategias de operación: *naturalización*, *eternalización*, y *nominalización/pasivización*. La primera estrategia opera cuando se da por sentado –de manera natural– una creación social e histórica; un ejemplo de ello es la división del trabajo entre hombres y mujeres, dividida por rasgos fisiológicos y diferencias entre los sexos.

La *eternalización* opera cuando se olvida su carácter histórico. Dicho esto, de manera más clara, una forma de eternizar una creación social es por medio de las costumbres, tradiciones e instituciones, así los fenómenos sociohistóricos se transforman en permanentes y repetitivos, pues como señala Thompson, “adquieren una rigidez que no se puede romper con facilidad” (1998, 100). Por último, la *nominalización* y *pasivización*, como lo describe Thompson, tiene que ver con los usos gramaticales y sintácticos. El objetivo de esta estrategia reside en que por medio de la nominalización las descripciones de las acciones y las personas que interactúan en ellas se convierten en sustantivos; por otro lado, la pasivización se presenta cuando los verbos y las acciones se

dan de forma pasiva. En términos concretos, para entender esta última estrategia, Thompson afirma que la nominalización y pasivización tienden a suprimir a los actores y agentes sociales, además de ver los procesos sociales como sucesos que ocurren sin un sujeto que las produjo, lo que en palabras del autor, son “formas de restablecer la dimensión de la sociedad ‘sin historia’ en el corazón de la sociedad histórica” (1998, 100).

En definitiva, la propuesta alternativa formulada por Thompson, es aquella que sostiene que la ideología alude a un enfoque crítico, además de ser en un sentido hegemónica, ya que sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación, y reproducir un orden social que beneficie a los individuos y grupos dominantes. La ideología, sin embargo, también puede ser utilizada por los agentes para desafiar las formas simbólicas dominantes. En este sentido, Thompson (1998) afirma que las formas simbólicas se vuelven contestatarias; en una forma de crítica a la ideología dominante.

Asimismo, las relaciones asimétricas de dominación pueden sostenerse de diversas maneras. Para el autor, el hábito y la rutina, son dos focos por los que se deberá prestar especial atención para el estudio de la movilización del significado de las formas simbólicas. Dado a que las relaciones de dominación se han reproducido a lo largo de la historia con demasiada regularidad, estas se han convertido en hábitos y rutinas sin cuestionamiento alguno. En otras palabras, dichas relaciones asimétricas se han ido reproduciendo por medio de una imposición a través del orden social que ha utilizado (y utiliza) diversas estrategias para establecer y sostener tales relaciones.

Por lo tanto, para comprender los usos y el modo en que los individuos comprenden las formas simbólicas en la vida social, y qué significan para ellos las formas simbólicas, dependiendo la posición social en la que se encuentren, ya sea de dominación o subordinación, y además de conocer cuál es la relación que tiene el significado de las

formas simbólicas con la posición social que mantienen, Thompson afirma que se debe enfocar el análisis de la ideología en los efectos que produce, esto es, situar la atención en los símbolos y signos que reproducen las relaciones de poder y dominación.

De esto se deriva lo siguiente: “el estudio de la ideología [...] sumerge al analista en un ámbito de significado y poder, de interpretación y conainterpretación, donde el objeto de análisis es el arma que se emplea en una batalla librada en el terreno de los símbolos y signos” (1998, 109). Por lo tanto, los fenómenos sociales deben ser sometidos a un análisis crítico que interprete la realidad y la fundamente dándole sentido: porque tal como Williams (2001) intuyó, la cultura es un lenguaje compuesto por un sistema de prácticas, de símbolos y significantes, que sólo pueden ser comprendidos por medio de la utilización de ese mismo lenguaje, sólo así será posible conocer los significados y definiciones de las propias acciones.

En este orden de ideas, si el significado, como afirma Thompson (1998) no es estático, sino que se encuentra en constante movimiento y que está “al alcance de la mano” de los individuos y grupos dominantes que, en contextos particulares, lo utilizan para establecer y sostener relaciones asimétricas de dominación: es posible reconocer los significados y definiciones que se otorgan a las prácticas sociales en relación al género, e identificar qué significados y definiciones se han otorgado a lo que “debe ser” un hombre y una mujer.

A continuación, revisaré las aportaciones del Feminismo, y específicamente las del texto de Joan W. Scott (1996) para la constitución del género como una categoría útil para el análisis histórico, así como algunas nociones básicas para comprender la masculinidad. Desarrollo también la teoría de género y lo referente a los Men’s Studies, con el fin de abordar la perspectiva de género en el estudio de las masculinidades, así como la categoría de masculinidad hegemónica. Esto, poniendo énfasis en que los

significados de “ser hombre” no son estáticos ni mucho menos homogéneos o universales, sino que se encuentran en constante cambio a través de diversos procesos históricos y socioculturales.

ASÍ LE PEGO A MI VIEJA

La teoría de género

El feminismo, como forma de pensamiento, se ha caracterizado por luchar contra la desigualdad entre hombres y mujeres, por enfrentarse al patriarcado, a los discursos de poder dominantes y por exigir la inclusión de la mujer en la esfera pública. El pensamiento feminista, con sus diversas corrientes teóricas, ha pasado por varias etapas denominadas olas, como dan cuenta los trabajos de Samara de las Heras Aguilera (2009) y Artemisa Flores Espínola (2004), y su desarrollo ha sido disímil en Europa y en Estados Unidos de Norte América.

En el movimiento feminista europeo, la “primera ola” corresponde al feminismo de la Ilustración y surge en el marco del discurso ilustrado, exigiendo la libertad e igualdad femenina. En este feminismo ilustrado, que apelaba a una igualdad de derechos humanos, destaca la labor de pensadoras feministas como Olympe De Gouges y Mary Wollstonecraft, quienes pugnaban por la emancipación de las mujeres en el ámbito de lo político.

En el entorno estadounidense, la primera ola corresponde a finales del siglo XIX y principios del XX, y alude a un movimiento de activismo caracterizado por el movimiento sufragista.¹⁰ Ana De Miguel afirma que “las sufragistas luchaban por la igualdad [...] consideraban que una vez conseguido el voto y el acceso al parlamento podrían comenzar a cambiar el resto de las leyes e instituciones” (en De las Heras, 2009, 09). Así mismo la segunda ola europea, según De las Heras, estaba ligada al socialismo inspirado por el marxismo.

Ahora bien, el feminismo de segunda ola anglosajón, y el de tercera ola europea, surgieron a finales de 1960, ambos se caracterizaron por un feminismo que desde la

academia y algunos movimientos sociales emancipatorios, exigían la igualdad y el cambio social, además de debatir lo referente a la sexualidad, clase y raza. A finales de década siguiente surgieron diversos movimientos sociales en distintas partes del mundo que exigían un cambio social. En este contexto, los discursos feministas integran la discusión sobre el capitalismo como el creador de todas las desigualdades sociales y promulgan, desde diversas perspectivas, alternativas para el cambio social.

Uno de los textos previos al surgimiento de la segunda ola, y que por su relevancia influyó con fuerza el movimiento feminista fue el de Margaret Mead, quien ofreció reflexiones reveladoras sobre las diferencias sexuales en diversas culturas, en *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1982) señala lo siguiente:

Los rasgos que se presentan en algunos miembros de cada sexo, se asignan especialmente a un sexo y se prohíben al otro. [...] Hemos supuesto que porque es conveniente que una madre desee cuidar a su niño, este es el rasgo con el que se ha dotado más generosamente a las mujeres, por un proceso de evolución cuidadosamente teleológico. Hemos supuesto porque los hombres se han dedicado a la caza, actividad que requiere arrojo y valentía e iniciativa, se les han otorgado estas útiles aptitudes como parte de su temperamento sexual (1982, 240-241).

Encuentro importante la cita anterior, pues me permite formular un cuestionamiento en torno a quién define (y establece) los rasgos binarios entre los sexos. Si bien Mead no utilizó la categoría de género para sus análisis (de hecho aún no se constituía), lo que sí proporcionó fueron las bases para que autoras feministas, formularan al género como una categoría de análisis histórico (Scott, 1996). Así pues, las aportaciones por parte de Mead, fueron enriquecedoras, en el sentido en que afirmaba que

cada cultura asigna los roles específicos a cada sexo, sin embargo, aclara que algunos roles y temperamentos difieren según la cultura.

Por otra parte, en Europa, Simone de Beauvoir escribió su libro *El segundo sexo* (1949), texto fundamental en la teoría feminista porque ofreció conceptos claves para la reflexión sobre la condición histórica de opresión que ha vivido la mujer. En ese libro, de Beauvoir se refiere a la “otredad” para señalar la opresión de las mujeres y las formas en que los hombres con sus discursos, perpetúan el sistema patriarcal.

A partir de una crítica realizada a Engels, de Beauvoir señala la existencia de un matriarcado primitivo que fue relegado por un sistema patriarcal, afirmando que la instauración del patriarcado hizo que la mujer se convirtiera en un ser oprimido, relegándola al ámbito de lo privado (labores domésticas conferidas en el hogar) y, que a su vez, posicionó al hombre en la esfera de lo público, otorgándole poder sobre las instituciones.

Para de Beauvoir (1999) la liberación de la opresión femenina solo se producirá cuando la mujer participe en la esfera pública, el terreno que ha sido “dominado” por los hombres. Es decir, para esta autora, la sociedad patriarcal es la que ha determinado las características que se le designan a cada sexo; de ahí que dicha “heterodesignación” no sea una cuestión natural, sino social y cultural (como afirmaba Mead) que es impuesta a través de normas o leyes, que normalizan lo que “debemos ser y hacer” respecto a cada sexo.

Más adelante, la estadounidense Sherry Ortner, en su artículo *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* (1979) parte de tres premisas básicas para afirmar, de manera contundente, la subordinación universal de la mujer. En primer lugar se encuentra la ideología cultural, la cual desvaloriza a la mujer en cuestión de sus funciones y tareas; los símbolos negativos (contaminantes) que se le han

otorgado a la mujer, son el segundo indicio de inferioridad; por último, la exclusión de la mujer de participar en la esfera pública (donde reside el poder, la cual ha sido ocupada por los hombres) alude a un ordenamiento de tipo socioestructural (1979, 111-112).

Hay un punto que considero importante en el artículo de Ortner que me gustaría retomar, y es en relación a las “valoraciones culturales” con que se le ha otorgado a la mujer dicho “rasgo” de inferioridad. En este sentido, hago hincapié en lo que Ortner menciona acerca de que las culturas realizan esta valoración en sus propios términos o códigos. Pero, ir más allá de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, presupone una “significación de superior/inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores” (p. 114). Posteriormente, afirma:

Toda cultura o bien la ‘cultura’, genéricamente hablando, está empeñada en el proceso de generar y mantener sistemas de formas significativas (símbolos, artefactos, etc.) mediante los cuales la humanidad trasciende las condiciones de la existencia natural, las doblega a sus propósitos y las controla de acuerdo a sus intereses. Así, pues, podemos igualar aproximadamente la cultura con la noción de conciencia humana o con los productos de la conciencia humana (es decir, con los sistemas de pensamiento y la tecnología) mediante los cuales la humanidad intenta asegurarse su control sobre la naturaleza (1979, 114).

Lo anterior otorga a la cultura el carácter de transformar, regular (controlar) y perpetuar el orden de la naturaleza. Así pues, Ortner parte del supuesto de que la inferioridad y desvalorización femenina, tiene un doble sentido simbólico: por una parte, es considerada “natural” porque culturalmente se ha conferido a la mujer ligada a la naturaleza, y por el contrario, al hombre se le ha otorgado una proximidad a la cultura;

mientras que por otro lado, añade que es “universal” porque en diversas culturas se reproduce la exclusión por parte del hombre hacia la mujer.

De ahí que Ortner examinó tres aspectos para esclarecer dicho supuesto en considerar a la mujer próxima a la naturaleza. En primera instancia, Ortner afirma que la psicología de la mujer está próxima a la naturaleza por su función reproductora (reproducción de la especie); por el rol social (labores que realiza en el ámbito doméstico, y de crianza); y por la psique (actitudes y comportamientos) de la mujer que difiere al de los hombres. Sin embargo, y siguiendo con el planteamiento de la subordinación femenina considerada como un hecho universal, Ortner argumenta que estos supuestos culturales implican una posición (de la mujer) intermedia entre naturaleza y cultura. De ahí que deba arribarse a la distinción que elabora entre cultura y naturaleza, para analizar los aspectos de la posición “intermedia”. En consecuencia, Ortner afirma que dicha distinción “es un producto de la cultura, definiéndose mínimamente la cultura como el trascender, por medio de sistemas de pensamiento y tecnología, los hechos naturales de la existencia. [...] toda cultura incorpora esta noción de una u otra forma” (1979, 128).

De esta manera la posición femenina es de intermediaria por los siguientes aspectos: al ser reproductora de la especie, la mujer se convierte como un tipo de “mediadora” entre naturaleza y cultura en el proceso de socialización de sus hijos; la mujer educa e incorpora a sus hijos en el contexto social. Otra posición intermedia es la “ambigüedad simbólica”, en el que “un sistema de pensamiento cultural suele asignar a la mujer significados completamente polarizados y en apariencia contradictorios”; ejemplo de ello es a lo que se refiere con los “símbolos femeninos subversivos” (brujas, hechiceras) y los “símbolos femeninos trascendentes” (diosas de la fertilidad, de la salvación, oráculos, etc.) que se le asignan en determinadas culturas a la mujer (1979, 129).

En este orden de ideas, las formulaciones de Michelle Zimbalist Rosaldo quien, en “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica” (1979), analiza al igual que Ortner, la desvalorización femenina, y adicionalmente afirma que “en todas partes carecen de una autoridad universalmente reconocida y culturalmente estimada” (p.153). Razón por la cual considera que la cultura otorga más valor y autoridad a las tareas masculinas que a las labores femeninas.

A partir de este planteamiento, Rosaldo argumenta que tanto la distinción asimétrica entre los sexos como la oposición entre las orientaciones domésticas y públicas, son el resultado no tanto de los rasgos “naturales” (diferencias biológicas), sino que responden a un orden estructural. Dicho modelo estructural, afirma Rosaldo, proporciona las bases para “identificar y examinar la situación masculina y femenina en los aspectos psicológicos, culturales, sociales y económicos de la vida de la humanidad” (p.160).

En primera instancia, argumenta que las estimaciones culturales asimétricas que se realizan en torno a los sexos, presentan algunas variaciones. De ahí que en algunas sociedades se consideren más importantes las actividades de los hombres, y se desvaloricen las femeninas, pues como afirma Rosaldo, “los hombres tienen una importancia cultural” por el hecho de que se estimen algunas actividades masculinas “con mayor peso y moralmente importantes”. Por esta razón, la autora argumenta que en la mayoría de las sociedades los hombres poseen una “autoridad” sobre las mujeres; “los hombres tienen un derecho –culturalmente legitimado– a la subordinación y sumisión de éstas” (1979, 157).

Lo anterior me permite comprender que la cultura formula y mantiene las oposiciones entre los sexos, en tanto la cultura es la encargada de generar, modular y preservar un sistema de significados que se atribuye a lo masculino y femenino. Así pues,

parto de la premisa de que el género es una construcción sociocultural e histórica, que elabora distinciones binarias entre los sexos, mismas que construyen relaciones significantes de poder, entendiendo construcción cultural de género como “aquello que significa ser hombre o ser mujer en una cultura y un momento histórico determinado” (Tufró, 2012, 9).

La categoría de género

Para la antropóloga Marta Lamas en *Cuerpo: diferencia sexual y género* (2002), la categoría de género surge a través del feminismo académico y político (activista) angloamericano de finales del sesenta, y se construye a partir de visibilizar las diferencias entre los sexos. Lamas señala que algunos trabajos pioneros por parte de la antropología trataban de analizar las diferencias sexuales en determinadas sociedades, además de conocer si las conductas y temperamentos de las personas eran aprendidos mediante la cultura o se encontraban inscritas en la naturaleza humana.

Esto, según la autora, propició un debate académico en torno a las nociones biologicistas frente a las culturales. Como resultado, surgió un planteamiento atento a precisar que, las diferencias entre los sexos, no son algo biológico sino un producto histórico y sociocultural. Por este motivo, el feminismo académico se enfocó en analizar dichas diferencias y elaboró la categoría de género para referirse a los símbolos que cada cultura construye sobre la diferencia sexual.

Uno de los trabajos iniciadores en los estudios de género ha sido el desarrollado por la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, con su artículo “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1986) afirmaba que la literatura que se había elaborado tanto feminista como antifeminista, no lograba explicar las causas de opresión y subordinación de las mujeres, y lo único que presentaban eran especulaciones acerca de

la naturaleza y su origen. Por esta razón, Rubin se enfocó en los escritos de Karl Marx, Friedrich Engels, Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud, para analizar qué tipo de relaciones conllevan a la mujer a convertirse en oprimida. Estas reflexiones, permitieron a la autora comprender cómo un sistema social “emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto” (p.97).

Para Rubin, estos autores son pieza clave porque “proporcionan los instrumentos conceptuales con que podemos constituir descripciones de la parte de la vida social que es la sede de la opresión de las mujeres, las minorías sexuales y algunos aspectos de la personalidad humana en los individuos” (p.97). Esa “parte de la vida social”, es lo que Rubin llama *sistema de sexo/género*.

Dicho sistema, permitió a Rubin explicar el campo de la vida social en que se encuentra contenido el sexo, la sexualidad y la opresión sexual. Y que a su vez instauro la heterosexualidad, y reproduce el matrimonio heterosexual. Así pues, un sistema sexo/género es un “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (p.97). Dicho en otras palabras, y con las discusiones anteriores, podemos señalar que un sistema de sexo/género es convertir los rasgos biológicos (sexuales) en valoraciones o estimaciones culturales.

Para articular el papel que juega la cultura en las formulaciones del género, Lamas (2002) argumenta que la cultura es un “espacio simbólico” determinante para la construcción de subjetividades, ya que mediante símbolos, las personas interpretan la diferencia biológica entre hombre y mujer; y afirma que “nuestra conciencia y nuestra percepción están condicionadas, ‘filtradas’, por la cultura que habitamos” (p.54). Bajo este supuesto, el género es adquirido mediante un proceso individual y social. Es un hecho social, pues como señala Lamas, las distinciones entre los sexos responden a un

ordenamiento social y cultural; de tal manera que los roles sociales asignados a cada sexo determinan la identidad de género (la diferencia entre lo masculino y lo femenino).

Entiendo con Lamas, que el género es un “conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características ‘femeninas’ y ‘masculinas’ a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida” (2002, 57). De tal manera que los significados y significantes culturales que articulan las diferencias binarias entre los sexos forman un conjunto de “prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo” (p.57). En este orden de ideas, mediante el género “la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es ‘propio’ de cada sexo” (p.58). De esto se deriva que, para Lamas, la oposición entre hombre y mujer sea fundamental en los procesos de significación ya que permite comprender como el “género lleva a desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente” (p.58).

A partir de esto, Joan W. Scott, desarrolla los modos en que el género se reproduce a partir del orden social y de los discursos dominantes. Bajo la óptica de Scott, el género supone una categoría histórica que proporciona las herramientas fundamentales para la construcción de una “nueva” historia, que incluye tanto la experiencia personal como subjetiva de hombres y mujeres, y sus actividades públicas y políticas.

Scott afirma que se debe someter las categorías a crítica y los análisis a la autocrítica, con el fin de lograr un ejercicio reflexivo y de cuestionamiento interesados en los procesos por el cual el sujeto produce y reproduce esas normas de las relaciones sexuales. Por este motivo, la autora aclara que el género, como una categoría de análisis, debe centrar su atención en cómo se generan dichos procesos de significación, y a su vez, en la interrelación que existe con los sujetos individuales con la estructura social y por último con las fuerzas discursivas (poder).

El género, además de suponer una categoría histórica, según Scott, conlleva una conexión integral entre dos proposiciones que se entretienen: la primera proposición se refiere a que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos”, y la segunda proposición sostiene que “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1996, 289). La primera proposición comprende cuatro elementos que se entrelazan: 1) los símbolos (representaciones simbólicas) que determinadas culturas formulan (en un sentido binario lévistrassiano) para evocar representaciones múltiples (mitos de luz y oscuridad, pureza y contaminación); 2) conceptos normativos de género que diversas doctrinas religiosas, educativas, científicas, asignan acerca de los que es un hombre (masculino) y una mujer (femenino); 3) la inclusión de género a las nociones de política, las instituciones y organizaciones sociales; 4) la identidad subjetiva (la manera en que interiorizamos los lenguajes (símbolos y significados) de la realidad social, y como estos construyen las identidades genéricas) (p.289-291).

Por otra parte, Scott arguye que el género se construye mediante la economía y la política. A partir de esta afirmación, la teorización del género tendrá más peso en su segunda proposición, la cual sostiene que “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (p.289). Para Scott, el género es el campo principal por el cual se estructura y legitima el poder y la vida social, por lo tanto, la política y el poder supone una de las áreas para analizar históricamente el género.

Bajo este supuesto, es preciso señalar que el género, además de ser un producto histórico y sociocultural (como da cuenta Scott) opera mediante la instauración ideológica. En tal sentido, rescato el trabajo de Teresa de Lauretis, específicamente, la extrapolación que realiza del concepto, althusseriano, de ideología. Esto con la finalidad de comprender la masculinidad como un conjunto de ideas y prácticas simbólicas que

sirven a legitimizar, lo que en términos bourdianos es, la “dominación masculina”, y que puesta en juego con mi discusión sobre cultura e ideología, se articula con los modos en que opera la ideología para establecer y sostener las relaciones de dominación.

Lauretis afirma que la ideología de género, tiene como finalidad construir a individuos concretos en sujetos con género, es decir, es un conjunto de ideas y creencias que legitiman las convenciones sexo genéricas. Por otra parte, Lauretis, en “Tecnologías del género” (1989), sugiere una noción de género que no esté ligada a las diferencias sexuales. La autora aboga por un sujeto que ha sido construido genéricamente por los efectos de las prácticas simbólicas de las relaciones sociales que se manifiestan en la vida cotidiana. Hace referencia a la noción de “tecnología del sexo” desarrollada por Michele Foucault, en *Historia de la sexualidad* (1977), para analizar el género como un producto de “tecnologías sociales” (por ejemplo, la cinematografía); y como un producto derivado de “discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana” (1989, 8).

Teniendo como base estas ideas, proporciona su definición de género, y afirma: “el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” (p.8). Puede comprenderse que la noción de género, para Lauretis, va más allá de las diferencias biológicas. Contrario a esto, el género, según la autora, tiene que ver con la forma en que se representan los efectos producidos por el género. Y parte de la premisa de “pensar al género como el producto y el proceso de un conjunto de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos” (p.8); a esto denomina como “tecnología de género”.

De este modo, Lauretis presenta cuatro proposiciones para entender el género: 1) pensar al género como una representación que tiene implicaciones reales, sociales y

subjetivas, para los individuos; 2) la forma en que se representa el género es su construcción; 3) dicha construcción se deriva de una reproducción sociohistórica; 4) por último, la construcción del género también puede ser afectada por una *deconstrucción*; esto es, el género puede romper con el orden del discurso que es articulado, por medio de convenciones sociales y culturales, a cada sexo.

Siguiendo con la dicotomía de que el sexo es dado biológicamente y el género construido culturalmente, Judith Butler se plantea en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007) la deconstrucción del género a partir de actos subversivos. La autora argumenta que las prácticas sexuales no normativas pueden cuestionar las convenciones sociales de género. Parte de la premisa de que el género no solamente tiene que ver con los significados culturales que son asignados a los cuerpos sexuados; sino que “el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la ‘naturaleza sexuada’ o ‘un sexo natural’ se forma y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura” (2007, 56).¹¹

Por otra parte, la noción de performatividad de género, lleva a la comprensión la regularización (normatividad) que un sistema efectúa en las diferencias de género. Este sistema divide los géneros y los jerarquiza de tal manera que sean coercitivos, imponiendo formas aceptables de masculinidad y feminidad. En este sentido, tanto las reglas sociales como lo que se sale de la norma (prohibiciones, tabúes) actúan a través de la repetición o reiteración de las normas que crean a hombres y mujeres. Esta repetición obligatoria, aclara Butler (2002), son normas que “precede” y “condiciona” al sujeto¹², y legitiman los ideales de masculinidad y feminidad. Dicho esto, en otras palabras, se puede mencionar que estas normas “antecedan al sujeto” porque se encuentran inscritas en la estructura social de manera histórica. De ahí que podamos arribar a lo que Alfred

Schütz argumentaba acerca de que “todo hombre tiene relaciones mutuas con otros hombres, y es miembro de una estructura social en la que ha nacido o a la que se ha incorporado y que existía antes de él y existirá después de él” (2009, 37). Extrapolando esta idea, al nacer y al formar parte de una estructura social, las convenciones de género se nos presentan de forma “natural”; es decir, presupone algo dado y no cuestionado. Así pues, las normas que delimitan y configuran al sujeto en el género, dan pie a la “construcción y la desestabilización del género” (2002, 10).

A manera de resumen, la categoría de género surgió a partir de cuestionamientos por parte de feministas que hacían evidente la desigualdad entre los sexos. Sin embargo, como hemos visto, la categoría de género ha presentado diversos conocimientos; algunas de estas formulaciones teóricas coinciden, y otras se interponen. Lo importante de los diversos enfoques (antropológicos, históricos, literarios y filosóficos) es la formulación de un concepto de género más completo. Si bien, la crítica que alza Rubin al mencionar que el “espacio de la vida social” en el que se encuentra inmerso el sistema de sexo/género, ha oprimido a la mujer, las minorías sexuales, y ha instaurado la heterosexualidad como obligatoria; ese sistema sexo genérico también constriñe a los hombres.

El género ya no es únicamente una diferenciación binaria de los sexos, el género toma otro sentido al incorporar las relaciones simbólicas de poder; en tal sentido, el género se convierte en el espacio social por el cual se estructura y legitima el poder. En este contexto, es preciso mencionar que los discursos dominantes han sido ocupados por los hombres, y que se han legitimado en diversos campos (instituciones gubernamentales y académicas, organizaciones sociales y deportivas, entre otras).

En este último aspecto, y empleando el concepto de “tecnología de género” propuesto por Lauretis, explica cómo se instauran los significados de género en los

cuerpos, en el comportamiento y en las experiencias de los sujetos mediante “tecnologías sociales”. En este sentido, una tecnología social puede ser el discurso cinematográfico. De esta manera, el género se reproduce a partir de diversas prácticas institucionalizadas que los sujetos asimilan e interiorizan intencionalmente: los significados de género.

Podemos comprender al género, según Lauretis, como una representación que se ha construido históricamente y que sigue reproduciendo en la actualidad a través de “aparatos ideológicos del estado”. ¿No es acaso la lucha libre, un espacio simbólico y una práctica institucionalizada (deportivizada) en la que se produce y reproduce el género a manera de espectáculo, a la vez que reproduce la llamada *dominación masculina*?

A partir de estas reflexiones, encuentro que es apropiado usar los conceptos de género propuestos tanto de Scott como de Lauretis, por una parte, y la performatividad de género formulado por Butler, por la otra; en la medida que me sirvan para analizar el espacio simbólico de la lucha libre en cuanto un espacio que reproduce los significados y prácticas de género, que se evidencian como actos “teatrales” repetitivos y reiterativos de formas aceptadas de masculinidad.

Los Men's Studies

Los estudios de masculinidad o mejor conocidos como los *Men's Studies*¹³, surgieron a partir de la década del setenta en algunas universidades angloamericanas impulsados por las investigaciones feministas (*Women's Studies*) de la década del sesenta¹⁴ (Minello, 2002b, 12). Estos estudios se enfocaban en analizar el significado de “ser hombre”¹⁵ en distintas sociedades, por lo regular en comunidades distantes a la estadounidense. Algunas de sus principales corrientes teóricas utilizadas antes de la década del setenta, fue la teoría funcionalista de roles (papeles) sexuales, así como los enfoques psicoanalistas formulados por algunas feministas; motivo por el cual la mayoría de los

estudios pioneros formulados desde la antropología, se enfocaban en examinar la masculinidad a partir de las experiencias de los hombres.

A este respecto, Matthew Gutmann en su artículo “Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad”, argumenta que, el estudio antropológico de la masculinidad, ha presentado generalizaciones y un reduccionismo biológico porque al concentrarse únicamente en analizar la esfera del hombre separada al de la mujer, la masculinidad ha sido tratada como un estudio de “hombres hablándole a hombres sobre hombres” (1997, 2); por esta razón se ha considerado que el estudio antropológico de los hombres, ha sido un terreno “dominado” por un lenguaje masculino.

Por otro lado, Gutmann sostiene que estas problemáticas se han presentado debido a la forma en que la categoría de masculinidad ha sido entendida, utilizada y discutida. En este sentido, argumenta que ha existido cuatro formas, por el cual, el concepto de masculinidad ha sido abordado por antropólogos, estas son las nociones en relación a la identidad masculina, la hombría, la virilidad y los roles masculinos. De modo que la primera noción (identidad masculina) sostiene que la masculinidad es “cualquier cosa que los hombres piensen y hagan”; el segundo (hombría) plantea “todo lo que los hombres piensen y hagan para ser hombres”; el tercero (virilidad) sugiere que algunos hombres son considerados “más hombres” que otros; y el último (roles masculinos) propone que la masculinidad es todo aquello que no sea femenino. Además, afirma que existen dos enfoques temáticos en el estudio antropológico de la masculinidad: aquellos estudios que se encargan de “hechos relacionados exclusivamente con hombres”, por ejemplo, la iniciación masculina, el sexo entre hombres, los cultos de hombres, y lugares exclusivos para hombres; y por otro lado, se encuentran aquellos estudios que incorporan a las mujeres en sus análisis (1997, 2-3).

De ahí que los primeros estudios de la masculinidad adoptaran en sus análisis únicamente las experiencias de los hombres (lo que hacen los hombres) en contextos culturales distantes, y separados al de la mujer. No obstante, en la década de los ochenta se planteó una nueva necesidad en examinar como “los cuerpos, las psiques y los hábitos de los varones adquieren sustancia masculina” (Fuller, 2012, 116). En conclusión, el estudio de la masculinidad sería abordado desde la perspectiva de género.

Masculinidad hegemónica

David D. Gilmore, en *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad* (1994) afirma que no existe una masculinidad universal o un “arquetipo global”, por el contrario, argumenta que si existe “algo genérico, algo repetitivo, respecto a los criterios del papel de hombre y que, [...] se dan ciertas convergencias en conceptos, simbolismos y exhortaciones a la masculinidad en muchas sociedades” (p.16). Estas convergencias o “paralelismos” culturales relativos a la masculinidad, permitieron al autor llegar a la conclusión de que “la virilidad es una prueba en la mayoría de las sociedades”, y que para ser un hombre, “uno debe preñar a la mujer, proteger a los que dependen de él y mantener a los familiares”; esto es para Gilmore, el modelo del varón “preñador-protector-proveedor” (p.217).

No obstante, cada sociedad tendrá un estereotipo predilecto de hombre que sirva como modelo para todas las identidades masculinas. Este modelo hegemónico de masculinidad, como lo definió Robert Connell (2003) es un modelo establecido basado en un consentimiento social, producido y reproducido por la ideología dominante, que a su vez oprime a las demás identidades masculinas que salgan de la norma. Así, la masculinidad entendida como una construcción social del orden de género, lleva implícita el ejercicio del poder en la manera en que ha sido estructurada la sociedad. Esto me lleva

a plantear, en términos bourdianos, la “dominación masculina” que permea en diversos campos (gubernamentales, institucionales, familiares, académicos, deportivos, entre otros) posicionando al hombre por encima de la mujer, reproduciendo el modelo patriarcal.

En este sentido, es pertinente el análisis de Pierre Bourdieu que interconecta la “preeminencia universal” de la dominación masculina con la violencia simbólica:

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (2000, 51).

Para el autor, la paradoja de la dominación masculina y de la sumisión femenina resulta *espontánea e impetuosa*, a la luz de las condiciones históricas. Por lo tanto, el fundamento de la violencia simbólica se encuentra en las estructuras de dominación que las producen y naturalizan (p.58). Con lo anterior, entiendo que la violencia simbólica permea las relaciones de dominador/dominado en el orden social de género (dominación masculina/sumisión femenina) legitimando la dominación masculina como hegemónica. Al respecto, son fundamentales las aportaciones de Robert Connell, quien citado en Minello (2002b), señala como el “momento etnográfico” que traería consigo las descripciones en torno a los problemas de masculinidad en diversos contextos globales, a

la coyuntura histórica en la cual los Men's Studies vieron incorporada a la masculinidad en la construcción social del orden de género.

En su libro *Masculinidades* (1995 [2003]), Connell afirma que la masculinidad se convirtió en un tema popular en el mundo capitalista desarrollado en Occidente (2003, 9), y que a lo largo del siglo XX surgieron tres proyectos para elaborar una ciencia de la masculinidad. Señala también, que las primeras aproximaciones para comprender la masculinidad surgieron a partir de la práctica clínica con las teorías psicoanalíticas freudianas y por la teoría de los roles (o papeles) sexuales. Posterior a ello, surgen las aportaciones por parte de la antropología, historia, y sociología (p.21). Estas tres disciplinas son definidas por Connell “como la nueva ciencia social de la masculinidad” (p.49). Sin embargo afirma que tanto la antropología como la historia presentaban generalizaciones de los hombres, es decir, eran trabajos de hombres hablando acerca de hombres.

Connell señala, además, que la masculinidad como objeto de conocimiento surge a partir de conocer las relaciones de género inmersas en la organización de la práctica social. Bajo este supuesto, afirma que “la masculinidad y la feminidad son conceptos inherentemente relacionales que adquieren su significado de las conexiones entre sí, como delimitación social y oposición cultural” (2003, 71). En este sentido, entendemos que tanto la masculinidad como la feminidad se encuentran articulados por un sistema de significados culturales, los cuales definen las características, comportamientos y modos de relacionarse de cada sexo, de tal manera, y por mas redundante que parezca, lo masculino es todo aquello que no sea femenino.

No obstante, Connell afirma que las definiciones de masculinidad han abordado diversas estrategias para determinar el tipo de persona que es considerada como masculina, por lo tanto distingue cuatro enfoques que en ocasiones se interconectan (p.

104). La primera de ellas incluye a las definiciones *esencialistas*, que dan cuenta de las características que fijan la esencia de lo que es masculino: señala que la masculinidad es equivalente a destreza, arrojo, valentía, rudeza. En segunda instancia las definiciones brindadas por la ciencia social *positivista*, ofrecen una definición de “lo que los hombres son en realidad”, y están basadas en las escalas masculino/femenino; en definitiva, son generalizaciones que señalan las distinciones entre hombres y mujeres. El tercer enfoque responde a las definiciones *normativas*, y determinan, con respecto a las diferencias entre hombres y mujeres, las normas sociales asignadas a cada género, de tal manera que la masculinidad y la feminidad responden a un mandato, el deber ser. Por último, los enfoques *semióticos* definen la masculinidad a través de un sistema de diferencias simbólicas que contrastan entre lo masculino de lo femenino, es decir, la masculinidad es la no feminidad (p.105-108).

Connell sostiene que la masculinidad no puede definirse por medio de una esencia natural, por generalizaciones de lo que los hombres son, o por normas. Por el contrario, presta atención a los procesos y a las relaciones de género y afirma que la masculinidad “es un lugar en las relaciones de género, en las prácticas a través de las cuales los hombres y mujeres ocupan ese espacio en el género, y en los efectos de dichas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura” (2003, 109).

Esta definición de masculinidad que formula Connell es fundamental porque nos permite comprender que la organización social de la masculinidad está enmarcada en las relaciones y prácticas de género. En definitiva, lo que los hombres hacen, lo que hacen estos para ser hombres, y cómo la cultura define, con base a un consentimiento (validez), lo que se es un hombre (lo no femenino), es el punto central que Connell sostiene respecto al género como una estructura que ordena (organiza) la práctica social, y que sirve como herramienta para analizar la masculinidad.

Otro punto importante, siguiendo con Connell, es el argumento de que existen masculinidades múltiples, y que estas operan en relación a otras características como raza, etnia, y clase (p.116). Una forma de ejemplificar lo anterior es la existencia de hombres afroamericanos, mestizos, orientales; de clase alta, media o baja; hombres gays, travestis, entre otras manifestaciones. Ahora bien, considerando la noción de masculinidades múltiples, Connell propone cuatro modelos de masculinidad vigentes en Occidente.

La *masculinidad hegemónica*, definida como, “la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza [...] la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (2003, 117). En términos concretos, la masculinidad hegemónica es el modelo de masculinidad dominante en un contexto –histórico, social y político– que atraviesa las instituciones y a las clases que regulan el poder y legitiman el patriarcado. Consecuentemente, este modelo tiende a oprimir a las otras identidades masculinas.

Con relación a esta dominación, Connell señala la existencia de masculinidades *subordinadas*, y argumenta que la dominación que ejercen los hombres heterosexuales hacia los homosexuales es un caso de opresión por el hecho de ser considerados como “afeminados”. Pero la homosexualidad, afirma el autor, no es la única subordinada, también existen otros casos en que la dominación es ejercida hacia otros hombres.

Los últimos dos modelos de masculinidad son el de *complicidad* y *marginal*. Connell define el primero de ellos como una complicidad que tienen los hombres con la masculinidad hegemónica por beneficiarse del poder y las ventajas que se obtienen de este, con la subordinación de las mujeres (2003, 119). El modelo de marginación, resulta de la interrelación de la masculinidad con otras características como raza, etnia y clase,

de tal manera, afirma el autor, “la marginación siempre es relativa a la forma de autoridad de la masculinidad hegemónica del grupo dominante” (p.122).

Aunque existan diversas identidades masculinas, o como señala Connell, masculinidades múltiples que se reproducen en diversos contextos y que no son homogéneas; para efectos de los objetivos de esta investigación, la categoría de análisis que se aborda para referir a las identidades masculinas, es el concepto de masculinidad hegemónica, en el sentido de que la masculinidad se organiza bajo distintas condiciones socioculturales e históricas, esto es, que lo que podría ser una *masculinidad hegemónica* en un contexto, no sería lo mismo en otro.

LA ARENA ESTABA DE BOTE EN BOTE

La lucha libre es uno de los elementos más icónicos de la cultura mexicana, por lo tanto, entiendo que las interacciones sociales derivadas del evento luchístico, específicamente al acontecer la lucha libre: en el cuadrilátero, en la audiencia y entre el cuadrilátero y la audiencia, se encuentran cargadas de significaciones emocionales (catárticas), valorativas e ideológicas, donde es posible observar los mecanismos que reproducen el modelo de la masculinidad hegemónica.

Raewyn W. Connell, en su libro *Masculinidades* menciona que la masculinidad es individual y colectiva: sus configuraciones se llevan a cabo en las prácticas que se reflejan en las relaciones de género, y aluden a un proceso sociohistórico y político; por lo cual, presentan cambios en su estructura. La masculinidad según Connell “es un lugar en las relaciones de género, en las practicas a través de las cuales los hombres y las mujeres ocupan ese espacio en el género, y en los efectos de dichas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura” (Connell, 2003, 109).

Siguiendo lo propuesto por la autora, la masculinidad hegemónica alude a modelos de masculinidad aceptados en una cultura, es decir: son arquetipos predilectos que pueden reproducirse en personajes de historietas, actores de películas, un superhéroe de alguna serie animada o no animada; por otra parte, pueden concebirse en algún deportista, actor, artista, o en alguna figura política. Por consiguiente, en el contexto de la lucha libre, este tipo de modelo hegemónico alude a luchadores como: El Santo, Blue Demon, Mil Máscaras, Cien Caras, etc. No obstante, la masculinidad hegemónica, para Connell, evoca a la legitimidad del patriarcado (posición dominante que ejerce el hombre hacia la mujer), por lo tanto, “la hegemonía solo se establecerá si existe cierta

correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, colectivo sino es que individual” (2003, 117).

Para Matthew Gutmann, este modelo de masculinidad aceptado en la cultura mexicana se articula con el machismo, y señala que “el destino del machismo como arquetipo de la masculinidad siempre ha estado íntimamente ligado al nacionalismo cultural mexicano” (2000, 341). De esta manera, si consideramos que el modelo de masculinidad que predomina en la cultura mexicana es la figura del “macho”, la lucha libre escenifica estos atributos considerados culturalmente mexicanos de “ser un hombre de verdad”. En términos concretos, esto va más allá de que los sujetos opten por un modelo de masculinidad para desarrollar su actividad como luchadores, y que mediante su personaje y equipo (nombre que recibe el atuendo del luchador) lo escenifiquen en el ring, pues en el campo de la lucha libre existen otras categorías consideradas de segunda clase en relación con los hombres, quienes durante 152 años han dominado los cuadriláteros beneficiándose con mejores sueldos y mejores posiciones en cartelera.

Después de los rudos y los técnicos, en orden descendente, los luchadores exóticos quienes se caracterizan por presentar un comportamiento “afeminado”, son quienes ganan un sueldo mayor al de las mujeres; para finalmente, llegar a las mini estrellas, luchadores con acondroplasia que generalmente representan una versión pequeña de los luchadores más populares y quienes comparten con las mujeres luchadoras, un trato y un sueldo inferior, además de ganar menos que los luchadores retirados y los que ya no están en cartelera.

¿Circo, maroma y teatro?

Actualmente, todos sabemos que la lucha libre es un deporte-espectáculo, para algunos es sinónimo de “circo, maroma y teatro”. Es un espectáculo, por el papel que ejerció la

industria cultural, en especial por incorporar la lucha libre dentro de algunos medios masivos de comunicación, tal es el caso por parte de las historietas, la televisión y el cine, que situaron la lucha libre en un espectáculo de masas.

Pero la lucha libre (lejos de este contexto mediático y mercadotécnico) pertenece desde sus orígenes a la cultura popular. “Con la noción de cultura popular se alude a una identidad concebida como conciencia de un pueblo; una cultura alimentada en buena medida con contenidos específicos del folclor” (Fernández, 2012, 29). Los primeros espacios urbanos en donde se presentaron funciones de lucha libre fueron en lugares improvisados como los teatros y circos para sus presentaciones; por lo tanto, se fueron construyendo algunas arenas grandes. Por lo general, las instalaciones eran montadas en carpas improvisadas establecidas en barrios populares.

Circo alude a los primeros orígenes de las arenas bajo carpas improvisadas, y subraya su carácter de espectáculo circense; por maroma se entiende en México la presentación en una función de números de destreza corporal; y por teatro, remite a los elementos teatrales, como utilización de máscaras, disfraces, figuras de roles, pero no automáticamente al carácter de escenificación de la lucha libre (Möbius, 2007, 36).

El desarrollo de la lucha libre en México tiene dos simplificaciones (aunque no necesariamente tengan una conexión directa con la lucha libre): por una parte, alude a las peleas y juegos rituales de la época prehispánica; por otra parte, evoca a las presentaciones de actos de fortaleza y de medición de fuerza que se presentaban en las kermeses, fiestas populares, y en ferias a mediados del siglo XIX, es decir: surgió en barrios populares. Álvaro Fernández en *Santo el enmascarado de plata: mito y realidad de un héroe mexicano moderno*, afirma que “mientras la ‘gente de alta’ acudía en sus ratos de esparcimiento a Bellas Artes o en ocasiones a las salas cinematográficas, [...] la

gleba contaba con las mencionadas arenas; [...] La lucha libre se convierte entonces en espectáculo de barrio, es reguladora de tensiones, bálsamo de la pobreza” (Fernández, 2012, 45-46).

Richard Hoggart en *La cultura obrera en la sociedad de masas* argumentaba que “la mayoría de los grupos sociales deben su fuerza a su exclusividad; es decir, al sentimiento de que los demás son diferentes a ‘nosotros’. [...] esta cohesión en ocasiones engendra el sentimiento de que el mundo de ‘los otros’ es extraño y a menudo hostil; que tiene todos los elementos de poder y que es difícil de afrontar. Para la clase obrera, ese mundo es el de ‘ellos’” (2014, 79). Hoggart afirmaba que el mundo de “ellos” hace alusión al mundo de los individuos del sector privado o de los funcionarios. Por lo que señala que el mundo se divide en “ellos” (los que se posicionan “arriba”) y “nosotros” (la clase de las minorías, “los de abajo”); “[...] existe, con cierta razón, el sentimiento entre la clase obrera de que a menudo están en desventaja; de que la Ley está más bien en su contra y que pesa más sobre ellos que sobre otros grupos” (p.80).

Por lo tanto, esta exclusividad de la clase obrera de asistir a las funciones de lucha libre como parte de su vida cotidiana, se ha convertido en una parte de ellos mismos. Para Möbius “la lucha libre no es una representación de la sociedad o de la nación mexicana, sino que ofrece una concepción (contrapuesta) del mundo específica de una clase social que, sin embargo, está referida a algunas necesidades de la sociedad mexicana” (2007, 126). Bajo este contexto, un punto característico de la lucha libre es el público y el acto catártico, mientras que de modo general, contiene aspectos socioculturales, históricos, políticos y de la historia de la cultura de la sociedad mexicana. Edward P. Thompson argumentaba que la clase social es una categoría histórica, y es inseparable a la noción de lucha de clase. Por lo que argumentaba que esta categoría histórica alude a un antagonismo, en la manera en que existe una resistencia en la dialéctica entre “cultura

refinada” y “plebeya” (1984, 7). De esta manera, “la lucha libre ofrece la posibilidad de percibir modos de comportamiento antagónicos, como espejo de las dificultades para la integración al nuevo México urbano en proceso de modernización. Estos modos de comportamiento antagónicos pueden ser puestos a prueba, negociados y aplaudidos, sin el riesgo de una estigmatización social” (Möbius, 2007, 386).

La lucha libre escenifica aspectos socioculturales y políticos, y en cierta medida es un canalizador de la violencia; los espectadores participan en torno a ello, por lo que pueden manifestar emociones diversas, tales como: burlarse, enojarse, gritar, llorar, insultar, estar a favor de los técnicos o de los rudos, etc. Para James Scott, “la mayoría de las grandes estructuras de dominación, el grupo subordinado tiene una existencia social muy considerable fuera de escena, y está, en principio, le ofrece la oportunidad de desarrollar una crítica común del poder. *Por lo tanto, el grupo subordinado emplea [...]* el discurso oculto *como* lugar privilegiado para la manifestación de un lenguaje no hegemónico, disidente, subversivo y de oposición” (2004, 46-50, las cursivas son mías).

Santo: un modelo de masculinidad hegemónica

Si la masculinidad hegemónica alude a un estereotipo de masculinidad culturalmente aceptado, es posible aludir al Santo como un sinónimo de la lucha libre mexicana, ya sea por su participación como luchador, por sus historietas, por sus películas o por su legado que sigue produciéndose. Para entender el proceso que llevo a “El enmascarado de Plata” en convertirse un héroe nacional mexicano –en otras palabras, en un modelo hegemónico principalmente para las clases más bajas–, Möbius afirma lo siguiente:

México se carecía de figuras heroicas propias, tanto en el cine –el cine de charros, de Pedro Infante, ya había pasado, y no se vislumbraban nuevos ídolos cinematográficos– *por lo que* ‘El Santo’ ya había obtenido fama por el espectáculo popular de la lucha libre, lo cual hacía más fácil traspasarlo a otros medios. *Existía por lo tanto* una necesidad del

pueblo de un personaje salvador, que traiga justicia a este mundo injusto. Gracias a la máscara [...] se podría pensar que bajo la máscara se esconda el obrero que trabaja a un lado, alguien como uno mismo. De este modo, la figura de ‘El Santo’, [...] es una creación popular, una figura heroica [...] que estaba presente en la realidad, y en cuyo éxito el público tenía una participación activa (2007, 102-103, las cursivas son mías).

A partir de esto, vemos que la figura del Santo fue bien aceptada por la mayoría del público mexicano, podría decirse que sentían un vínculo colectivo ante la figura de “El enmascarado de plata”; por lo que desarrollaban un sentido de comunidad, que para Hoggart “el sentimiento de comunidad se alimenta principalmente de la certeza de pertenecer irremediabilmente a un grupo; [...] La función del grupo es la de conservar un modo de vida e impedir la inclinación de alguno de sus miembros a hacer cambios” (2014, 86-89).

Por lo tanto, el Santo como modelo de masculinidad hegemónica de la lucha libre en México (y por qué no, de otros países); hace alusión a ciertos atributos lejos de las cámaras, del cuadrilátero, y por su puesto detrás de la máscara; estas peculiaridades son: “ser un niño de familia campesina a convertirse en un hombre responsable, que con sus ingresos era capaz de mantener a una esposa y diez hijos y llevar siempre, además, una vida sencilla; su religiosidad y su sentido familiar; su infalibilidad moral; su abstinencia del alcohol y del tabaco” (Möbius, 2007, 104).

Con lo anterior, “El enmascarado de plata” pasa a formar parte de un estereotipo positivo de mexicano, contraponiéndose al modelo masculino hegemónico del macho mexicano. Sin embargo, en estas características se encuentra un atributo de la masculinidad: el de ser un hombre proveedor. Para Fernández “la imagen del héroe ha pasado a formar parte de los rasgos culturales de una nación, un motivo de identidad

cultural en México, [...] no deja de ser un emblema que unifica las diferencias ideológicas y de clase social por medio de símbolos como la máscara” (2012, 191).

Macho star system

Para John B. Thompson, el surgimiento de sociedades modernas tuvo un proceso histórico, el cual se debe a la aparición y desarrollo de las industrias de los medios. De modo que al convertir a la lucha libre en un espectáculo televisivo, ésta dio el paso de la tradición a la modernidad. Thompson mencionaba que “el advenimiento de la comunicación de masas, ha tenido un profundo impacto en los modos de experiencia y en los patrones de interacción característico de las sociedades modernas” (p.315). A su vez, el autor señalaba que la expresión de “masa” consiste en el hecho de que los mensajes que son transmitidos por los medios masivos de comunicación se encuentran a disposición de públicos grandes. Estos públicos interpretan de manera activa los mensajes –que son transmitidos unidireccionalmente por los medios–, y le otorgan un sentido y una relación con sus vidas.

No obstante, Thompson argumentaba que la comunicación de masas, tenía que ver con la producción y mercantilización institucionalizada de transmisión de formas simbólicas, estas “instituciones buscaban explotar nuevas oportunidades para fijar y reproducir las formas simbólicas”. (p.319). Así, la movilización de las formas simbólicas, según Thompson, conlleva un ejercicio de legitimación ideológica, de tal manera que para el autor, “el desarrollo de la comunicación de masas, y en especial de los medios electrónicos, tienen enormes consecuencias en la propagación y difusión de los fenómenos ideológicos” (p.386).

Ahora bien, la transmisión televisiva de la lucha libre en México, se dio en dos procesos históricos. En primera instancia, las primeras funciones de lucha libre fueron transmitidas en 1950, por parte de la Empresa Mexicana de Lucha Libre (EMLL) que

corría a cargo de Salvador Lutteroth quien tenía una división con Jesús Garza y Emilio Azcárraga. Pero unas décadas atrás, “en los años veinte y treinta el gobierno trata de unificar una nación de grandes diferencias étnicas, culturales y regionales bajo la frase ‘pueblo mexicano’. Los discursos políticos, culturales, artísticos, intelectuales y de esparcimiento a través de los medios masivos de comunicación, pretenden dar una cara al ‘nuevo mexicano’, lo que resulta una masificación del nacionalismo cultural” (2012, 56).

En términos concretos, el gobierno quería masificar en una sola identidad a todos los habitantes mexicanos, “surge el charro como icono, [...] posterior al exitoso arraigo del charro en el cine popular, el icono es ataviado por los medios masivos con una imagen de héroe fuerte” (p.56). Por consiguiente, al hacer lo mismo con la lucha libre, pero dado a la violencia que simbolizaba, se prohibió la transmisión en 1955. Sin embargo, con la desaparición de la lucha libre de la “pantalla chica”, tanto la lucha libre como la industria cultural, ya había ganado un terreno y gusto por algunos habitantes de las colonias populares. Bajo este contexto, el Santo ya se encontraba en una revista de historietas venciendo a los monstruos, las momias y a las mujeres vampiro, para poco después, volverse famoso fuera del ring como “El enmascarado de Plata”.

Así, gracias a las transmisiones televisadas de la lucha libre, la clase media lo reconocía y muy pronto se convierte en un nuevo receptor. En 1952 surge la película *El enmascarado de Plata* y posteriormente surgen cientos de películas más en la que el protagonista es el Santo, por lo que se convierte en un *star system*; “con la aparición, en los años sesenta, del star system, nacen héroes que son a la vez humanos, tremendamente humanos, [...] son las stars, los famosos. Hasta que el medio hace de él un icono, elevándolo a la categoría de marca” (Edgar Morín en Imbert, 2003, 246).

Gérard Imbert sostiene que “el espectáculo llega a ser un fin en sí, apartándonos del referente. Lo importante ya no es lo que se comunica sino el cómo, y de qué manera

esto funda una realidad de la que participa el sujeto-espectador. Desde esta perspectiva, el sujeto, es un miembro activo de una comunidad virtual que participa en la construcción colectiva de esa realidad” (2003, 234-235). Así, con la integración de diferentes clases sociales iba construyéndose la mitificación del Santo, confirmando su identidad, su trabajo, sus películas, sus duelos en la arena y fuera de ella, manifestándose en la vida diaria; en cierta medida, el público reafirmaba su masculinidad hegemónica como un “dios de carne y hueso” que se presentaba en las distintas arenas.

La reintroducción de las transmisiones de la lucha libre, se efectúa en 1990, y con ello ya había un sector más amplio con un gusto mutuo; “la lucha libre fue en 1995 el deporte que más se transmitió en la televisión mexicana” (Möbius, 2007, 87).

Con lo anterior pueden observarse algunas estrategias del estado-nación para transmitir ideología y homogenizar a la sociedad mexicana a través de los medios masivos, pues a decir de Imbert “la comunicación, es un fin en sí para construir una realidad lo suficientemente porosa como para permitir identificaciones múltiples” (2003, 238). Por lo tanto, la conversión del Santo en un ícono patriótico –o por lo menos folklórico– tuvo importantes repercusiones culturales, como la transformación del aparato empresarial de la lucha libre en términos de profesionalización y competitividad, pero sobre todo, contribuyó en la elaboración de un modelo de masculinidad hegemónica discernible en todas sus particularidades y susceptible de análisis para su comprensión.

MÉTELE LA WILSON, MÉTELE LA NELSON

En esta investigación se aborda una metodología de carácter comprensivo-interpretativo (es decir, cualitativa), puesto que su característica ontológica me permite conocer la realidad construida de cada sujeto.

De esta manera, y desde mi posicionamiento (autoreflexivo¹⁶), la investigación cualitativa posibilita el acercamiento íntimo a la experiencia de lo vivido por parte de los sujetos, y a la vez, me permite conocer la forma en que interiorizamos las vivencias como un producto sociocultural. Así, partiendo del interés de producir un análisis crítico, en tanto la perspectiva de género es reflexiva y crítica, subrayo la pertinencia de la etnografía crítica y la entrevista etnográfica como método y herramienta apropiados para este tipo de análisis.

El procedimiento mediante el cual se implementó el análisis etnográfico crítico incluyó: observación participante, entrevistas etnográficas semiestructuradas, recolección de datos etnográficos y de material visual, así como la elaboración de notas de campo.

Para cumplir con los objetivos señalados en la sección introductoria de esta tesis, realicé trabajo de campo en distintos momentos desde enero de 2015 hasta abril de 2016 en la Arena Nacionalista. La sistematización de los datos, interpretación y análisis, se realizó en un periodo comprendido entre mayo y julio de 2016. Por otro lado, también asistí –irregularmente- a clases de lucha libre en la escuela de *Mr. Tempest*¹⁷, lo que aunado a mi participación como fotógrafo en un programa destinado a este deporte, hace algunos años, me benefició para relacionarme más directamente con personas del campo de la lucha libre.

Al elaborar el guion de la entrevista, me enfoqué en construir preguntas que me permitieran abordar los objetivos particulares de esta investigación: analizar los atributos

con que los luchadores caracterizan su masculinidad; y examinar la forma en que los modelos asociados a “ser hombre” influyen en su construcción como luchadores. De ahí que me enfocara en desarrollar preguntas pertinentes con relación a la concepción de la hombría, proveeduría, crianza, relaciones de género y lucha libre.

Por otro lado, la muestra se conforma por ocho colaboradores de características diversas en general pero con afinidades específicas, todos son luchadores profesionales, mismos que fueron seleccionados por la técnica *bola de nieve*. A continuación se describe a los colaboradores.

Nombre o seudónimo	Rango edad	Religión	Nivel educativo	Estado civil	Número de hijos	Tiempo de dedicarse a la lucha libre
Humilde	45	Católica	Primero de secundaria	Casado	3	35 años
Mr. Tempest	42	Católica	Licenciatura	Casado	2	25 años
Rey Cobra	36	Católica	Primaria	Soltero	1	21 años
Rey Tortura	34	Católica	Secundaria	Unión libre	4	11 años
Tronx	29	Católica	Preparatoria	Soltero	1	10 años
Skalibur	27	Agnóstico	Preparatoria	Unión libre	2	15 años
Proximo	25	Católica	Secundaria	Soltero	Ninguno	14 años
Kamik-C	22	Agnóstico	Secundaria	Casado	2	4 años

Tabla 1. Datos de los informantes. Fuente: elaboración propia.

La etnografía crítica como método

La etnografía (tradicional) es el método de investigación que proporciona conocimientos acerca de modos de vida de una determinada cultura, y a su vez, como señalan Atkinson y Hammersley, es “el análisis de datos que implica la interpretación de los significados y funciones de las actuaciones humanas, expresándolo a través de descripciones y explicaciones verbales, adquiriendo el análisis estadístico un plano secundario” (en Rodríguez Gómez, et al.; 1999, 45).

Mientras que la etnografía crítica es aquella que rompe con la actitud de distanciamiento (otredad), es decir, en vez de observar y abordar al sujeto como ajeno, la etnografía crítica propone una observación participativa-activa e incorpora una relación

estrecha de colaboración entre el investigador y el sujeto de estudio. Por lo tanto, la inclusión del aspecto crítico en la etnografía, alude a desechar la manera eurocéntrica de percibir a los “objetos” de investigación como distantes, y enuncia por su parte, la transformación de “objetos clasificados” a sujetos activos con capacidad de acción y de reflexión.

Esto, debido a que abreva de un análisis crítico que cuestiona las relaciones de poder y opresión que regulan a los individuos dentro de una estructura social, e incorporan categorías de análisis como las de raza, género, clase, etnicidad, hegemonía, ideología, poder, sexualidad, identidad, etcétera. Es por ello, como da cuenta Paula Saukko, que la “reflexión crítica acerca de cómo los discursos y los procesos sociales configuran o median la manera en que nos experimentamos a nosotros mismos y a nuestro entorno es, quizá, la característica más prominente de los estudios culturales” (2012, 328).

Encuentro particularmente interesante lo que la autora señala, ya que en ese punto se sitúa esta investigación: en la línea transdisciplinaria de los estudios culturales. Para Soyini Madison, la posicionalidad es de suma importancia, ya que se establece en la manera en que los investigadores reconocen las estructuras de poder que rodean a los sujetos de estudio, por lo cual desarrollan una postura de denuncia ante esos mecanismos de opresión, y a esto, la autora lo denomina “una vuelta hacia nosotros mismos”, es decir, al desarrollo de una reflexión etnográfica que permita impulsar y generar un cambio (2005, 7).

Así, la etnografía crítica tiende a reforzar la interacción entre investigador y sujetos, aportando con ello un diálogo y colaboración por parte de los informantes en la construcción del texto etnográfico, esto es lo que Foley argumenta como “crítica cultural colaborativa”, en la medida en que la participación, por parte de los sujetos de estudio,

nos permita desarrollar un diálogo y una negociación en el escrito etnográfico. En términos concretos, Foley plantea la producción de una relación íntima y de confianza con los sujetos, en vista de que nos sirvan para corregir nuestras interpretaciones.

La entrevista etnográfica

Para James Spradley (1979), la técnica de la entrevista etnográfica es una estrategia para hacer que la gente pueda hablar de lo que sabe. Estas entrevistas se llevan a cabo como una conversación amistosa donde el investigador introduce poco a poco los elementos para ayudar a los entrevistados a responder como informantes. Por otra parte, Gregorio Rodríguez, et.al., argumentan que la entrevista “es uno de los medios para acceder al conocimiento, las creencias, los rituales, la vida de esa sociedad o cultura, obteniendo datos en el propio lenguaje de los sujetos. [...] persiguen reconstruir lo que para él –el entrevistado– significa el problema objeto de estudio” (1999, 168).

Siguiendo estas nociones, el uso de la entrevista etnográfica me posibilitó un acercamiento en conocer cuáles son los atributos con que los colaboradores (luchadores) caracterizan su masculinidad dentro y fuera del contexto de la lucha libre, y que modelos asociados a “ser hombre” influyen en su construcción como luchadores.

Observación participante

La observación como método, difiere de otros acercamientos investigativos porque ofrece al investigador una perspectiva panorámica, desde la que pueden atenderse aspectos relativos a gesticulaciones, ademanes e interacciones sutiles, así como otras formas de comunicación que no implican un lenguaje oral (Schmuck en Kawulich, 2005, 6). Por otro lado, “por medio de la observación participante nos acercamos a los sentidos que los agentes sociales ponen en su acción. Para ello los describimos en sus contextos e

inscribimos sus discursos y prácticas en las relaciones en que las mantienen, matizan y redefinen” (Gordo & Serrano, 2008, 52).

Para los fines de esta investigación, me situé en la observación participante activa, pues considero importante la colaboración entre investigador y sujetos de estudio, además, como señala Spradley, esta modalidad de observación busca conocer lo que hacen las otras personas para aprender de ellas. Asimismo, durante las sesiones de observación, realicé notas de campo, que al ser una herramienta eficaz para recolectar información, me permitió llevar un registro más preciso y detallado de mi objeto de estudio. Además, la observación participante activa, me permitió lograr un contacto más íntimo con los colaboradores; a su vez, posibilitó analizar los múltiples significados del espacio simbólico de la lucha libre.

A continuación, se describen los pasos para la recolección de datos y el análisis del desarrollo etnográfico crítico.

Recolección de datos

- **Inmersión y selección.** Al margen de mis antecedentes como aficionado y fotógrafo deportivo especializado en la lucha libre, en noviembre de 2014 me incorporé como alumno de la escuela de lucha libre de Mr. Tempest. Posteriormente, en febrero de 2015 asistí a una función de lucha libre en la Arena Nacionalista, hasta entonces desconocida por mí, para descubrir que resultaba el espacio propicio para realizar mi investigación. Así, de marzo a mayo del mismo año, asistí con regularidad con el fin de familiarizarme con el entorno, donde localicé a Edgar Martin Jordan (encargado de narrar las funciones de lucha libre y de colocar el audio de entrada de cada luchador), quien me presentó de manera informal con Manuel Hernández, dueño de la Arena.
- **Identificación con futuros informantes.** En este punto realicé contacto con algunos luchadores mediante la plataforma de *Facebook*, la cual funcionó como un vehículo de comunicación instantáneo que facilitó las interacciones que derivaron en los acuerdos para las entrevistas.
- **Observación participante.** Realicé un *grand tour* en la Arena Nacionalista para conocer espacios, personas, las actividades que realizan

y cómo se relacionan. Después procedí a efectuar el *mini tour* para conocer de manera detallada las prácticas que se llevan a cabo en determinadas zonas del lugar. Asimismo realicé notas de campo que me permitieron tener un registro detallado de algunas observaciones. Captura de fotografías de personas, lugares, actividades.

- **Selección de los temas abordar.** Luego de las sesiones de observación y el establecimiento de interacciones de distinto nivel con los informantes, dentro y fuera de la Arena Nacionalista, fue posible asociar el contenido de las notas de campo con las categorías de la investigación para determinar los temas guía de las entrevistas.
- **Elaboración de guion de entrevistas.** Luego de la selección de temas, se redactaron las preguntas semiestructuradas que constituyeron el guion de las entrevistas.
- **Establecimiento de agenda de trabajo para entrevista.** En este momento del procedimiento se calendarizaron las reuniones con los informantes para la realización de las entrevistas.
- **Realización de la entrevista.** Las entrevistas fueron realizadas durante ocho sesiones individuales (una por informante) que derivaron en aproximadamente diez horas de audio y 175 cuartillas de transcripción.
- **Procesamiento de la información.** El material resultante de las entrevistas fue sistematizado y categorizado para analizarse con las perspectivas teóricas pertinentes.
- **Redacción.** Por último, se procedió a la elaboración textual de los resultados construyendo examinando y construyendo explicaciones.

Los resultados del ejercicio de análisis se presentan en el capítulo siguiente. Del mismo modo, el guion de la entrevista y algunas fotografías pueden ser consultados en el apartado de anexos.

VAMOS A PARTIRNOS LA MADRE

Los resultados más relevantes acerca de las elaboraciones de mis informantes con respecto a la noción de hombría, parten de los nuevos modos de concepción de las caracterizaciones de lo masculino que rechazan los atributos asociados al machismo y que alude a un varón dominante y violento, de hecho, para algunos informantes existe una disociación entre “ser hombre” y “ser macho”, esto último visto como un rasgo “contaminante”.

Para ilustrarlo, dichos informantes señalan que llevan relaciones equitativas con sus parejas, mismas que se proyectan dentro del hogar en la preparación de alimentos, aseo del hogar y en la participación activa que tienen en la crianza de sus hijos. No obstante, al momento de expresar lo que entienden o asumen que es “ser un hombre”, reivindican cuestiones de la hombría tradicional como las funciones reproductivas (dar vida) de provisión (sustento de la casa) y protección (cuidar a la esposa e hijos), lo que indica una polaridad entre los significados de ser hombre.

Así pues, considero que estos aspectos conferidos a las nociones que los informantes relacionan respecto a la hombría tienen dos vertientes. Por un lado hace alusión a la herencia de modelos transmitidos por medio de imágenes guía, donde éstas tienen la función de reproducir el orden de género: “mi papá comía, desayunaba y él dejaba el plato en la mesa, porque para eso él tenía mujer o hijos, para que levantaran el plato”¹⁸.

Por otro lado, los informantes muestran una “conciencia contradictoria”¹⁹ de las prácticas tradicionales, de ahí que se muestren con apertura a la inclusión de la mujer en la esfera laboral y en la contribución y manutención económica del hogar, mientras que a su vez, se muestran receptivos a la crianza de los hijos.

Ser hombre en el ring

Los significados de la hombría son un constructo histórico, social y cultural que se ha transformado y continua transformándose través del tiempo, por lo tanto, difieren al ser observados de acuerdo al contexto. Es decir, lo que algunos hombres de la clase obrera de la ciudad de Mexicali conciben por hombría puede ser distinto de los significados que le asignan otros hombres, pues lo hacen desde su circunstancia particular. De manera que a pesar de los paralelismos, la hombría denota diversas nociones ya sea por la clase, raza o etnia. En consecuencia, los diversos valores que se le atribuyen a los significados de la hombría se encuentran en disputa, de tal manera que cada hombre, dependiendo su contexto y la experiencia de lo vivido, atribuye ciertos valores y significaciones a su definición de ser hombre.

Si bien los significados socioculturales que se estiman a la(s) forma(s) de ser hombre difieren y se encuentran en constante cambio, aún existen algunas valoraciones preestablecidas respecto al qué es ser un hombre y cómo debe de ser un hombre. En este sentido, algunas caracterizaciones que los colaboradores atribuyen a su concepción de hombría pueden formularse a partir de la disposición y facultad que ellos tienen para el trabajo; a la paternidad; a la idea de ser quien otorgue sustento y protección de la familia; a la capacidad de relacionarse con otras personas; de ser bien visto; a la responsabilidad; esfuerzo; sinceridad; al hecho de ser una presencia constante para sus hijos; ser quien toma las decisiones en última instancia; ser fuerte emocionalmente; no dejarse vencer ante situaciones adversas; ser un ejemplo a seguir; dedicado; hacerse a sí mismo.

Con relación a los atributos anteriormente descritos, estos provienen de significados culturales transmitidos generacionalmente e impuestos como un ideal a alcanzar, de manera que desde esta perspectiva, la hombría conlleva un proceso de masculinización. De allí que se mencione que “los hombres no nacen, se hacen”. Por

consiguiente, a aquel que no logre alcanzar dichas exigencias se le descalifica. En definitiva, y de acuerdo con Núñez (2007) “los cánones sociales nos exigen a los sujetos biológicamente machos, desde nuestro nacimiento, ‘ser masculinos’, ‘expresar hombría’; en mayor o menor medida, nos esforzamos por cumplir estas exigencias a través de las acciones y relaciones que expresan significados y valores socialmente considerados masculinos” (p.169). En un testimonio que refuerza la argumentación anterior, un entrevistado declara:

En mi familia a mí me enseñaron una cosa, “sabes que cabrón, aquí estudias, aquí se te va a pagar todo, se te va dar esto, el día que usted deje de estudiar, usted se pone a trabajar, ya si tiene su novia ,tiene que sacar para llevarla a pasear, usted tiene que ser un hombre, y yo no te voy (decía mi papá), ‘yo no te voy a dar la facilidad de nada, usted se va a ganar sus facilidades’. [...] yo a los quince años, yo me salí de mi casa, deje de estudiar, me junté por primera vez, tuve un hijo, vivía en un tráiler (en el camarote de un tráiler), ahí vivía y era trabajando, de ahí saque para un cuarto. Vamos por partes, pero siempre sacando adelante a tú familia. Un hombre de saber que no, yo miro casos que el papá todavía les lleva la comida, el papá les paga la luz, decía mi papá: “si los tiene bien puestos, usted lo va hacer”. Si es cierto, a veces hay problemas que no puedes resolverlo tú solo, la familia te puede dar, pero normalmente si tú tienes la responsabilidad de una persona como un hijo, yo lo que todo el tiempo aprendí de mi familia es de que hacer un hombre es no enseñarlo a facilitarle las cosas, siempre que se las gane o que las logre por el solo. (Rey Tortura, 34 años, luchador profesional).

Un ejemplo de las concepciones de la hombría con un sentido de “formar” parte del proceso de procreación de la especie, es lo que Mr. Tempest menciona:

Ser hombre, o sea, es poder dar vida, este, en tener una relación con una mujer, el poder trabajar en el ambiente que uno desee, aunque muchas veces dicen ‘es muy peligroso, es

muy riesgoso', este, tanto hombres como mujeres ahorita ya estamos muy a la par en todo, pero una cosa es ser hombre y otra cosa es ser macho.

Lo que señala Mr. Tempest permite comprender cuestiones inscritas en el orden social de género que aluden a la heteronormatividad y heterosexualidad obligatoria, como una norma que se ha instaurado y perpetuado a lo largo de la historia: casarse con una mujer, tener hijos.

En otro ejemplo podemos observar el rasgo que se le otorga al “ser hombre” como un sinónimo de fortaleza que envuelve a la humanidad.

Es lo más cabrón que puede haber ¿no? [...] Como que somos la parte fuerte de la humanidad, la verdad porque, no es hacer menos a la mujer, porque ya horita ya el género de la mujer se está haciendo también, muy machista. Pero digo que siempre va hacer un dominio la fuerza del hombre todo el tiempo. La mujer ya está en igualdades de género, anda queriéndose poner en lo que el hombre siempre ha predominado en todo eso. (Rey Tortura)

Proveeduría

La proveeduría ha sido otros de los rasgos distintivos con que los informantes caracterizan su masculinidad, como una exigencia que todo hombre debe realizar: convertirse en el sustento económico de la familia. Para ellos es indispensable que no haga falta nada en el hogar, y que es el hombre quien se debe de encargar de esta actividad. Sin embargo, emergen nuevas concepciones ante la demanda laboral y los problemas económicos que se presentan en el país. De esta manera, los informantes presentan una apertura hacia que las mujeres también colaboren en el sustento económico

del hogar. Así pues, para ellos el hecho de que la mujer trabaje y se profesionalice responde a cuestiones de prácticas más igualitarias.

Aquí se observa un ejemplo de ello:

Pues no mira, nos vamos al asunto de la igualdad de género, de que las mujeres quieren los mismos derechos, las mismas obligaciones. Pienso que para una mejor organización y economía de la misma familia, si la mujer está trabajando, la mujer también puede hacer aportaciones, al igual uno encargarse de la casa en cuestión de los insumos o consumos, otro para dar los servicios, otro la hipoteca, ambos son proveedores del hogar, ambos pueden ser proveedores del hogar. Obviamente de esa forma, pueden salir más rápido de las deudas. Ya el que te cases para que te mantengan ya quedó en el pasado, era parte de la historia, de la tradición mexicana, en el que el macho atiende la casa y es el único proveedor. (Mr. Tempest, 42 años, luchador profesional).

Otro informante señala:

Como está ahorita la vida, yo pienso que a lo mejor entre dos. A lo mejor, si es parejo entre los dos, ayudarse mutuamente para estar viviendo bien. Porque a cómo está la economía, si está muy difícil, o tienes que tener buen trabajo para que puedas sostener a la familia uno solo. (Tronx, 29 años, luchador profesional).

No obstante, existe una paradoja en los informantes, ya que ellos señalan, que de presentárseles la posibilidad de tener lo que consideran un buen empleo, y de remuneración ideal, preferirían que la mujer se dedicara a las labores del hogar y del cuidado de los hijos. A este respecto, el siguiente testimonio ejemplifica lo anterior:

Creo que sí, creo que siempre tendría que ser parte del hombre, pero también a como muchas personas, yo no miro mal si una mujer genera dinero y ayuda a su hogar, creo que también no lo miro mal, o sea es normal, lo miro muy neutral, pero yo

preferentemente, yo prefiero trabajar, llevar el dinero, yo hacerme cargo. (Kamik-C, 22 años, luchador profesional).

Otro testimonio que ejemplifica de manera más contundente lo anterior, señala lo siguiente:

[...] el hombre está hecho para trabajar, para mantener la casa, para llevar el dinero a la esposa, a los familiares. [En cuanto a la mujer] para el hogar, cuidar a los niños, también puede trabajar pero a mí no me gusta, no me ha gustado la pareja que he tenido que trabaje, simplemente yo trabajar y mantener el dinero. (Rey Cobra, 36 años, luchador profesional).

Los significados que los hombres confieren a la hombría que se articula al “deber ser” de proveeduría, presentan ciertos cambios en dichas concepciones o un retroceso. En este sentido, los entrevistados presentan cambios en torno a que el hombre (como algunos testimonios dan ejemplo de ello) se han incorporado en las tareas del hogar y de crianza, favoreciendo con ello a que sus parejas puedan especializarse u obtener un trabajo y contribuir a la economía. Por otra parte, presentan un retroceso porque para algunos, es el hombre quien debe de llevar el sustento, y quien tenga la última palabra; en otras palabras reaparece el estereotipo del macho.

Paternalidad activa

Las prácticas de la paternidad están asociadas a cuestiones contextuales o marcos de referencia históricos, geográficos, de clase y generacionales, Gutmann (2000) señala que desde los años noventa la reconfiguraciones socioculturales y políticas han dado paso a un nuevo modo de entender las relaciones familiares, donde el estereotipo del padre ausente o distante, y de la madre presente que absorbe la carga de la formación de los

hijos, se ve rebasado por cuestiones externas al núcleo familiar como las económicas y políticas.

Así, cuando las mujeres se integraron de lleno al campo laboral, muchos hombres tuvieron que ocupar el lugar que ella ocupaba en la casa, asumiendo una paternidad activa. Sin embargo, la paternidad, como señala Fuller (2012), resulta ser contradictoria puesto que las masculinidades presentan ambigüedades, y por otro lado, debido a las transformaciones en las relaciones entre los géneros y los cambios que se han presentado en la institución familiar (p.126); lo que ha llevado a padres a ser partícipes de forma activa en la educación de sus hijos. Así pues, para los informantes es primordial “hacerse presente” en la vida de sus hijos, ya sea ayudándolos en sus tareas, llevarlos a la escuela o realizando alguna actividad recreativa; por otra parte, el hacerse presentes conlleva un reforzamiento en los modelos de percepción de los hijos, ya que al formar parte de una paternidad activa los padres funcionan como modelos a seguir.

Algunos testimonios ejemplifican lo anterior.

Ellos te ven a diario, ellos saben si trabajas o no trabajas, lo que haces y lo que no haces. También se dan cuenta, entonces, obviamente con tu propia vida, con tu imagen ellos van a ver si tú eres su ídolo, van a intentar imitarte, si tú eres un pinche vaquetón que no hace nada, y que se la pasa todos los días en la casa sin aportar nada a la economía de tu casa; van a optar por no estudiar, por no hacer nada, por dejar su plato en la mesa, por tirar la ropa en el piso. (Mr. Tempest).

Otro informante, menciona:

A mí me hubiera gustado que me hubieran dichos sabes que, nunca tuve una comunicación con mi papá yo, si fuimos una familia unida, pero no el tipo de hombre que se acerca el papá y que le dice “vamos a tener una plática de esto”, eso me gustaría a mí que fuera mi hijo, poder decir: “mi papá se acercó y me orientó, mi papá me educó, mi

papá me dijo que me amaba, mi papá me saludo de mano y me dijo que un apretón fuerte de manos es lo que es”; o sea, eso me gustaría a mí, educarlo, que diga “mi padre fue un ejemplo y yo soy su esencia”, ¿si me entiendes?. Tengo muy claro cómo murió mi mamá, que uno no es eterno y como estamos horita y quien sabe mañana. Por eso me gustaría que él me recordará como una persona educada, como una persona que lo crio, que le dijo cómo ser un árbol derecho, ¿si me entiendes? Eso me gustaría a mí, eso me gustaría dejar. (Skalibur, 27 años, luchador profesional).

A su vez, la mayor parte de los informantes señalan que hay distinciones en la forma de educar a varones y mujeres; los entrevistados consideran, por una parte, que los varones deben de educarse con rigidez, mientras que por otra parte, la mujer con delicadeza.

Rey cobra menciona:

A los varones, pues se puede educar con mucha dureza [...] hay que educarlos firmemente con una buena educación, para cuando crezcan sean niños, hombres ya de bien. A las niñas sin menos dureza, y más con amor, las niñas necesitan mucho amor, igual que los niños, ¿vedá?, pero las niñas más porque son mujeres.

Otro informante señaló que no existen diferencias en la forma de educar a un varón en comparación a una mujer, pero que si hay una distinción con relación al trato que se les dé.

Como hombre, no puede hablarle a una mujer igual que a un hombre, o sea, “mira cabrón”, tu puedes agarrar a un hijo y decirle “ven cabrón, vamos a hablar yo y tú como hombres”. Yo pienso que yo no podría hablar con la niña, para eso está la mamá, para que ella le explique pues, como mujer, como está viviendo ella. (Rey Tortura).

Relaciones de género

Si bien, como se mencionó en el apartado teórico, las nociones culturales que se tengan de la hombría, siempre serán relacionales a lo femenino; esto conlleva una distinción sexo/genérica. Por otra parte, estas convenciones del orden de género que se formulan con base a la distinción entre los sexos, perpetúan y legitiman la visión androcéntrica del mundo.

Al preguntar a los informantes respecto a si son las mujeres diferentes de los hombres, ellos respondieron lo siguiente:

Aparte de lo físico, pues sí, me imagino que sí. Es un poquito más débil porque un ejemplo, tanto como lo físico y todo eso de una mujer, aun hombre le pegas un golpe en la cara y el hombre se aguanta; en cambio las mujeres le pegas un golpe en la cara y llora. Es más delicadita en todo, es más astuta, es más paciente, y el hombre no, el hombre al rabazo, a lo que va, así es. (Proximo, 25 años, luchador profesional).

Humilde menciona:

La única diferencia que yo pienso que veo es que ellas pueden dar a luz y uno no ¿vedá? Pero en lo demás no porque son mujeres competentes, preparadas, y últimamente todas las mujeres están preparadas, son personas que tienen un nivel.

Rey Tortura dice:

Son diferentes en el aspecto que es fémina, son más delicadas. La mujer es el sexo débil. Para comenzar no es la fuerza de una mujer como la tuya, ahí te das cuenta de una mujer no va a tener la misma fuerza que tú; una fuerza de un hombre siempre va a ser más fuerte que una mujer, [...] la fuerza siempre ha sido dominante la del hombre. (Rey Tortura).

Lo anterior explica el contraste existente de lo que es considerado femenino. En este sentido, los informantes señalaron que “la mujer es el sexo débil” o “delicadita”, adjudicándose ellos el poder, fortaleza y dominio. Por otra parte, al indagar que si son las

mujeres las que deben ocuparse solamente de las tareas de la casa y los hijos, estos respondieron:

La verdad no creo, creo que como te digo soy algo neutral, quien se haga cargo de la casa, el hombre o la mujer, quien trabaje pero creo que en un punto sí sería mejor que se dedicaran a cuidar a los niños; pero si están trabajando no tengo ningún inconveniente con eso. (Kamik-C).

Mmm, si, si no hay hijos, se pueden ocupar también de hasta de un trabajo, vea. Igual si hay hijos, pues, pa' todo hay tiempo, no. Tanto para los hijos, como para el trabajo, para el esposo, novio, lo que sea, digo, dependiendo en la situación en que estén, se pueden manejar ambas cosas. (Tronx).

Ahora bien, al inquirir respecto al papel que le corresponde al hombre en una relación de pareja los informantes señalaron lo siguiente:

Cuidar a la familia, a la esposa, a los niños, cuidar la casa, en general todo, hasta a el mismo. (Rey Cobra).

Ser el fuerte. Siento como que los problemas uno le tiene que atorar. Como que yo soy el que si mi mujer tiene un problema, a fuerzas yo soy el que va a atravesarse ¿me entiendes?, no voy a dejar que ese problema llegue a ella. (Skalibur).

El de proveedor, el de la seguridad, el de hacer que su familia se sienta segura, protegida este, que no esté a la expectativa, que se sientan seguras de tener a un soporte, tan físico como económico. [...] siendo proveedor, igual no puedes ser el único ,pero sí siendo proveedor, este, sintiéndose seguras de quién las puede proteger, estando presente, compartir y convivir con ellos, un fin de semana, el estar con ellos en la noche cuando duermen, en la mañana cuando se despiertan, por qué no acompañarlos a la escuela, llevarlos a la escuela. Para mí es eso, ¿no?, que se sientan

con seguridad, el que no sientan que algo les falta, o que necesitan algo más, que no nomás la presencia de la mamá. [...] Que esté presente dentro del hogar, en todas las actividades. (Mr. Tempest).

Lucha libre y masculinidades hegemónicas

La mayoría de los informantes proporcionó datos relevantes respecto a cómo ellos definen la lucha libre, y a su vez, a cómo es que se convirtieron en luchadores profesionales; y también, a qué significado tiene para ellos ser los “rudos” o los “técnicos”. De tal manera que la lucha libre funciona como un espacio simbólico, que reproduce estos modelos asociados a ser hombre y la manera en que los luchadores le atribuyen significados a los roles de género en la lucha libre.

El proceso por el cual los informantes deciden ingresar al contexto de la lucha libre, parece responder a una descendencia; esto es, que ciertos luchadores iniciaron por apoyo de algún familiar, o porque su papá les enseñó lo qué es la lucha libre, y otro, es porque desde pequeños seguían de cerca las transmisiones de lucha libre por televisión.

Por otra parte, los informantes mencionan que existe un ritual que los convierte en luchadores profesionales. Esta prueba consiste en una serie de exámenes en los que se le exige al luchador una resistencia física, una muestra de lucha grecorromana, lucha olímpica y de estilo libre. Sin embargo, los informantes señalaron que existe otro tipo de iniciación que consiste en un bautizo que se le realiza al luchador cuando debuta.

Este bautizo no se exhibe al público, de hecho se lleva a cabo en vestidores en el que solo los luchadores tienen acceso. Mr. Tempest menciona que en “el bautizo, se le da la bienvenida al nuevo integrante de la familia, y es un golpe, un raquetazo [El raquetazo consiste en dar un golpe de la palma de la mano en el pecho del adversario] como le llamamos, un raquetazo de cada elemento que está en el programa, o en el cartel [evento de lucha libre donde aparecen los luchadores que se presentarán en una función

específica] donde debutó”. Otros luchadores mencionan que este tipo de bautizo ya no es como antes; ahora el bautizo es algo más “light” como señala Tronx, y consiste únicamente en preparar una fiesta organizada por el debutante.

Lo que los luchadores significan acerca de los rudos y técnicos coincide en todos sus aspectos. Para Mr. Tempest es:

Son dos facetas del bien y el mal. El rudo rompe las reglas, este, empuña la mano, te golpea con la silla, te echa un mentón. El técnico es el “baby face”, niño bueno, el cara, no rompe las reglas, no se meten en bolita, no empuña la mano; esas son las dos facetas del bien y el mal.

Por otra parte Skalibur menciona:

Al técnico le toca ser más el del público, al que la gente tiene que ver sufrir para poder aplaudirte, ¿si me entiendes? Ahí es como que, como dicen el bueno y el malo, porque el bueno siempre es dejado hasta que quiere.

Al cuestionamiento sobre, si es necesario ser muy hombre para dedicarse a la lucha libre, varios informantes respondieron lo siguiente:

No, no creo, yo creo que no porque también hay mujeres luchadoras y como te digo, tienen la misma fuerza que el hombre, no tanto como el hombre ¿vedá? pero tiene bastante valor para subirse al ring y está bien. (Rey Cobra).

Por su parte, Mr. Tempest señala:

Creo que sí, creo que hay varios luchadores que sí se molestan con el trabajo de la lucha libre y pues esto si lleva algo de dureza, hay que ser uno fuerte, hay que resistir si te gusta esto, son golpes. Mucha gente cree que esto es falso y no es falso, es real, los

golpes son reales, las lastimaduras son reales, las llaves duelen, todo es real y creo que si eres una persona muy frágil creo que no, no te vas a hallar mucho con este deporte o te vas a lastimar muy seguido.

Y por último, Rey Tortura dice:

No, la lucha libre es un deporte, igual que el fútbol, igual que el boxeo, y dicen que es el de los hombre porque hay madrazos; es igual, es deporte. Es como te digo no ocupas ser muy hombre porque lo hemos visto, hay gays en la lucha libre que son muy buenos luchadores, y si no eres muy hombre, pues cómo eres luchador si eres gay, eso no tiene nada que ver, la hombría es tuya. [...] la hombría la lleva uno, te digo, la hombría es tuya, la hombría es de uno, nadie te va a cambiar. Si hay veces que te sientes inferior, no porque te hayan quitado la hombría, hay veces que es impotencia, hay veces que no puedes, porque realmente hay luchadores mejores que tú, y si es cierto, pero no por eso pierdes la hombría, al contrario, debes de sacar la hombría, en esos casos. [...] la hombría la vas hacer según se deba hacer.

De esta forma puede inferirse que la lucha libre como un espacio simbólico, colabora con la perpetuación de modelos de ser hombre, tales como rudo, fuerte, dominante, competitivo. Asimismo es en este espacio simbólico donde estos atributos se enaltecen al ser validados por los espectadores, al grado de reconocer a sus luchadores y arrojarles dinero por su desempeño. Además, al enfrentarse rudos contra técnicos no solamente hacen alusión a una representación del bien contra el mal, puesto que está en juego la hombría de los luchadores, misma que se construye relacionamente entre ellos y para ellos.

Por otra parte, la lucha libre reafirma la masculinidad de los sujetos, en el sentido en que estos sean capaces de salir ilesos en una función; de esta manera, la lucha libre puede confirmar la masculinidad de los luchadores en su vida cotidiana. Por último,

encuentro en el espacio simbólico de la lucha libre, la capacidad de agencia de las disidencias sexuales y de llevar a cabo actos subversivos por la implicación de la masculinidad hegemónica.

En este punto del ejercicio se considera que los objetivos de la investigación han sido alcanzados, pues se analizaron los atributos con los que los luchadores definen su masculinidad y la forma en que los modelos asociados a “ser hombre” influyen en su construcción como luchadores, refutando la idea de que los luchadores deben expresar una masculinidad extrema o hipermasculinidad relacionada con sus caracterizaciones, es decir, con la puesta en escena de la lucha libre. Por el contrario, la mayoría de mis informantes señalaron que no existe una disociación respecto de su vida fuera del ring (como profesionistas de lucha que son padres, hijos, esposos, etc.) y del personaje que asume cuando se enfrenta con sus contrincantes: es un hombre porque es un luchador y es un luchador porque es un hombre.

CONCLUSIONES

En el principio de este proceso de investigación, lo que observaba en el espacio simbólico de la lucha libre se me presentaba de una manera tan “natural”, tan asimilada, que me costaba grandes esfuerzos registrar una verdadera problemática, y por lo tanto, esa visión me llevó al planteamiento de un problema investigativo que respondiera a un deseo, a una necesidad: que la violencia directa y simbólica ejercida en el contexto de la lucha libre, así como las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, y entre hombres y hombres homosexuales, fuera solamente una función. Algo que los luchadores podían ponerse en los vestidores para subir al encordonado y que podían dejar de nuevo antes de salir de la Arena.

Considero fundamental el relato de la reflexión que me deja la escritura de esta tesis, al revisar la bibliografía sobre género y masculinidades hago un recuento de la cantidad de veces que fui sacudido o paralizado por las explicaciones. En algún momento del proceso de documentación un académico me diagnosticó el temible “mal del puerco”, un padecimiento propio de los estudiantes, una especie de malestar, una congestión por lecturas que impactaban en mi forma de percibir la vida o que me obligaban a repensar las maneras en que somos contruidos genéricamente hombres y mujeres, lo que de modo inevitable, termina en los terrenos del poder sociocultural del orden de género. Recapitulando el fundamento teórico, encuentro que las formas simbólicas de Thompson encuentran su espejo en el espacio simbólico luchístico, ahí donde reproducen y sostienen sus propias relaciones de dominación, que al mismo tiempo, puede ser concebida como una “tecnología de género” en el mismo sentido que apunta Teresa de Lauretis.

A pesar de que existe una representación del bien contra el mal (técnicos contrarudos), el espacio de la lucha libre reproduce el género a través de “efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales”; esto se puede reflejar en las

diversas configuraciones de las máscaras, la vestimenta (equipo), la música con la que hacen su aparición en el ring los luchadores, sus movimientos, la forma de expresarse ante el público y como este les responde.

Ese público conformado en su mayoría por familias de aficionados, donde la mayor parte del tiempo el hombre cargará su hielera pero no cargará a su hijo, porque para eso está su madre y si su madre se ocupa, para eso están sus hermanas. Así pues, el espacio de la lucha libre también permite una reproducción del género a través de prácticas “reiterativas y referenciales” que se materializan en los cuerpos.

En el espacio simbólico de la lucha libre se reproducen también otros significados culturales conferidos a la hombría, y además válida (aunque algunos informantes digan lo contrario) la violencia, al ser “aceptada” y legitimada por el público; estos a su vez, enaltecen la virilidad del luchador al considerarlos como ídolos o “dioses de carne y hueso” que se presentan cada domingo (dependiendo la Arena) a demostrar su “valía” al “romperse la madre”, al “no rajarse” y mucho menos “quebrarse” puesto que los rebajaría dejándolos expuestos a ser catalogados como “menos hombres” o inclusive, de acuerdo al testimonio de algunos de los entrevistados, como “maricones”. De ahí que puedo llegar a la afirmación de la hipótesis: el “ring” se convierte en un espacio que colabora con la contribución y perpetuación de modelos de “ser hombre”, tales como rudo, dominante y competitivo, puesto que la lucha libre, al ser pensada como una tecnología de género, valida la reproducción de la masculinidad al presentarla como espectáculo; es decir, como una manifestación de la dominación y la audacia, elementos que han sido asociados a la masculinidad y que ahí, en ese espacio simbólico, son autoatribuidos y están disponibles para la audiencia.

Por otro lado, encuentro que si bien la lucha libre reproduce la ideología dominante de la masculinidad o la tan mencionada masculinidad hegemónica, esta no es

inamovible, pues permite la agentividad y la subversión del orden de género a las disidencias sexuales; pero hasta en la disidencia es posible percibir el carácter hegemónico de la masculinidad dominante. De ahí la referencia que Rey Tortura hace de un compañero luchador exótico: “mira wey, lo puto lo llevo en el culo y lo hombre lo traigo en las manos”.

Este testimonio da cuenta que las orientaciones sexuales o “deseos sexuales” van más allá del género, como lo mencionado por Judith Butler, en relación a los “cuerpos que importan”; ya no es tanto la fuerza cultural del orden del género y de las distinciones biológicas, sino que existe un orden del discurso inscrito en las formas en que sentimos, expresamos, actuamos, y que a su vez, imposibilita e invisibiliza los deseos de los agentes. Ahora bien, la subversión se da cuando el sujeto transgrede las normas “aceptadas” de ser varón o mujer, permitiendo con ello la presentación de las disidencias sexuales en el cuadrilátero; empero, a pesar de que algunos de mis entrevistados tienen un posicionamiento de equidad tanto en las relaciones de género como en las prácticas domésticas, y que a su vez se distancian de una identidad machista, ellos reproducen algunos significados tradicionales de ser hombre y mantienen un discurso homofóbico.

Por otra parte, aunque este es un estudio enmarcado en la transdisciplinariedad de los estudios socioculturales, con un diseño delimitado por la línea de investigación de género y masculinidades, considero importante que se debe prestar atención, en trabajos posteriores, a la instauración de la lucha libre como una práctica deportiva institucionalizada que sirvió como mecanismo para la creación de un estado-nación al homogenizar las clases sociales estableciendo una especie de folclor identitario más o menos moderno, al no provenir de la tradición, sino del mismo presente en el que se desarrollaba. De igual manera, un acercamiento a la industria cultural de la lucha libre desde la perspectiva de género y masculinidades, poniendo atención a cuestiones

estructurales más relacionadas con las estructuras económicas y políticas que permiten ciertas prácticas empresariales con incidencia directa sobre el mundo de la lucha libre.

En definitiva, si consideramos al deporte como un reflejo de la sociedad y que ha estado construido históricamente con base al dominio, la destreza y la disputa que se resuelve al señalar a un vencedor (enaltecido) y un perdedor (marginalizado), produce y reproduce la organización sociocultural de una ideología dominante; en este sentido, puedo arribar utópicamente a la conclusión que el deporte puede convertirse en un agente de cambio, de educación para la inclusión, y de prácticas de masculinidad “sanas”, la ardua tarea sería, des-conceptualizar el deporte de su estructura hegemónica.

REFERENCIAS

▪ Libros:

- Alasuutari, Pertti. (1995). *Qualitative Method and Cultural Studies*. Londres: Sage.
- Althusser, Louis. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Connell, Raewyn. 2003. *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Beauvoir, Simone. (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eugene R. August. (1994). *The new Men's Studies. A selected and annotated interdisciplinary bibliography*. Englewood, Colorado: Libraries Unlimited, Inc.
- Fernández Álvaro. (2012). *Santo el enmascarado de plata: mito y realidad de un héroe mexicano moderno*. Guadalajara, Jalisco: Editorial Universitaria: Red Universidad de Guadalajara: El Colegio de Michoacán.
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilmore, David. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- Gordo, Ángel; Serrano, Araceli. (2008). *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. Madrid: Pearson Educación.
- Gutmann, Matthew. (2000). *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Hall, Stuart; Mellino, Miguel. (2011). *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Hoggart, Richard. (2014). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Horkheimer, Max. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Imbert, Gérard. (2003). *El zoo visual. De la televisión espectacular a la televisión especular*. Barcelona: Gedisa.
- Johnson, Richard. (1997). What Is Cultural Studies Anyway? En *What is Cultural Studies? A Reader* (75-114). New York: Arnold.
- Lamas, Marta. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Madison, Soyini. (2005). *Critical Ethnography. Methods, Ethics, and Performance*. University of North Carolina: Sage.
- Malinowski, Bronislaw. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Marx, Carlos; Engels, Federico. (1980). *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú: Edición Progreso.
- (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Mead, Margaret. (1982). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- Möbius, Janina. (2007). *Y detrás de la máscara...el pueblo. Lucha libre: un espectáculo popular mexicano entre la tradición y la modernidad*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Norman K. Denzin., Yvonna S. Lincoln. (2012). *Manual de investigación cualitativa. Vol. II. Paradigmas y perspectivas en disputa*. Barcelona: Gedisa.
- Núñez, Guillermo. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.

Restrepo, Eduardo. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Colombia: Universidad del Cauca.

Rodríguez, Gregorio et. al. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.

Scott, James. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

Spradley, James. (1979). *The ethnographic interview*. Belmont, CA: Wadsworth.

Thompson, Edward P. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Crítica.

Thompson, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Williams, Raymond. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

– (2001). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

– (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

▪ **Artículos:**

Butler, Judith. 2002. “Críticamente subversiva” en Rafael Mérida Jiménez, *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.

De Lauretis, Teresa. 1989. “Tecnologías del género”, tomado de *Technologies of gender. Essays on theory, films and fiction*. London: Macmillan Press.

Fuller, Norma. (2012). “Repensando el machismo latinoamericano”. *Masculinities and Social Change*, 2, 114-133.

Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary; Treichlet, Paula. (1992). “Cultural Studies: An Introduction”. *Cultural Studies* (1-16). New York: Routledge.

Guevara Ruiseñor, Elsa. (Enero - abril 2008). “La masculinidad desde una perspectiva sociológica. Una dimensión del orden de género”. *Sociológica*, 23(66), 71-92.

- Gutmann, Matthew. (1997). "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad". *Annual Review of Anthropology*, 26, 30.
- Kawulich, Barbara. (2006). "La observación participante como método de recolección de datos". *Forum: Qualitative Social Research*, 6, 41.
- Minello Martini, Nelson. (2002a). "Los estudios de masculinidad". *Estudios Sociológicos*, 20(60), 715-732.
- (2002b). Masculinidades: un concepto en construcción. *Nueva Antropología*, 9(61), 11-30
- Montesinos, Rafael. (Julio - agosto 2004). "Los cambios de la masculinidad como expresión de la transición social". *El Cotidiano*, 20(126), 0.
- Núñez, Guillermo. (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian? *Culturales*, 4, 9-31.
- Ortner, Sherry. (1979). "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". *Antropología y feminismo* (109-131). Barcelona: Anagrama.
- Rubin, Gayle. (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología* 8 (30): 95-145.
- Scott, Joan. (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Zavala, Lauro. (Segundo semestre de 2001). La tendencia transdisciplinaria en los estudios culturales. *Folios. Revista de la facultad de humanidades*, 2, 27-36.
- Zimbalist Rosaldo, Michelle. (1979). "Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica". En *Antropología y feminismo* (153-181). Barcelona: Anagrama.

ANEXOS

Instrumento			
Material discursivo	Clasificación de datos	Atributos	Códigos
<p>Fragmento de entrevista. Realizada a Rey Tortura, el 31 de octubre de 2016 en Café Punta del Cielo.</p> <p>“Pos, yo me siento, la verdad que, como que somos la parte fuerte de la humanidad. La verdad porque, no es hacer menos a la mujer, porque ya horita ya el género de la mujer, se está haciendo también, muy machista también. Pero digo que siempre va hacer un dominio la fuerza del hombre, todo el tiempo. La mujer ya está en igualdades de género, anda queriéndose poner en lo que el hombre siempre ha predominado, en todo eso”.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ✓ “Somos la parte fuerte de la humanidad”. ✓ “Siempre va hacer un dominio la fuerza del hombre, todo el tiempo”. ✓ “La mujer [...] anda queriéndose poner en lo que el hombre siempre ha predominado”. 	<p>Concepciones de hombría.</p>	<p>Fortaleza. Hombre como sinónimo de humanidad. Dominante.</p>

Tabla 2. Categoría y familia de códigos. Fuente: elaboración propia.

Guion de entrevista

Datos generales:

Nombre, seudónimo.

Edad.

Religión.

Estado civil.

Número de hijos.

Tiempo de dedicarse a la lucha libre.

Lugar de inicio en la lucha libre

Parientes que se dediquen a la lucha libre, o estén relacionados con ella.

Categoría de análisis	Dimensión de la categoría de análisis	Ítems
Masculinidad	Hombría <ul style="list-style-type: none"> • Concepciones sobre hombría • Proveeduría • Crianza • Relaciones de género 	<ul style="list-style-type: none"> - ¿Para ti que es ser hombre? - ¿Cómo debe ser un hombre? - ¿Crees que hay diferentes formas de ser hombre? ¿Tu cómo te definirías? - ¿Colaboras en los quehaceres de la casa? - ¿Piensas que el hombre debe llevar siempre el dinero a la casa? ¿Por qué? - ¿Qué ha pasado cuando dejas de llevar el gasto a la casa, o que crees que pasaría si dejaras de llevarlo? - ¿Crees que el hombre siempre debe mantener a la familia? ¿Por qué? - ¿Qué tan importante es para ti, ser el proveedor en la familia? - ¿En tu concepción, como deben educarse a los hijos varones? ¿Y a las hijas? - ¿Para ti, cual es la forma correcta de criar a los hijos? - ¿Cómo debe ser un buen padre, según tu concepción? - ¿A tus hijos les enseñas a luchar? ¿Por qué? - ¿Te gustaría que tus hijos fueran luchadores/luchadoras? ¿Por qué? - ¿Crees que las mujeres son

	<p>diferentes de los hombres? ¿En qué sentido?</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Crees que las mujeres deben de ocuparse solamente de las tareas de la casa y los hijos? ¿Por qué? - ¿En una relación de pareja, qué papel le correspondería a los hombres?
<ul style="list-style-type: none"> • Lucha libre 	<ul style="list-style-type: none"> - ¿Podrías decirme cómo fue que te convertiste en luchador profesional? - ¿Existe algún ritual o prueba que se realice en la lucha libre para convertirse en luchador profesional, podrías describirlo? ¿Y qué piensas de esa prueba? - ¿Qué significado tiene para ti los rudos y los técnicos? - ¿Es necesario ser “muy hombre” para dedicarse a la lucha libre? ¿Por qué? - ¿Qué piensas de las mujeres que son luchadoras? - ¿Qué piensas de los “exóticos”? - ¿Crees que en la lucha libre también puedan figurar los homosexuales? - ¿Crees que la lucha libre sea puramente un deporte de hombres o para hombres? - ¿En tu concepción, que es lo que transmite la lucha libre? - ¿Qué piensas cuando el público aplaude lo que haces en el ring? - ¿En qué momentos aplaude más? - Finalmente, ¿Cómo defines la lucha libre?

Tabla 3. Guion de entrevistas. Fuente: elaboración propia.

Anexo Fotográfico



Arena Nacionalista.
Fotografía: Gilberto Lara (2015)



Arena Nacionalista.
Fotografía: Gilberto Lara (2015)



30 de Octubre de 2016, Aniversario 27 de Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



15 de Mayo de 2016, Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



10 de Enero de 2016, Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Skalibur.
08 de Noviembre de 2015, Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2015)



Datura manteniendo un duelo a ras de lona con Thunder Rosa
28 de Agosto de 2016, Arena Nacionalista,
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Juventud 2000 en una lucha extrema
Arena Nacionalista, 10 de Enero de 2016
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Proximo juntando el dinero arrojado por el público tras finalizar la lucha.
Arena Nacionalista, 15 de Mayo de 2016
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía realizada a Tronx cuando lo entrevisté en su trabajo
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía realizada a Kamik-C el día en que lo entrevisté en la Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía realizada a Rey Cobra el día en que lo entrevisté en la Unidad Deportiva CREA
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía realizada a Mr. Tempest el día en que lo entreviste en casa de sus suegros
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía realizada a Skalibur en un parque cerca de la Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía de Proximo cuando lo entrevisté en la Arena Nacionalista
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Fotografía de Rey Tortura cuando lo entrevisté en un café de la localidad
Fotografía: Gilberto Lara (2016)



Algunos volantes y boletos de entrada de las veces que acudí a la Arena Nacionalista
 Fotografía: Gilberto Lara (2016)

NOTAS

¹En el mundo de la lucha libre existen dos caracterizaciones del luchador: el técnico, el héroe que se apega a las reglas y busca salir victorioso del encuentro limpiamente; y el rudo, quien conociendo las reglas del combate prefiere recurrir a trampas o violencia con el fin de dañar a su contrincante.

² Lésbico, gays, bisexuales, transgénero, transexuales e intersexuales.

³ En el apartado teórico profundizaré acerca de las *olas* feministas.

⁴ Para desarrollar el *sistema sexo/genero*, Rubín realizó un análisis crítico de la obra *Las estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss, y analizó la teoría psicoanalítica propuesta por Sigmund Freud, con el fin de comprender las causas de opresión en las mujeres. Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Martha Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. (México: PUEG, 1996), 35-96.

⁵ Aunque sí con la percepción de Bourdieu acerca de las prácticas deportivas institucionalizadas.

⁶ Williams afirma que, antes de la llegada de la sociedad industrial con la Ilustración, el concepto de cultura era sustantivo de civilización y contrastaba con el de barbarie; cabe destacar que esta noción de cultura estaba fuertemente ligada con la religión, por tal motivo, aquel individuo “culto” que ya había alcanzado el “desarrollo humano”, hacia una distinción ante aquellos que aún no lo lograban. Ante esta concepción, Williams hace referencia a la oposición de Jean-Jacques Rousseau (con el movimiento romántico), quien criticaba la noción de que cultura no era un sustantivo de crecimiento externo, sino que era un proceso de desarrollo espiritual o interior; Rousseau, según Williams, consideraba “la cultura como clasificación general de las artes, la religión, las instituciones y las prácticas de los significados y los valores” (2000: 25). Por otro lado, Williams hace referencia a la crítica desarrollada por el socialismo, la cual sostenía que la civilización y la sociedad civil eran consideradas como fijas y realizadas, de ello deriva que, con el advenimiento de la sociedad industrial, el desarrollo de la civilización paso a ser considerado un desarrollo progresivo, y a causa de ello, amenazaría aquellas sociedades no industrializadas.

⁷ Utilizo esta palabra para “cuidarme” de no caer en un error de utilizar la palabra imposición o dominio, porque si bien, veremos posteriormente, que la construcción social no parte única y sencillamente de una imposición por “obra de magia”, también tiene un proceso de consentimiento.

⁸ En estas concepciones encontramos las siguientes formulaciones: primeramente, la concepción pionera de ideología desarrollada por el filósofo francés Antoine Destutt de Tracy en 1796, para referirse a la ideología como una ciencia de las ideas y sensaciones. Para De Tracy la ideología debía de comprender un carácter positivo y útil. Además, permitiría conocer la naturaleza humana y reorganizar el orden político y social a partir de las necesidades de los seres humanos. En segunda instancia, se encuentran los aportes de Vladimir Lenin y Georg Lukács. Al extrapolar algunas concepciones marxistas a la lucha de clases, Lenin concibe una “ideología socialista”, y por su parte, Lukács una “ideología proletaria”; ambos autores, señala Thompson (1998), terminan por generalizar

la concepción de ideología al referirse a las ideas que promueven los intereses de las clases sociales que se encuentran en conflicto. Así pues, aclara el autor, que al generalizar en el uso de ideología, estos autores olvidaron el sentido asimétrico y negativo (crítico) que creó el propio Marx. Finalmente, Karl Mannheim, influenciado por los escritos de Lukács, elabora una *formulación general* de ideología, y arguye que ésta sirve como método interpretativo para analizar las condiciones sociales del conocimiento y el pensamiento.

⁹ En cuanto a las *concepciones críticas*, Thompson (1998) destaca las siguientes: a) la concepción napoleónica de ideología. Napoleón Bonaparte inspirado por las ideas de De Tracy, utilizó algunas de ellas para elaborar una nueva constitución. Sin embargo, al ver que De Tracy y sus colegas del *Institut National* se encontraban afiliados al movimiento republicano, desconfió de ellos y los acusó de ideólogos “*Idéologues*”; de esta manera, Bonaparte le asignaría un sentido negativo y crítico al término ideología; b) los aportes de Marx son los siguientes en la lista trazada por Thompson, y considera tres concepciones: i) La concepción polémica de ideología, es aquella que Marx realiza cuando criticaba a los neohegelianos. Esta concepción que tiene un sentido negativo y crítico, señala que la ideología es ilusoria y no considera las realidades de la práctica sociohistórica; ii) La concepción epifenoménica de ideología de Marx, que según Thompson (1998), es aquella que aún conserva el sentido ilusorio e incorpora los intereses de la clase dominante; iii) La concepción latente en Marx, considera la ideología como un sistema de representaciones que sirven para mantener las relaciones de dominación a través de engaños. Y por último, c) la concepción restringida de Mannheim, la cual, retoma el sentido negativo formulado por Napoleón (ideología como algo abstracto y susceptible a crítica); y por otra parte, la concepción polémica de Marx (ideología como algo engañoso y distante de las prácticas de la vida política).

¹⁰ En este contexto, cabe destacar la labor abolicionista por parte de algunas mujeres como Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Lucy Stone, y Angelina Grimké, quienes exigían el derecho al voto, la igualdad entre sexos y a ser escuchadas en los espacios públicos. Las mujeres abolicionistas promulgaban por la instauración de sus exigencias en las reformas constitucionales, lo que originó que algunas mujeres formaran asociaciones de corte feminista y, para el año de 1920, se estableciera en la constitución el derecho al voto a la mujer.

¹¹ En otras palabras, el género se establece como algo ya dado, fijo, no cuestionado; esto es, como una manera que parezca ser de orden natural y ahistórica.

¹² Para Judith Butler, el sujeto en la performatividad de género deja de existir, ya que el género, no dictamina lo que somos, sino lo que hacemos. Por lo tanto, aquí el sujeto es reconocido únicamente cuando se “activa” su lugar en el discurso inscrito en las convenciones sociales de masculinidad y feminidad; de esta manera, “la condición discursiva de reconocimiento social precede y condiciona la formación del sujeto” (2002, 57).

¹³ Eugene R. August (1994) argumenta que a pesar de las sugerencias realizadas en 1982 por Alexander Welsh, en torno a elaborar estudios sobre los hombres, ya se encontraban algunos estudios acerca de hombres en el mundo académico. Desde ese momento, los

nuevos estudios de los varones lentamente estaban tomando lugar en algunas universidades de Estados Unidos, Canadá, Europa, entre otros lugares; a su vez se ofertaban cursos y talleres en ciertas universidades angloamericanas, los cuales, fueron incrementando considerablemente a partir de 1984 a 1993 (1994, 11). Estos cursos eran impartidos por diferentes disciplinas, usualmente en departamentos de psicología, sociología, historia y literatura. A su vez, algunos profesores enfocados en los estudios de las mujeres, comenzaron a incluir en sus cursos, segmentos dedicados a estudiar a los hombres. Cabe señalar, arguye el autor, que los primeros libros de Men's Studies presentaban ciertas ausencias: en primer lugar porque la mayoría de los libros publicados de 1985 a 1990 eran textos enfocados solamente a describir aspectos acerca de los hombres (experiencias masculinas); segundo, porque las primeras publicaciones abandonaban la noción de género por atribuir a este concepto el sinónimo de estudios de las mujeres. Posteriormente August (1994), señala que se fue trabajando al igual que lo hicieron los Women's Studies en la década del sesenta y setenta cuando el movimiento feminista ingresó al mundo académico. De esta forma, los estudios de las mujeres (al considerar el género como una categoría de análisis) introdujeron dicho concepto a la agenda política y académica. Así pues, poco a poco se fueron evidenciando estas limitantes que permitieron analizar los estudios de los varones bajo la óptica de género. Asimismo se crearon las primeras organizaciones profesionales en estudios de los hombres como la American Men's Studies Association; a la par, surgieron dos revistas pioneras enfocadas en estos estudios (*Journal of Men's Studies* y *Masculinities*). En resumen, al incluir la perspectiva de género a los estudios de los hombres, se formó una brecha entre los estudios tradicionales (reduccionistas) y los nuevos estudios de los varones que no solamente se centrarían en las experiencias masculinas, sino también examinaría lo referente a subjetividad, clase, etnia, raza, orientación sexual.

¹⁴ Aunque algunos académicos no aceptaban esta relación, otros utilizaban los marcos teóricos formulados por el feminismo para estudiar las experiencias de los hombres.

¹⁵ Por lo general estas afirmaciones caían en aspectos esencialistas y positivistas de lo que es "ser hombre", véase por ejemplo los estudios desarrollados por parte de Maurice Godelier (1982), David Gilmore (1994), Gilbert Herdt (1987, 1982), Michael Herzfeld (1985), quienes enfocaron sus estudios en los diferentes significados de ser hombre en determinadas culturas. Podríamos mencionar que estas investigaciones nos remiten a los estudios pioneros por parte de antropólogos europeos cuya finalidad era analizar sociedades distantes de la que ellos pertenecían. Por eso, dichas investigaciones antropológicas serían acusadas de una mirada eurocentrista, por el hecho de considerar al "otro" como distintos, en sí, una manera muy objetivada (y masculinizada) de hacer ciencia. Así pues, para estos autores, el significado de "ser hombre" y lo que hacen para "ser hombres" variara de una cultura a otra. Además coinciden en que la sociedad impone ciertos ritos (iniciaciones) para lograr la hombría, de esta manera la cultura construye un ideal de hombre.

¹⁶ Como mencioné en la introducción, parto de mi experiencia de "ser hombre" para comprender y analizar los procesos por los cuales nos convertimos en sujetos genéricos;

además es fundamental partir (como explique en el apartado de Género) de una perspectiva de género, dicha perspectiva se fundamenta en una teoría crítica.

¹⁷ Luchador profesional que radica en la ciudad de Mexicali, B.C., y forma parte del grupo de informantes que comprenden esta investigación.

¹⁸ Entrevista realizada a Mr. Tempest, el 21 de octubre de 2016.

¹⁹ Gutmann utiliza el concepto de “conciencia contradictoria” formulado por Gramsci y lo extrapola hacia las concepciones dominantes de la masculinidad, donde señala que los sujetos, al ser conscientes de estas estructuras dominantes, generan agencia para la transformación de los significados culturales al respecto de la masculinidad (2000, 37-38).