MASCULINIDADES EN EL PERÚ SUBJETIVIDADES, CULTURAS Y AGENCIAS

Martín Jaime
(editor)

terre des hommes suisse
ESCUELA DE POSGRADO MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE GÉNERO
PUCP
Grupo de Investigación en Estudios de Género
DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE CIENCIAS SOCIALES
CISEPA PUCP

Masculinidades en el Perú
Subjetividades, culturas y agencias

MASCULINIDADES EN EL PERÚ SUBJETIVIDADES, CULTURAS Y AGENCIAS

Martín Jaime
(editor)

2023

CISEPA
PUCP

Masculinidades en el Perú. Subjetividades, culturas y agencias

© Martín Jaime (editor)

De la presente edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Fondo Editorial del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA)
Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima - Perú
Telf.: (51-1) 626 2000 anexo 4338
https://cisepa.pucp.edu.pe/
Departamento Académico de Ciencias Sociales
https://departamento-ciencias-sociales.pucp.edu.pe/
Maestría en Estudios de Género
https://posgrado.pucp.edu.pe/maestria/estudios-de-genero/
Grupo de Investigaciones en Estudios de Género
https://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/genero/
Terres des hommes Suisse
https://terredeshommessuisse.org.pe/

Corrección de estilo: Eleana Llosa/José Luis Carrillo Mendoza

Imagen de portada: Egon Schiele, Devotion, 1913.
Leopold Museum, Vienna, inv n° 2311

Diagramación: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156-164, Breña, Lima-Perú

Primera edición digital, mayo 2023
Libro electrónico disponible en https://cisepa.pucp.edu.pe/

Lima, Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2023-04315
ISBN: 978-612-4355-15-8

Contenido

Prólogo.
Fanni Muñoz Cabrejo 9

Rutas sobre los estudios de masculinidades en el Perú: a manera de introducción
Martín Jaime 15

(Re)construcciones de la masculinidad en hombres agresores participantes de un proceso reeducativo en Lima
Igor Yamil Valverde Rodríguez 73

Masculinidades migrantes en la minería ilegal de la zona de La Pampa, Madre de Dios, Perú: hombres que consumen cuerpos de mujeres
Lizeth Vergaray Arévalo 99

Los hombres en el activismo antipatriarcal: sobre el cambio y los riesgos en el ejercicio del poder
Jaikel Homero Rodríguez Bayona 131

Dos hombres en pugna: masculinidades y diálogo en el conflicto socioambiental Conga, en Cajamarca Perú
Iván Ormachea Choque 157

Representaciones de género sobre el fútbol: exalumnos del Colegio Nuestra Señora de La Merced, Ate Vitarte
Raúl Rosales León 211

Entre el deseo y el desprecio: discurso, identidad y masculinidades venezolanas en la aplicación Grindr usada en Lima
Renato López García 235

Resignificación de la masculinidad en el cuerpo de personas transmasculinas en la ciudad de Lima
Adriana Gallegos Dextre 269

Repensando las transmasculinidades desde las rutas del miedo, la vulnerabilidad y la colectividad en Lima, Arequipa y Trujillo (Perú)
Alithu Bazan Talavera y Santiago Balvin 303

Sobre las autoras y los autores 351

Siglas usadas 355

Prólogo

Que la mujer del mañana no sea el hombre que estamos dejando atrás.
Jefe de Policía de El Salvador[1]

El libro *Masculinidades en el Perú. Subjetividades, culturas y agencias,* editado por el profesor Martín Jaime, docente de la Maestría en Estudios de Género (MEG) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), comprende ocho artículos que exploran los contextos en los que se construyen las diversas masculinidades que se analizan y en las cuales interactúan factores como clase, raza, nivel socioeconómico, corporalidad, condición migratoria, entre otras. No obstante estas diferentes trayectorias de vida analizadas, en este libro se presentan algunos hilos comunes con relación a las características que unen las masculinidades y la construcción de su identidad. Estos nos remiten a la exigencia de los hombres de probar sistemáticamente su masculinidad y subordinar a las mujeres.

La mayoría de los artículos presentados en este texto son resultado de tesis elaboradas por estudiantes para obtener el grado de Magíster en Estudios de Género en el marco del Programa. La intención de publicar este texto es contribuir con el debate y reflexión sobre las nuevas masculinidades en el campo de estudios de género. Estudios que se desarrollan desde el Grupo de Investigación en Género, así como la Maestría en Estudios de Género. Interesa conocer las masculinidades en disputa y en reconstrucción

[1] Extraído de una conferencia de Rita Segato, México, 2018.

constante y también plantear los enfoques bajo los cuales se han analizado estos cambios a través de las reflexiones y conversaciones en las clases y en los seminarios de tesis en el transcurso de los últimos seis años. Los y las estudiantes de la MEG planteaban nuevas interrogantes y diversos temas para estudiar las masculinidades, lo cual implicó contar con diversos enfoques y estrategias metodológicas.

El tema principal a lo largo del libro son las estrategias que elaboran estos hombres para mantener, validar o cuestionar la masculinidad bajo la cual han sido socializados en un mundo que cada vez les exige probar, como señala Rita Segato, las distintas potencias masculinas. Ello en medio de procesos en los que la masculinidad hegemónica está siendo desplazada, conformando así un campo de resistencias. Es en este último que se presenta el mandato de masculinidad que tienen que cumplir los hombres para demostrar que siguen siéndolo. En otras palabras, cuál es aquel distintivo que identifica mi masculinidad, tanto separándola de la feminidad como validándola en procesos de homosocialización.

Los artículos analizan las relaciones que mantienen los hombres con su masculinidad a través de dos ejes. El primero es el que aborda las estrategias de los hombres para reconstruir su sentido de masculinidad, por medio de distintas experiencias. Mientras que el segundo eje es la relación de los hombres exigidos a cumplir con el mandato de masculinidad. Así, por ejemplo, en el primer eje ubicamos el artículo escrito por Igor Yamil Valverde Rodríguez, "(Re)construcciones de la masculinidad en hombres agresores participantes de un proceso reeducativo en Lima". En este, el autor muestra los cambios que se presentan en hombres violentos gracias al programa del Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar (CAI). Hombres que logran cambiar sus comportamientos violentos hacia sus parejas. Así mismo, llegan a cuestionar estas estructuras para hacerse responsables en lugar de culpar a su pareja. Así, quienes asisten al CAI logran dejar de lado la violencia, pero no el poder que ejercen sobre sus parejas; por su parte, los hombres antipatriarcales buscan dejar de lado la superioridad masculina.

También en este primer grupo de masculinidades reconstruidas se ubica el artículo "Los hombres en el activismo antipatriarcal: sobre el cambio y los riesgos en el ejercicio del poder", elaborado por Jaikel Homero Rodríguez Bayona. En este texto se muestra el interés de los hombres participantes por acercarse a esta nueva forma de construir masculinidades.

Para ello, un elemento clave sería la autorreflexión, ejercicio que ya desafía la convención. En la medida en que estos hombres van buscando alternativas a su libreto de masculinidad, encuentran estrategias para dejar de lado la hegemonía y la superioridad sobre las mujeres, como, por ejemplo, la intimidad emocional, entre otras. Sin embargo, todas estas estrategias van a requerir de una permanente reflexión sobre sí mismos, puesto que el horizonte de su sociedad es patriarcal y la hegemonía de la masculinidad convive, llegando a tener comportamientos violentos a puertas cerradas.

El tercer artículo inscrito en este eje es "Resignificación de la masculinidad en el cuerpo de personas transmasculinas en la ciudad de Lima", escrito por Adriana Gallegos Dextre. En este texto la masculinidad atraviesa una importante transformación, ya que va a construirse sin depender de la corporalidad biológica asignada como masculina al nacer. En su lugar, cada persona va a encontrar distintas rutas y diferentes aspectos de la masculinidad que incorporar en su vida para afianzar su identidad. Entre estos, algunos de los puntos en común con las personas entrevistadas dan cuenta de un tránsito de desfeminización hacia lo masculino, atravesando la menstruación, la relación con sus pechos y vulva y, finalmente, la terapia de reemplazo de hormonas (TRH). Situación que se presenta, por un lado, en un marco de tensión hacia la construcción de la transmasculinidad por lo que implica perder su posición masculina. Mientras que, por otro lado, se crea un conflicto interno con aquel deseo por construir su nueva identidad en la que ya no debería regirse bajo patrones estáticos de masculinidad hegemónica.

Siguiendo esta misma línea en el tema de las transmasculinidades, tenemos el último artículo de este eje, "Repensando las transmasculinidades desde las rutas del miedo, la vulnerabilidad y la colectividad en Lima, Arequipa y Trujillo (Perú)", escrito por Alithu Bazan Talavera y Santiago Balvin. En este texto, la construcción de la masculinidad atraviesa las etapas fundamentales en la vida de estas personas, el paso de la niñez a la adolescencia, con el reconocimiento de los cambios corporales que este implica. Y es en los espacios colectivos donde se les permite cuestionar la masculinidad hegemónica y explorar su vulnerabilidad.

En el segundo eje de análisis de las masculinidades se ubican estudios en los que se muestran los mecanismos de reproducción de los mandatos de masculinidad. Así, el texto "Masculinidades migrantes en la minería ilegal de la zona de La Pampa, Madre de Dios, Perú: hombres que consumen

cuerpos de mujeres", escrito por Lizeth Vergaray Arévalo, muestra la confluencia de la masculinidad hegemónica y subordinada que confluyen en el mismo sujeto. En el aspecto laboral los hombres que van a trabajar en la mina son subordinados con condiciones de trabajo inhumanas. Y a través de su consumo de prostitución consolidan el mandato hegemónico de la masculinidad. Como señala Segato, al precarizarse la vida, el mandato de masculinidad se vuelve violento, ya que es cuando pueden validarse como hombres con una hipersexualidad activa que necesitan posicionarse como superior y dominar a otro. Con el objetivo de que sobreviva su masculinidad siendo hombres ya oprimidos, van a necesitar explotar los cuerpos de las mujeres para así sentirse adecuadamente hombres.

El segundo artículo de este eje es titulado "Dos hombres en pugna: masculinidades y diálogo en el conflicto socioambiental Conga, Cajamarca, Perú", por Iván Ormachea Choque. En este caso, a través de una etnografía sobre la dinámica que se desarrolló durante la sesión que se realiza en Cajamarca para atender el conflicto socioambiental de Conga. Se representan ambas masculinidades del artículo anterior, pero en distintos personajes: una es la imagen del hombre urbano poderoso hegemónico y la otra es la del hombre rural al que se le ubica en una posición subordinada. Valdez, el hombre urbano y representante de la masculinidad hegemónica, es presidente del Consejo de Ministros y llega al departamento de Cajamarca para solucionar el conflicto minero de Conga. Este representante despliega un carácter autoritario vertical e inexpresivo. Además, gracias a su experiencia en el Ejército, es esta la forma que históricamente le ha sido exitosa para establecer jerarquía en su contexto. Mientras que, por su parte, a Santos, gobernador de Cajamarca, de procedencia rural y docente, se lo ubica en la posición de una masculinidad subordinada. Muestra una actitud pasiva, escucha y consulta con sus compañeros de mesa. Su experiencia como rondero y líder de base le ha permitido aprender otras formas de relaciones en las que oscilan la verticalidad y el trato igualitario.

En la interacción que sostienen a través de la Mesa de Diálogo, instancia que se constituye para llegar a algún consenso, Valdez, con una masculinidad hegemónica y legítima, no establece el diálogo por su incapacidad de reconocer el punto de vista de la otra persona, de ver al otro como sujeto y minorizarlo. Así, pues, Santos es construido como subordinado en tanto su masculinidad es feminizada, así como se suele feminizar a los Andes y a lo comunitario; sin embargo, estos atributos aportaron el hecho de verlo más

calmado y en control. La necesidad de justificación de la masculinidad de Valdez lo obliga a ceñirse a parámetros muy específicos de comportamiento de los cuales no podrá desviarse, y dentro de estos está posicionarse como superior ante Santos.

De la misma manera, entre los textos de masculinidades que buscan justificarse para sobrevivir está "Representaciones de género sobre el fútbol: exalumnos del Colegio Nuestra Señora de La Merced, Ate-Vitarte", redactado por Raúl Rosales León. Este es un ejemplo de cómo la masculinidad, aunque hegemónica, es frágil y debe ser constantemente reasegurada y validada por los pares. Los espacios de homosocialización son cruciales para este proceso; en este caso, partidos de fútbol seguidos de consumo de alcohol. Aquí es importante no solo participar del juego sino, además, durante este demostrar arrojo, valentía, falta de temor a lastimarse; solo así podrán validar su masculinidad como respetable o digna, en lugar de inferior e inválida.

Además, es interesante observar sus concepciones de validez hacia el deporte al ser los jugadores mujeres u hombres gays, considerando que se trata de un deporte que les sirve como instrumento para validar su masculinidad. Así, para que estos otros actores sean válidos, su conducta debe asimilarse en la mayor cantidad posible a la de la masculinidad hegemónica. Es decir, en tanto las mujeres jueguen con la misma entrega y características que ellos, podrá ser considerado válido su juego. Mientras que en el caso de "los gays", además de ser considerados como un tercer género al no incluirlos ni dentro de los hombres ni las mujeres, es más difícil que se acerquen a la valla propuesta. Sus actitudes en la cancha no son ni las de los hombres más valientes ni las de las mujeres que actúan como los hombres más valientes; por lo tanto, en la mayoría de los casos es descartado su juego. Es este descarte el que es crucial para mantener válida su masculinidad.

Por último, y dentro de las masculinidades que se deben justificar, está "Entre el deseo y el desprecio: discurso, identidad y masculinidades venezolanas en la aplicación de Grindr usada en Lima", elaborado por Renato López García. En este análisis de masculinidades de hombres homosexuales es necesario reconocer que están insertas en una sociedad estructuralmente cisheteronormativa para la cual sus identidades ya son subordinadas. Es en este contexto que se observan subdivisiones al interior de la masculinidad de los hombres gays que usan Grindr, pudiendo así posicionarse como deseado o despreciado. Las lógicas detrás del deseo recaen sobre todo en

parámetros hegemónicos de atracción: tanto los atributos masculinos para el sujeto deseado como los atributos femeninos para el deseante. Estos van a ser hipersexualizados al juzgar cuerpos de migrantes venezolanos por su baja condición económica.

En este segundo grupo de artículos en el que los hombres reproducen y justifican su masculinidad, al encontrarse en contextos en los que puede ser fácilmente juzgada e incluso invalidada, se torna urgente encontrar mecanismos que la eleven frente a otros sujetos para así aferrarse a la superioridad, factor intrínseco del mandato masculino. Como conclusión general de los artículos a presentar en este libro se hace evidente la necesidad de una distinción que aporte validez a las distintas masculinidades; esto será aquello que permitirá que se admitan como tal frente a contrapartes que lo serán menos.

Finalmente, en la elaboración de este libro el trabajo realizado por Martín Jaime ha sido fundamental: sin su persistencia y paciencia, este libro no hubiera sido posible. Eleana Llosa apoyó en la primera corrección y edición de los textos. Por ello nuestro agradecimiento. Agradecemos a los y las autoras que han participado en esta iniciativa y que han tenido mucha paciencia para esperar la publicación. Nuestro agradecimiento al Departamento de Ciencias Sociales, a CISEPA y a Terre des Hommes Suisse, sin cuyo apoyo no hubiera sido posible la edición de este volumen.

Esperamos que este libro llegue a diversas audiencias, académicos, universitarios y público en general, y contribuya a la comprensión y debate del campo de estudios de masculinidades, sus cambios y permanencias.

Fanni Muñoz Cabrejo
Profesora Principal
Departamento de Ciencias Sociales
Grupo de Investigación de Estudios de Género
Maestría en Estudios de Género

Miraflores, 16 de marzo de 2023

Rutas sobre los estudios de masculinidades en el Perú: a manera de introducción

Martín Jaime
Pontificia Universidad Católica del Perú

El incremento de las interrogantes y los debates sobre las masculinidades ha llevado a la conformación de un campo académico y político que ha permitido profundizar en el análisis de un conjunto de procesos y factores sociales dentro de los estudios de género en el Perú y en América Latina. Cuestionamientos sobre las condiciones del ejercicio de la violencia por parte de los hombres, sobre formas y estilos de ejercer la paternidad, las reconfiguraciones en los imaginarios sociales en torno a las masculinidades, la presencia de prácticas homoeróticas y transgeneristas, el acceso a la salud sexual y reproductiva o la visibilización de lo étnico y etario, entre otros, han establecido progresivamente las rutas del debate tanto en el activismo como en la academia. Ellos también han promovido el uso de herramientas y enfoques de análisis que han permitido entender las dinámicas y lógicas en torno al quehacer de aquellas personas que encarnan el capital masculino.

Para analizar el campo de los estudios sobre masculinidades en el Perú, es necesario observar dos instancias. La primera tiene que ver con el contexto en el que estos surgen, relacionado con la formulación de una continua demanda para analizar y problematizar «aquello que hacen los hombres». En este sentido, la pregunta sobre por qué estudiar las masculinidades devino inicialmente del interés por comprender ese «cuerpo en urgencia» de los hombres signado por la violencia. No podemos olvidar que

los trabajos de la década de 1980, si bien incorporaron algunos elementos culturales para dicha explicación (Sara-Lafosse, 1984; Rodríguez Rabanal, 1989; Pimentel, 1988), fueron los realizados en la década siguiente en el Perú los que constituyeron un giro que incorpora progresivamente la perspectiva de género en el análisis de esta realidad. Podríamos decir que pasamos de estudiar a los hombres a estudiar la masculinidad (en un primer momento en singular). Sin duda, este giro se da gracias a las acciones e incidencias del movimiento feminista y a la incorporación de un conjunto de categorías y herramientas desde la perspectiva de género en la academia.

La segunda instancia nos muestra cómo la aparición de estas interrogantes permite constituir lentamente un campo de conocimiento o investigación en el Perú, gracias al cual progresivamente las masculinidades se han constituido como un síntoma de carácter múltiple, justamente por el hecho de que se presentan como una práctica social en la cual es posible visibilizar la convergencia de estructuras sociales y conductas personales que muestran el carácter limítrofe del fenómeno.

Planteado así el asunto, la idea central de esta introducción es establecer un diálogo entre algunas rutas desarrolladas dentro del campo de las masculinidades en el Perú y los artículos elaborados para este libro con la finalidad de presentar las formas actuales de comprender este fenómeno social. Delinear algunas de las características de los estudios sobre las masculinidades en el Perú es importante para poder bosquejar cuáles han sido los caminos emprendidos en términos de posibilidades y límites, y en ese sentido para reflexionar sobre cuáles son esos giros que se instituyen como demandas de una sociedad; propiamente, reconocerlos como síntomas y en ese punto plantear un trabajo analítico, una interpretación. Cabe advertir que, dado el número y la variedad de producciones sobre masculinidades, no es posible ser exhaustivos en esta introducción, sino solo plantear algunas tendencias temáticas y sus principales características.

¿Cómo se produce el capital masculino en la sociedad peruana? ¿Cuáles son los factores y las lógicas que conforman las múltiples expresiones del capital masculino en el Perú? ¿Cuáles son sus características más resaltantes? Este libro intenta abordar algunas de las respuestas a estas preguntas a partir de la compilación de un conjunto de trabajos de tesis elaborados por estudiantes, mujeres y hombres, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) provenientes en su mayoría de la Maestría en Estudios de Género y también de otros departamentos de la universidad.

Por ello, en este volumen se indaga sobre las relaciones entre capital masculino, cultura y cambio social desde una perspectiva comparativa inter y multidisciplinar. Esta mirada pretende explorar los diversos ámbitos en los cuales el capital masculino y sus expresiones han estado presentes, como la sexualidad, el activismo, las identidades y la violencia, entre otros, con el fin de proporcionar una cartografía de las dinámicas y características de dicho fenómeno social en la sociedad peruana. El capital masculino consiste en una perspectiva que no se concentra solo en las características del quehacer de los hombres, sean cis o trans, sino en la dinámica social que los constituye. Dicho de otro modo, combina un análisis del enunciado desde la enunciación con la finalidad de entender tanto los réditos como los costos de ejercer la masculinidad a partir de las relaciones sociales interseccionales, en especial, las relaciones de género.

Todos los artículos reunidos en este libro tienen como característica común esta consigna: tratan de mostrar dimensiones poco exploradas en el Perú, sea en el sentido temático o en el analítico. Intentos por mirar los efectos del poder desde otro lado, sin duda utilizando miradas implementadas a lo largo de los años. Es un diálogo enriquecedor, producto de nuevas demandas y a su vez de una lectura de ideas establecidas en el campo de las masculinidades, lo cual nunca es fácil llevar a cabo.

Violencia y masculinidades

El vínculo entre violencia y masculinidades es posiblemente el primer acercamiento analítico que apoya la construcción de la capacidad o la posibilidad de comprender el quehacer de los hombres desde la perspectiva de género. A partir de los años 1980, la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres se resitúa como un fenómeno social que intenta explicar esta «urgencia en el cuerpo» de los hombres. Con el término «urgencia en el cuerpo» me refiero al conjunto de vivencias, pensamientos y fantasías que introducen (encarnan) un malestar en la corposubjetividad de los hombres y que se expresa, en parte, en la violencia que ellos pueden ejercer en contra de mujeres y también de niños, niñas y adolescentes.

En un primer momento, se introducen un conjunto de variables que permiten desnaturalizar la violencia en términos analíticos para incorporar elementos como el machismo, el autoritarismo y la pobreza como factores culturales que constituyen a la violencia como una expresión psíquica y

social. Cabe afirmar que en estos primeros trabajos aún no podemos encontrar una perspectiva de género propiamente dicha. Hay que afirmar también que, en este primer grupo dentro de la bibliografía, se pueden bosquejar dos líneas que se interconectan y yuxtaponen y que luego profundizarán líneas temáticas: la primera está referida a la comprensión de grupos juveniles violentos, y la segunda se dirige a entender la violencia intrafamiliar y sexual.

Con respecto a la primera línea, en 1984, Violeta Sara-Lafosse diagnostica una «crisis familiar» en el Perú a partir de un diagnóstico histórico y sociológico que identifica cómo el machismo consolidado en la época colonial deja en el siglo XX una «secuela de "desvaloración" de la mujer e irresponsabilidad paterna» (1984, p. 101). En los hogares donde se siente la ausencia del padre en la crianza y la educación y donde su participación es casi exclusivamente como figura autoritaria, el clima de amenaza e inseguridad tiene implicancias importantes en el desarrollo de «conductas desviadas» y en la «estructuración de la personalidad de los hijos» (Sara-Lafosse, 1984, pp. 103-104). Este tipo de relación establecida entre la violencia y la figura masculina dentro del seno familiar es una constante que se encuentra en «la mayoría de niños o jóvenes recluidos en los centros de rehabilitación social» (Sara-Lafosse, 1984, p. 106), quienes muchas veces han huido de la situación de victimización a la que son sometidos por sus padres.

Rodríguez Rabanal (1989), desde el psicoanálisis, incorpora una perspectiva más cercana a las condiciones de vida material, dentro de los estudios enfocados en la familia, para comprender cómo los hijos varones pueden pasar de ser víctimas a victimarios de la violencia. Su trabajo realizado con habitantes de aquello que se denominaba «barriadas» al norte de Lima mostró que las condiciones de pobreza, carencia y marginalidad percibidas por los niños y los jóvenes en su vida diaria tienen un efecto desestructurante en la psique y los somete a un crecimiento prematuro. Esto sumado a la falta de control del sistema familiar y comunal permite el uso de violencia como estrategia de supervivencia para la propia defensa y autoafirmación en medio de los obstáculos.

En una segunda línea, referida a la violencia intrafamiliar y la violencia sexual, otra vez debemos remontarnos a los trabajos en torno a la familia. Estudios como los planteados por Barrig (1981), Sara-Lafosse (1984) y Pimentel (1988) marcan la pauta sobre la producción académica al respecto al identificar una estructura e institución familiares teñidas en sus

dinámicas y composición por el machismo y autoritarismo de la sociedad peruana. La marcada diferenciación de roles y atributos de género en la unidad doméstica confiere a los hombres y padres de familia la posición dominante en la relación de pareja, la autoridad para la toma de decisiones familiares y la exigencia de ser proveedor de alimentos, dinero y otros servicios como educación, salud, etc.; para las mujeres, se reserva la posición subordinada y dependiente, y el trabajo en la esfera doméstica, lo que facilita su situación de vulnerabilidad frente al hombre cuando la asignación de dichos roles de género se transgrede.

En el contexto de trayectorias migratorias de varones y mujeres y de condiciones de precariedad que viven una vez en la ciudad, las frustraciones, angustias e inestabilidad interna de los miembros de la familia propician la incidencia de la violencia en la unidad doméstica (Rodríguez & Ferreyros, 1984; Sara-Lafosse, 1984, 1995). Rodríguez y Ferreyros plantean desde categorías psicoanalíticas, que explican lo intrapsíquico, que el marcado carácter sádico de las relaciones de pareja que identifican en las dinámicas familiares en los «pueblos jóvenes» de Lima contribuye a la explicación de la violencia de pareja (por parte de los hombres hacia las mujeres) e intrafamiliar (por parte de padres y madres) como una manifestación de angustia por la pérdida de las relaciones de apego y a la vez como medida de protección frente a estos temores de abandono (1984, p. 54).

Particularmente, la fantasía o sospecha de infidelidad plantea para los varones una duda sobre su masculinidad, lo que desencadena una respuesta violenta en el intento de afirmarla bajo el mismo modelo de relación sádica (Rodríguez & Ferreyros, 1984, p. 51). En medio de estas dinámicas, el alcohol se plantea como herramienta de escisión para permitir al hombre liberar las reacciones agresivas y desentenderse una vez recuperado. Por último, la exposición de los hijos a las escenas sexuales de los padres debido a la falta de ambientes privados en el lugar habitado suscitaría problemas en el desarrollo de su personalidad, dado que los hijos internalizan concepciones sobre la sexualidad teñidas fundamentalmente de contenidos masoquistas, según estos autores (Rodríguez & Ferreyros, 1984, p. 44). El uso de categorías provenientes de cierta interpretación del psicoanálisis para la comprensión de la violencia intrafamiliar y sexual sugiere la incidencia de la violencia en varones como desborde emotivo frente al cuestionamiento de su virilidad y de su identidad masculina.

En balance, se puede observar que en este grupo de investigaciones que aborda el quehacer de los hombres se muestra una demanda por explicar la violencia que ellos ejercen, para lo cual se recurre de una u otra manera a respuestas que ya no apelan a criterios naturalistas. No es casual que los estudios sobre las masculinidades hayan empezado por la violencia: se intentaba explicar una problemática social donde violencia y masculinidad se vinculaban; posteriormente, se incorporaron otras temáticas. Esto tiene que ver con la insistencia del movimiento feminista peruano que incorporaba sus miradas en la agenda social y construía demandas por sus propios derechos.

Progresivamente, el incluir procesos y condiciones culturales o explicaciones psicoanalíticas instaló una explicación que entiende que la diferencia sexual puede ser comprendida como resultado de dinámicas y factores como el machismo y la pobreza que se enlazan con prácticas, narrativas y fantasías. También hay que afirmar que en este primer acercamiento la categoría familia es importante para explicar la violencia masculina. En muchos sentidos, se puede afirmar que la comprensión de esta categoría tiene rasgos idealizados, a pesar de que ya no se entienda como una institución natural, sino cultural.

Los análisis desarrollados para explicar la relación entre la posición masculina y el ejercicio de la violencia comenzaron a visibilizar las características sociales adscritas a lo masculino, a explicar causas y efectos, a identificar los significados sociales que se ponían en juego en los comportamientos y acciones de los hombres.

A partir de los años 1990, podemos ver cómo, progresivamente, el tema de las masculinidades es analizado de manera más sistemática. En primer lugar, existe un incremento de la bibliografía y una ampliación de las temáticas abordadas. En segundo lugar, se incorpora también progresivamente las categorías y miradas desde el enfoque de género de manera diferenciada. Con base en lo mencionado líneas arriba, en el abordaje que enlaza violencia y masculinidades, entre los años 1990 y 2020 podemos encontrar nuevamente dos ejes temáticos: el primero referido a culturas juveniles, masculinidades y violencia urbana; el segundo, sobre violencia de género y masculinidades.

Con respecto al primer eje, en la década de 1990 en el Perú, el abordaje del tema de la violencia fue, sin duda, algo muy importante: recordemos el contexto de la violencia política donde se enfrentaron los grupos terroristas

y las fuerzas del orden en el Perú. De esta manera, los trabajos analizan, además de esto, un acercamiento a otras formas de violencia, entre las cuales se encontraba la delincuencia común y las subculturas juveniles. En términos generales, ya resaltó Yon (1996, p. 8) cómo en la bibliografía de ese período se mostró la conexión entre la masculinidad, durante la adolescencia y la juventud, y patrones violentos y temerarios; a su vez, Callirgos (1996a, 1996b) enfatiza cómo la violencia caracteriza la construcción social de la masculinidad.

Un primer ejemplo de esta vinculación entre ejercicio de violencia y masculinidad lo podemos encontrar en el trabajo de Martín Santos (1995), en el cual, a través de sus notas etnográficas, muestra cómo dentro de la vida de ciertos jóvenes de sectores populares limeños existen algunos patrones referidos a la masculinidad que explican sus conductas, aunque sin duda no es la única dimensión que puede ser utilizada. Así pues, a lo largo de diversos trabajos Santos (1998) sigue en el desarrollo de esta problemática, hasta que publica algunos años después los alcances y hallazgos de su trabajo de campo realizado con «esquineros»[2] en el centro de Lima entre 1991 y 1997 (Santos, 2002). En este último trabajo, aborda los conflictos entre bandas juveniles, los factores que contribuyen a la inserción de los jóvenes en estas agrupaciones y la manera en que estas afectan sus vidas al operar como espacio socializador que construye una cultura de masculinidad agresiva y territorial y permite la naturalización de la violencia y de actividades delictivas. Santos analiza las dinámicas entre «esquineros» y barrios desde las emociones, e identifica la construcción y el reconocimiento de una masculinidad dispar entre diversas ambivalencias. Ser «esquinero» puede suscitar sentidos de orgullo, reconocimiento social, afirmación de hombría y lealtades y afectos dentro del contexto grupal, mientras que, al mismo tiempo, coexiste la posibilidad de la humillación por parte de los rivales, el temor a la muerte y el rechazo de los vecinos y la misma familia (Santos, 2002).

En diálogo con la literatura previa sobre la violencia perpetrada por hombres, los trabajos sobre pandillas (Santos, 2002; Mejía, 2005) reiteran el papel de la familia como ente primordial para el acercamiento de los jóvenes a grupos violentos. Las trayectorias de vida marcadas por una infancia expuesta a elementos socializadores relacionados con la violencia,

[2] Según Santos, esquinero puede ser entendido como pandillero en términos generales.

tanto en el hogar como en las calles y las condiciones de vida alejadas de instituciones que promueven la integración a la sociedad general son argumentos compartidos entre los autores.

En la mayoría de casos, la pandilla se vuelve la fuente de seguridad comunitaria y de afecto a la que muchos pandilleros no acceden previamente en sus familias de origen. Santos (2002) añade al debate el nivel de análisis de las redes sociales, además de lo institucional y la estructura social, para trazar experiencias más individuales en el mundo pandillero, lo cual permite también identificar las razones que influyen en el alejamiento de los «esquineros» de este mundo. Para algunos, estas se atribuyen a la paternidad, que introduce nuevos sentidos sobre la masculinidad y la forma de lograr su reconocimiento. De igual manera, hay que resaltar que Santos utiliza a autores como Thomas Scheff para comprender los afectos y el mundo emocional de estos jóvenes.

Uno de los elementos más importantes de estas consideraciones pone de relieve que gran parte de las expresiones y conductas de violencia en jóvenes se debe a la presión por probar la hombría. Fuller (2003), desde una aproximación antropológica a la transgresión de normas sociales por parte de adolescentes varones, apoya este argumento. Las peleas físicas entre adolescentes —muy comunes tanto dentro como fuera del mundo pandillero— se presentan como parte de los ritos no formales en la etapa liminal entre la niñez y la adultez. El combate cuerpo a cuerpo, antes de reflejar un aprecio por la violencia y los golpes en sí, es una prueba de hombría y virilidad que va formando la identidad masculina de los jóvenes de acuerdo con el modelo hegemónico, así como sucede con otras conductas transgresoras, como la borrachera y la visita al burdel (Fuller, 2003, pp. 75-77). Otros autores complementan el argumento de la socialización de la violencia como forma de expresión viril al recordar cómo la distancia emocional y la represión de la sensibilidad en la crianza de los varones reproduce actitudes de rechazo hacia las muestras de afecto en hombres y hacia todo tipo de atributos entendidos como femeninos (Kogan, 1998).

Otro aspecto adicional abordado por los estudios sobre grupos juveniles violentos es justamente la construcción de modelos y tipologías que permiten apuntar las diferentes formas en las que se presentan los referentes y contextos de violencia y masculinidad que sirven a la construcción de identidades y subculturas juveniles en contextos urbanos populares y medios empobrecidos. Dentro del mundo pandillero, los actores referidos

como «esquineros», «paradores»[3], y los delincuentes comunes se diferencian entre sí de manera notable en sus dinámicas intergrupales, lo mismo que en sus relaciones con el barrio, sus motivaciones y actividades cotidianas.

Dentro de la misma lógica, otra manera de abordar la problemática ha sido analizar las barras bravas como otro sector juvenil violento, el cual no debe ser entendido solamente como una expresión más de la conducta delictiva, como muchas veces se suele pensar. En cuanto al diagnóstico sobre las condiciones sociales e institucionales que contribuyen a la aparición y mantenimiento de estos grupos, Aldo Panfichi coincide en identificar el papel del entorno familiar y de los intentos fallidos de inserción social mediante instituciones como la escuela y el trabajo como factores importantes para el distanciamiento del resto de la sociedad y la adopción de la figura del «guerrero callejero». Dicho modelo de masculinidad opera como guía para la accidentada construcción del estatus y el reconocimiento del joven y de su colectivo (Panfichi, 1999, p. 160). Al mismo tiempo, el caso de las barras bravas presenta una particularidad importante en el hecho de reunir a los jóvenes en torno a lealtades futbolísticas. Los rasgos de la masculinidad agresiva que manejan estos jóvenes se ven expresados mediante cánticos (homofóbicos y misóginos), marcas de grafiti y enfrentamientos entre barras, que adquieren la dimensión de disputas territoriales. Se repite así el uso de la violencia como instrumento antes que como una conducta desbordada (Panfichi, 1999, p. 160).

A diferencia de los estudios sobre pandillerismo que reconocen la existencia de grupos juveniles violentos antes del período de violencia política en el país, Panfichi sostiene que, para el caso de las barras bravas, la exacerbación de la violencia de la época fue imprescindible para los cambios en la organización de los fanáticos del fútbol hacia las formas de manifestación, identificación y agrupación altamente violentas que se distinguen a finales de la década de 1980 y en adelante. Según este autor, los medios de comunicación que transmitieron la violencia de la época contribuyeron en gran medida al desarrollo de tal fenómeno. Investigaciones posteriores dedican nuevas reflexiones al papel de los medios de comunicación de masas —principalmente la televisión— en la formación de las barras bravas. Julio Mejía, en un estudio con jóvenes pandilleros en distintos distritos de Lima, señala que las expectativas consumistas, referentes de logro social obtenido

[3] Según Santos, parador es el pandillero que soporta mucho castigo sin quejarse.

mediante la violencia, y los modelos de masculinidad violenta transmitidos por esos medios complementan los procesos de socialización que acercan a los jóvenes al pandillerismo (2005, p. 390). De esta manera, el papel de los cambios en la sociedad de consumo y las tecnologías de comunicación se ve al introducirse en la relación entre violencia y masculinidades.

Algunos estudios más recientes sobre la violencia juvenil tanto en Ayacucho (Strocka, 2008) como en Lima (Huaycán) (Loayza, 2015) continúan el cuestionamiento de los sentidos comunes atribuidos a los grupos juveniles violentos en el Perú y la exploración de su relación con la construcción de identidades masculinas. Jerjes Loayza retoma la idea de la liminalidad como elemento analítico importante para entender el ejercicio de la violencia por parte de estudiantes adolescentes en contextos de pobreza y violencia cotidiana. Su posición indefinida en la sociedad permite a los jóvenes manejar códigos y comportamientos permeables que los alejan de ser encasillados totalmente como delincuentes (Loayza, 2015, p. 133). Esta resistencia a entregarse al mundo de la delincuencia responde a la prevalencia de ciertos principios morales y ataduras que mantienen con el contexto institucional y sus familias, lo que recuerda las ambivalencias que, según Santos (2002), presionan a los pandilleros a ejercer la masculinidad agresiva y en otras ocasiones a sentir la vergüenza y el rechazo. De esta manera, la revisión literaria sobre la relación entre violencia y masculinidad en el Perú pinta rutas de investigación en torno a la caracterización de las identidades masculinas en grupos violentos compuestos por varones que han pasado la etapa liminal y transitan en el mundo delincuencial como adultos.

Gracias al segundo eje temático planteado dentro de este campo podemos observar con mayor precisión cómo de manera progresiva las propuestas centradas en la situación de la mujer frente a la violencia construyen a los hombres como un campo de análisis, donde poco a poco las categorías y las perspectivas, provenientes de la perspectiva de género visibilizan relaciones de dominación y patrones de socialización diferenciados, más allá de la dinámica de la familia. No obstante, estas investigaciones están aún dirigidas a conocer los efectos, justificaciones y procesos por los que los hombres desencadenan la violencia hacia sus parejas mujeres sin adentrarse en las justificaciones, la subjetividad o las rutas de sentido propias de los abusadores.

Un buen ejemplo de este momento bisagra es el artículo escrito por Ruiz-Bravo en 1988. Si nos acercamos cuidadosamente a este artículo

y revisamos la bibliografía que la autora cita, vemos cómo aparecen los nombres de Violeta Sara-Lafosse, Marfil Francke, Giulia Tamayo, Silvia Loli, Roxana Vásquez, Rosa Dominga Trapazzo, Norma Mogrovejo, César Rodríguez y Alejandro Ferreyros, Carmen Lora, Carolina Carlessi, entre otros. Es importante resaltar estas referencias porque muestran como ya en el año 88 se analiza el comportamiento de los hombres a partir de presupuestos establecidos en el debate dentro del Perú. Este artículo describe y analiza los comportamientos violentos que hombres agresores dirigen a sus parejas mujeres, caracterizando así la expresión de la dominación masculina en la esfera doméstica. El trabajo contempla la violencia cotidiana, desde la física y sexual hasta la verbal, que contribuye finalmente a la desvaloración de la mujer. Esto último, mediante la presión social e ideológica, logra que muchas de las mujeres maltratadas decidan continuar con sus abusadores. «El hombre es una pieza clave para la mujer en tanto significa para ella un símbolo de respeto y protección» (Ruiz-Bravo, 1988, p. 42).

Tras estos avances, durante la década de 1990 y hacia adelante se presentan estudios centrados en los varones agresores y otros que exploran las relaciones de género en sectores socioeconómicos diversos, además de las investigaciones que siguen la línea anterior de evaluar los efectos de los comportamientos violentos de la masculinidad tradicional hacia las mujeres.

En 1990, se publica *Mujer y varón: vida cotidiana, violencia y justicia*, escrito por Giulia Tamayo y José María García. Este libro, compuesto por tres artículos, desarrolla una mirada a la vida de las mujeres de El Agustino a través de las narraciones en torno a las condiciones sociales y a las relaciones entre hombres y mujeres. En los testimonios de ambos grupos, se despliega una mirada sobre múltiples aspectos de la vida: entre lo económico, lo social, lo laboral y lo político, se observa las situaciones de violencia contra las mujeres. En el primer artículo del libro, escrito por García, se plantea a la luz de la violencia estructural, el carácter del «machismo criollo» (Tamayo & García, 1990, p. 161) y la concepción patriarcal expresada en la distribución de roles dentro de la unidad doméstica, lo mismo que sus consecuencias. En el tercer artículo, titulado «Y ¿quién convence al gallo?», escrito por él y Giulia Tamayo, ambos presentan, a partir de la dicotomía femenino-masculino, un conjunto de reflexiones sobre violencia, sexualidad y reproducción, división sexual del trabajo y modo patriarcal de reproducción social (Tamayo & García, 1990, pp. 279-314).

En 1995, Rafael León y Marga Stahr, desde una perspectiva psicoanalítica, realizan un estudio sobre violencia sexual que centra la atención en el perpetrador. Se trata de entrevistas a acusados y condenados por violación sexual en los penales de San Jorge y San Juan de Lurigancho, en Lima. Como parte de sus hallazgos, los autores recogen con sorpresa la negación generalizada de culpabilidad que declaran los entrevistados y la búsqueda de justificaciones que ceden la responsabilidad a las mujeres y menores abusadas, revelando un entendimiento estrecho de lo que constituiría un acto de violación sexual (León & Stahr, 1995, p. 171). Se destaca además la noción compartida de la sexualidad masculina como un desbordamiento de impulsos incontrolables cuya incontinencia es tomada como prueba de la condición de ser varón (León & Stahr, 1995, pp. 172-173).

Es importante resaltar que, entre 1995 y 2005, se presenta un conjunto de trabajos que abordan de manera tangencial la relación entre violencia y masculinidades, pero que no tienen como único objeto dicha relación, sino que también integran otros componentes de la temática —sobre todo interesados en el análisis de las identidades—. Estos estudios son de vital importancia para entender cómo la temática de la violencia se ubica dentro del panorama. Por ello, resulta importante su aporte a la construcción de la masculinidad en el Perú, dado que afirman que hay modelos de crianza que niegan las muestras de afecto a los hijos varones en sectores populares y clases medias (Fuller, 1997a, 1997b, 2001a; Cáceres et al., 2002), y también en sectores económicos altos (Kogan, 1998, 2008, 2009). Así se inculca desprecio y desvaloración de los atributos vinculados con la fragilidad, lo femenino y el cariño. En este momento, además, se comienza a problematizar la homofobia como un componente de la masculinidad hegemónica. Por ejemplo, Liuba Kogan, en 1998, al presentar características de los sistemas de género que operan en las relaciones entre hombres y mujeres en sectores socioeconómicos altos de Lima, muestra una coincidencia entre este sector y el sector popular, no así con los sectores medios. Tal coincidencia consiste en que existe escasa flexibilidad en la actuación de roles y expectativas de género en esos dos sectores, popular y alto, característica que podría explicar la ocurrencia de violencia intrafamiliar psicológica y física también en los grupos altos (Kogan, 1998, p. 201). La autora sugiere que esto provoca una obstaculización a los «diálogos intergenéricos» debido al desencuentro entre intereses, valores y expectativas polarizadas de mujeres y varones (Kogan, 1998, p. 207).

Otro ejemplo que muestra las dificultades en el diálogo y en las interrelaciones entre mujeres y hombres, que pueden derivar en actos de violencia, es el trabajo de María Raguz (2000) en torno al campo de la salud sexual y reproductiva. Raguz sostiene la importancia de incluir la perspectiva de género en la participación de los hombres en la salud sexual y reproductiva femenina, e indica que algunas características atribuidas a la masculinidad tradicional —particularmente aquellas referidos al poder, la conquista de la mujer y la sexualidad descontrolada— predisponen a los hombres a ejercer violencia en el caso de que las mujeres se resistan a mantener relaciones sexuales, exijan el uso de condón o quieran utilizar métodos anticonceptivos más efectivos que el del ritmo (Raguz, 2000, p. 137). Otro trabajo importante en esta misma línea fue el elaborado por Palomino, Ramos, Valverde y Vásquez (2003), quienes exploran las percepciones en torno a los derechos sexuales y reproductivos. Una parte de su estudio se dedica a analizar las experiencias al respecto entre los varones a través de la identificación de ciertos hitos sobre sexualidad, violencia sexual, homoerotismo y paternidad, entre otros, constituidos a partir de los testimonios analizados (Palomino y otros, 2003, pp. 53-152).

Es después de 2005 cuando podemos encontrar un trabajo con un análisis más centrado en la vivencia de los hombres agresores, y que integra tanto la perspectiva de género como una analítica de los procesos psicosociales de los hombres. Así pues, Miguel Ramos (2006) es quien complementa estas diversas perspectivas al realizar una investigación sobre relaciones de pareja a través del análisis de las experiencias de vida de hombres en relaciones conyugales heterosexuales. Se trata de un estudio comparativo que explora los relatos de vida de dieciséis hombres en Lima y en Cusco; en él se identifica de forma alarmante muchos casos de varones que ejercen violencia sin tener necesariamente conciencia de ello, violencia sobre todo del tipo emocional. Además de aquellos que la utilizan de forma naturalizada, otro grupo de hombres opta estratégicamente por recurrir a la violencia emocional para conseguir sus fines de manera más inadvertida.

Al indagar los procesos de socialización analiza la formación de sentimientos y afectos como el miedo, la vergüenza y el dolor, los cuales disponen a los hombres dentro de una estructura patriarcal donde la violencia es aprendida por los sujetos. Asimismo, estos hombres se benefician al encontrar significativamente menos remordimientos e inseguridades que aquellos hombres que ejercen la violencia física, pues tener que recurrir a la

fuerza provoca generalmente un sentimiento de menor control y satisfacción momentánea. En todas estas relaciones de pareja donde se encuentra la violencia emocional, Ramos sugiere que la violencia física nunca sería una posibilidad descartada pues en caso las manipulaciones no sean suficientes para controlar a la mujer, el abuso físico se propone como recurso inmediato (Ramos, 2006, pp. 160-161).

Años después, en la misma línea, Miguel Ramos y Nancy Palomino publican *Detrás de la máscara. Varones y violencia sexual en la vida cotidiana* (2018). Esta investigación estuvo basada en 29 entrevistas a hombres de Arequipa (7), Iquitos (8) y Lima (14), además de la realización de 12 grupos focales; las edades de los entrevistados estaban entre 21 y 50 años. El documento desarrolla un análisis sobre los discursos en torno a la violencia sexual presentes en este grupo de hombres. Su centro es la producción de la masculinidad hegemónica como producción cultural dentro del régimen patriarcal, lo cual implica asumir cómo el cuerpo de las mujeres se concibe como objeto. En esa relación se introduce la violencia contra las mujeres en sus múltiples variantes (violencia sexual, acoso callejero, violencia física y psicológica, entre otras) y la homofobia como elementos constituyentes de esta masculinidad. En ese sentido, se centra en el desarrollo de los enunciados de dicha masculinidad y también, aunque de manera menos profunda, en los desplazamientos en torno a la violencia. Este libro continúa y profundiza una línea de trabajo en torno a los sentimientos y la producción de subjetividades asociados a la masculinidad hegemónica, lo cual es muy relevante en un escenario que privilegia una mirada cuantitativa al analizar el fenómeno de la violencia. En esta misma línea sobre los desplazamientos de la violencia, es importante el trabajo de Rodríguez (2014), quien explora los procesos de reeducación de hombres agresores.

En los últimos años, ha habido investigaciones que han seguido explorando la construcción de masculinidades de hombres recluidos por delitos sexuales. Entre ellas, podemos mencionar a Zárate (2016), García (2017, 2019) y Nureña (2018). Este último presenta un análisis novedoso, en tanto contrasta información cuantitativa y cualitativa dedicada específicamente a adultos mayores —se realizaron once entrevistas—. Para analizar esta información, Nureña transversaliza diversas variables dedicadas a entender las historias de vida, en particular cuando vincula las relaciones de género, la masculinidad y las trayectorias de vida sexual (2018, pp. 64-115). En el caso de García, tanto su trabajo de tesis (2017) como su artículo publicado

en 2019 plantean una analítica a partir de entrevistas realizadas a profundidad a hombres sentenciados y recluidos por violación sexual. En el artículo su intención es analizar las representaciones de la masculinidad a partir de «aceptación de la heteronormatividad, rechazo a la homosexualidad y homoerotismo y desvalorización de lo femenino, incluido los afectos» (García, 2019, p. 239).

La búsqueda de validación homosocial puede ser vinculada con otros comportamientos extremos, como García identifica en el caso de la violación sexual. Su estudio analiza la socialización de los agresores sexuales, y muestra la relevancia de una crianza sin muestras de afecto y con una figura paterna ausente. Así, todo tipo de atributos vinculados a lo femenino, incluso los afectos, cariños y ternura de una relación de pareja, son desestimados, lo que expone la inseguridad y vulnerabilidad de la propia masculinidad. En ese sentido, la violencia sexual sería un recurso frente a la percepción de desafío a su autoridad. Por ello, la autora insiste en la importancia de realizar más análisis sobre las subjetividades de los agresores; más aún al reconocer la responsabilidad que recae en los hombres en no seguir reproduciendo las relaciones de dominación masculina, ya sea emocional, simbólica o física, sobre las mujeres.

En 2019, la mirada sobre la violencia sexual perpetrada por hombres enfatizó un viraje al ámbito del espacio público a raíz del reconocimiento del fenómeno del acoso sexual callejero. Marieliv Flores (2019) presenta cómo esta forma de violentar es entendida nuevamente por muchos hombres como parte del comportamiento natural masculino: no es considerado negativo o se justifica como forma de «aprecio al cuerpo de la mujer». Detrás de estos argumentos, la autora indica que este uso de la violencia en el dominio público es parte de las formas en que los hombres buscan afirmar su virilidad (Flores, 2019, p. 204). El contexto de exposición pública de las conductas de acoso otorga una oportunidad importante para lograr la aprobación de los compañeros hombres a nivel de las relaciones de homosociabilidad, como sugieren Ramos y Palomino (2018, p. 142).

A partir de los estudios sobre la violencia perpetrada sistemáticamente por hombres, surge un llamado a posar la mirada sobre los entornos primarios de socialización en los que transcurren las etapas iniciales del desarrollo y crianza de estos varones. La familia, el contexto histórico-cultural y los referentes masculinos, tal como la figura paterna, son elementos a tomar en consideración.

Masculinidades e identidades

Sin duda, el campo más relevante en los estudios sobre masculinidades en el Perú ha sido el dedicado a explorar los procesos en torno a la construcción de las identidades masculinas. En cuarenta años, la producción académica se ha diversificado a tal punto que es complejo presentar una sistematización que aborde todas las aristas de los estudios realizados. Cabe resaltar, como ya se mencionó anteriormente, que en los primeros años el abordaje sobre masculinidades estaba centrado en explicar el machismo y sus consecuencias, principalmente la violencia en las relaciones entre hombres y mujeres heterosexuales. Este debate permitió que a partir de 1995 se establecieran las líneas de investigación que podemos encontrar hasta el día de hoy.

Esto que se acaba de mencionar se muestra en el balance presentado por Norma Fuller en 1996, donde ella explica cómo los textos reseñados abordaban tangencialmente la masculinidad para comprender su papel dentro de la familia y en especial la relación entre mujeres y hombres, y las continuidades y transformaciones en dicha relación. Fuller centra su análisis en las contribuciones de Maruja Barrig (1981a, 1981b), Alison Scott (1990), García y Tamayo (1990), Guzmán y Portocarrero (1992) y Kogan (1992).

Según Fuller (1996, pp. 47-55), Barrig (1981a), Scott (1990) y Tamayo y García (1990) analizan la figura del varón como jefe de familia y las conductas en torno al control de las mujeres, donde el patriarca se vuelve una categoría explicativa de dichas dinámicas, frente a las cuales se toman variables como clase social, pobreza, marginación, raza y etnia para explicar las posibles diferencias dentro de la dinámica familiar. Por otro lado, Guzmán y Portocarrero (1992) se dedican a explorar la construcción de la identidad social y de género entre obreras y obreros de Lima a través de aquel psicoanálisis que se centra en las relaciones objetales. Este trabajo hace énfasis en la forma en que las transformaciones vividas por los hombres estudiados expresan los cambios de la sociedad peruana en las décadas de 1970 y 1980, y se muestra que los hombres refieren que asocian el mundo de la infancia con lo femenino, mundo dejado atrás por ellos a través de valores como la disciplina y el esfuerzo.

Con respecto a las contribuciones de Barrig (1981b) y Kogan (1992), como señala Fuller (1996), ellas exploraron diversas dimensiones de la

socialización identitaria en sectores medios y/o altos. Barrig (1981b) lo hizo a partir de su análisis de estereotipos femeninos en torno a la obra literaria de Vargas Llosa y Bryce Echenique, mientras Kogan (1992) lo realizó a través de un estudio de estereotipos con respecto a la masculinidad y la feminidad en sectores altos. Para Kogan (1992), la masculinidad también se construiría como un rechazo a los atributos y roles asignados a lo femenino, circunscrita así a las expectativas que se tienen para que los hijos lleguen a ser proveedores de la familia. Además, se explicita las coincidencias ya mencionadas entre los sectores altos y populares: el control sobre las mujeres se enfatiza en ambos, frente a una mayor movilidad social en las clases medias, lo cual implicaría cierta flexibilidad con respecto a imaginarios y estereotipos.

Es importante también indicar, siguiendo a Yon (1996, 1997)[4], que entre 1990 y 1997 se va consolidando una línea de trabajo referida a la sexualidad en donde el interés es rastrear cuáles son los elementos que configuran las prácticas y los imaginarios de la vida y la conducta sexual de los jóvenes. Ejemplo de esto se da en los trabajos de Vega Centeno (1994), Carlos Cáceres (1995), María Raguz (1995a, 1995b), Ponce y La Rosa (1995) y Jiménez (1996). Esta línea, asociada con la salud sexual y reproductiva y las prácticas heterosexuales y homosexuales, se constituirá en una nueva área de investigación debido a la importancia de diagnosticarlas y analizarlas en relación con las infecciones de transmisión sexual (ITS) y el VIH-SIDA, además de un abordaje a la educación sexual. Temas todos promovidos desde diversas organizaciones de la cooperación internacional.

Así mismo, en Vega Centeno (1994) se resalta cómo la sexualidad masculina es concebida como una fuerza irrefrenable tanto por varones como por mujeres de diversas edades y estratos socioeconómicos. Por su parte, Raguz (1995a, 1995b) señala que para los hombres lo más importante en su concepción de lo masculino es el dominio en la sociedad (autoridad y poder), dominio asociado con fuerza física, rudeza y agresividad, lo cual se vincula con otras manifestaciones, como violencia sexual, violencia doméstica y violencia contra los hombres homosexuales.

[4] En noviembre de 1995, en la PUCP, se realiza el evento Taller: Aproximaciones a la Masculinidad, un seminario que reunió doce investigaciones que abordan la masculinidad desde el psicoanálisis, la literatura, la escuela, los medios de comunicación y la paternidad, que se publicaron en una separata en 1997 que lleva el mismo título del taller. Este hecho muestra la importancia y también la posibilidad de analizar el tema.

Dichas convergencias, mostradas a partir de las líneas que se bosquejaron en este período, conforman las posibilidades de registro y análisis de los discursos que manejan los hombres sobre su identidad y condición de género. Al partir de la perspectiva de género, las experiencias y representaciones de los hombres son revisadas y analizadas a la luz de las normativas y prescripciones del sistema patriarcal, donde lo masculino y lo femenino son construidos de acuerdo a roles, estereotipos, prácticas y relaciones jerárquicas particulares que las autoras y los autores de los estudios de género han examinado, y lo siguen haciendo, para el caso de la sociedad peruana.

Añadido a ello, y como indica Liuba Kogan, lejos de acatar perfectamente los «discursos del deber ser» (2008, p. 287) socialmente institucionalizados, muchas de las experiencias de hombres en diferentes contextos y etapas del ciclo vital se manifiestan de forma diversa en su relación con el modelo hegemónico de masculinidad tradicional. Cabe hacer notar la importante producción sobre identidades masculinas elaborada a partir de estudios con varones en distintas regiones del país, de diferentes posiciones socioeconómicas, generaciones y recorridos de vida, y diversas en cuanto a relaciones con el sexo y sus propios cuerpos. En ese sentido, se ha dividido esta sección en cinco líneas de trabajo: la construcción de las masculinidades; cuerpo, sexualidad e identidades masculinas; masculinidades en la escuela; masculinidades y trabajo; y masculinidades en diversos contextos: etnicidad, medio rural y migración.

1. El inicio de la construcción de masculinidades

Aproximadamente a partir de 1995 las investigaciones y ensayos dedicados al tema de las identidades masculinas se aproximaron a diversos aspectos que dan cuenta en parte de las subjetividades de los hombres peruanos en el medio urbano (Fuller, 1997b; Cáceres, 1998) o bien a la construcción social de la masculinidad en términos más generales, como forma inicial tocar el tema de estudio (Callirgos, 1996a, 1996b). La literatura coincide en puntualizar las características principales que el sistema patriarcal y la ideología machista confieren a la masculinidad y que, a la vez, permiten su reproducción sin establecer necesariamente un único modelo de masculinidad o de «ser hombre» (Yon, 1996, p. 3). Juan Carlos Callirgos (1996a, 1996b) y Norma Fuller (1997b), por ejemplo, advierten la prevalencia de

representaciones sobre la masculinidad que valoran rasgos tales como la valentía y asertividad, la sexualidad activa, el rechazo a la homosexualidad, la fuerza física y la dominación de la esfera pública. Ambos trabajos suelen recuperar algunos planteamientos psicoanalíticos que explican la delimitación de las fronteras de la masculinidad.

Callirgos (1996a, 1996b), a través de un ensayo que combina la reflexión conceptual y el acercamiento autobiográfico señala que la construcción de la identidad masculina se puede resumir en el intento por diferenciarse de la madre y lo concebido como el mundo femenino. Se trata entonces de una identidad por oposición que tarda en definirse y nunca llega a una consolidación del todo estable (Callirgos, 1996a, pp. 41-43; 1996b). De esta manera, la duda sobre la propia masculinidad y los intentos por probarla quedan como una constante en el hombre, aunque sea de manera inconsciente, generando posibles o latentes inseguridades y frustraciones, además de potenciales conductas de masculinidad exagerada —como las manifestaciones de violencia y la promiscuidad— y rechazo a cualquier amenaza de emasculación y feminización simbólicas —como las actitudes y prácticas homofóbicas y el aparente distanciamiento de los afectos—.

La obra de Fuller en torno a las masculinidades y las relaciones de género desde la antropología contiene algunos de los trabajos más influyentes en el debate en el Perú y en la región latinoamericana. Sus primeras investigaciones con hombres peruanos en zonas urbanas contribuyen a sentar las bases para la discusión y el empleo de conceptos teóricos que ilustran las experiencias vitales de los hombres marcadas por su condición de género. Para ello, la autora, recurre a las teorías de Lamas y Butler y a miradas como las de Stoller y Chodorow y da cuenta, a partir de un análisis de las representaciones en telenovelas y del estudio de testimonios de las características más importantes de la identidad masculinidad de clase media (Fuller, 1997a, 1997b). Luego, incorpora a otros autores, como Connell, Bourdieu y Kimmel y centra su análisis en las dimensiones del cuerpo, la sexualidad, la crianza, la escuela, el trabajo y el matrimonio, entre otras, las cuales, lejos de ser elementos naturales, constituyen la base de la construcción simbólica y social de las categorías de género (Fuller, 2001a). En reconocimiento tanto de la arbitrariedad cultural (internalizada desde muy temprano en la infancia) como de la calidad fija (enraizada en las categorías sexuales y materiales) del género, Fuller sugiere que la identidad de género no se encuentra abierta a la elección del sujeto. Más bien,

son los sistemas de sexo y género en cada cultura los que ofrecen esquemas normativos en los cuales las personas intentan encajar lo mejor posible (Fuller, 1997b, pp. 18-19).

De esta manera, la construcción de la identidad masculina es planteada como un proceso lleno de dilemas y encauzado por intentos de actuar o performar como hombre —según las convenciones culturales particulares—, y de repudiar todo aquello considerado como no masculino (Fuller, 1997b, p. 19). A lo largo de su vida, los varones sortean diferentes fronteras que amenazan el reconocimiento público y personal de la virilidad —designada como la quintaesencia de lo masculino, en tanto contiene los rasgos naturales y no domesticables de ser macho— y de la hombría —la condición de hombre respetable y admirable que cumple con las expectativas y aspiraciones asignadas al varón en las esferas doméstica y pública— (Fuller, 1997b, p. 33).

La teoría y las investigaciones sobre masculinidades concuerdan y documentan ampliamente el carácter impositivo de los sistemas de género y sexo sobre la construcción de las subjetividades e identidades masculinas bajo el modelo de la masculinidad hegemónica tradicional. Al mismo tiempo, se reconoce la diversidad de formas en las que las convenciones culturales y sociales sobre lo masculino son internalizadas y revisadas por cada uno de los hombres. De esta manera, los estudios sobre masculinidades plantean que la identidad masculina se trata de una construcción cotidiana y personal, aunque siempre en diálogo con el contexto social e histórico, que acompaña a los varones a lo largo de su vida. Al respecto, se advierte que muchas investigaciones y ensayos optan por el uso de tipologías y categorías atribuidas en la cotidianeidad para la caracterización de los diferentes tipos de masculinidad o rasgos masculinos.

2. Cuerpo, sexualidad e identidades masculinas

En el debate de las identidades masculinas existe un grupo de investigaciones que analizan el cuerpo desde dos perspectivas: una, la sociología o la antropología del cuerpo, la otra, los estudios de la sexualidad. Si bien ambas miran como objeto de estudio los cuerpos, la primera está mucho más emparentada con aquello que podríamos llamar técnicas corporales (Mauss, 1979) y enfatiza el diálogo entre una perspectiva representacional y otra fenomenológica (Csordas, 2011). En cambio, la segunda está más

relacionada con los debates en torno a la salud sexual y reproductiva, en diálogo con las ciencias sociales.

En la primera línea, la relación entre el cuerpo y la construcción de identidades masculinas y femeninas es abordada de manera exhaustiva en los trabajos de Liuba Kogan. Ella insiste en la importancia del cuerpo como un eje para la construcción de la identidad individual de los sujetos. Asimismo, se pregunta por los procesos que gestan y prescriben «estilos corpóreos» (Kogan, 1993, p. 51) alineados a las categorías y significados de los sistemas de género y sexo. La construcción subjetiva de la relación entre el cuerpo y la identidad de género pasa por el reconocimiento social, el cual se asegura mediante la performatividad en la apariencia física y en los comportamientos.

Para el caso de los hombres, Kogan coincide en que la construcción de la identidad masculina —desde la infancia— resulta especialmente problemática a nivel del arreglo de la apariencia en tanto los estilos corpóreos varoniles son más limitados que los femeninos, e incluso se pueden definir en negación de estos: los niños, por ejemplo, no usan falda, no usan accesorios, no tienen pelo largo (1993, p. 39). El planteamiento de la construcción de la masculinidad desde la planificación de la apariencia física apoya nuevamente la idea de una identidad masculina que se esfuerza principalmente por alejarse de lo femenino. Además, corrobora la idea de que la masculinidad cobra un costo emocional al negar la apertura de los varones a la sensibilidad, los afectos y la búsqueda de soporte en los demás, lo que configura dinámicas particulares de homosociabilidad y de relaciones sociales con la familia, la pareja, etc. (Kogan, 1993, pp. 39-40).

Además de la planificación de la vestimenta, los estilos corpóreos que menciona la autora contemplan también la constitución física del cuerpo. Se puede observar cómo la musculatura y las muestras de asertividad, agresividad o dominación forman parte de las representaciones de la masculinidad según el modelo hegemónico tradicional. Para Kogan, a partir de la socialización de este tipo de estilos corpóreos varoniles, se propicia un mayor desarrollo de la fuerza, y de formas erguidas e imponentes de llevar el cuerpo que abarcan el espacio y resisten al dolor (1993, p. 45).

Cabe precisar, sin embargo que, dependiendo en gran medida del contexto histórico, sociocultural y de las trayectorias personales, se socializan estilos corpóreos particulares, algunos más o menos alineados a representaciones de hipermasculinidad agresiva. Ello es evidenciado, por ejemplo, en

los estudios sobre la construcción de la masculinidad en varones pertenecientes a bandas pandilleras juveniles, en ellos la violencia es normalizada y sirve como medio para obtener reconocimiento social (Kogan, 2011, p. 19). En otros contextos y posiciones sociales, como en el caso de jóvenes de sectores socioeconómicos medios y altos integrados en la sociedad de consumo, los estilos corpóreos varoniles y las actitudes de masculinidad pueden ser perseguidos en la forma de adquisición y consumo de bienes simbólicos, como prendas de moda, accesorios costosos, etc. (Kogan, 2011, pp. 18-19).

Tanto los varones que asisten al gimnasio con asiduidad como la comunidad de personas involucradas en el fisicoculturismo se presentan como miembros de otro escenario donde se manejan estilos corpóreos cuyas formas de alcanzarlos apelan también a la búsqueda de un reconocimiento social con base en ciertos criterios culturales que definen la masculinidad (Kogan & Pinzás, 1998; Villa, 2015a). Para el análisis de estos estilos, queda como tarea importante considerar los cambios generacionales e históricos que redefinen las representaciones sobre los cuerpos masculinos. Al respecto, algunas investigaciones abordan la creciente popularidad de estilos que desafían las fronteras tradicionales de la masculinidad en tanto se acercan a formas y prácticas del cuidado de la apariencia percibidas como femeninas —sin necesariamente deshacer por completo el estigma conferido a ello—. El sociólogo Julio Villa (2015a) escribe sobre un grupo de jóvenes heterosexuales de sectores altos de Lima que, a pesar de otorgar gran importancia a su cuidado personal y al cuidado de su estética corporal, buscan mantener distancia con el afeminamiento, la homosexualidad y el metrosexualismo, y establecen así nuevos límites en sus representaciones de la masculinidad. Otros ejemplos de este acercamiento los podemos encontrar en los artículos de Huerta-Mercado (2015; en Fuller 2018, pp. 46-63), Vera (2015), Villa (2015b) y Fuller (2018, pp. 23-45).

Dentro de las prácticas corporales vinculadas con la performatividad de la masculinidad, la sexualidad activa y la potencia sexual —relacionadas con nociones sobre la naturaleza asignada al macho— se encuentran entre los rasgos más inseparables de la condición de ser de los varones en el modelo hegemónico occidental (Fuller, 1997a, pp. 141-153). Mantener relaciones homosexuales y sobre todo ocupar el rol receptivo en ellas, representa, según Fuller, la categoría más abyecta de la masculinidad para la cultura peruana, visto desde las narrativas de hombres en el medio urbano

(1997a, pp. 153-157). Los varones entrevistados por esta autora entienden la homosexualidad como un acto de emasculación o feminización simbólica, incluso como una contradicción de la naturaleza. Al igual que en este estudio, las investigaciones sobre masculinidades realizadas sobre hombres heterosexuales y cisgénero suelen incluir discursos y representaciones negativas, sean explícitas o implícitas, sobre las identidades masculinas bisexuales y homosexuales.

Con respecto a la segunda línea, referida a la salud sexual y reproductiva, para los estudios de la sexualidad el cuerpo es leído desde la sexualidad entendida como una construcción social y cultural expresada en roles, prácticas sexuales y estereotipos. Su centro, como se mencionó anteriormente, es la salud sexual y reproductiva y por ello se hace un acercamiento a conductas heterosexuales, homosexuales y bisexuales, respecto a las cuales existe un interés, desde las ciencias sociales, por abordar asuntos vinculados a la salud.

En las clases medias y populares de Lima, Cáceres (1995, 1998, 2001) recoge diversos testimonios de hombres con prácticas homoeróticas, a partir de las cuales construye una tipología con base en las autopercepciones con respecto a los roles sexuales (insertivo y receptivo) y a los imaginarios que estos conllevan. De tal manera, podríamos mencionar términos como «cabro», «travesti», «mostacero», «flete», para dar cuenta de que los roles sexuales, la orientación sexual y las expresiones de las identidades de género no se manifiestan necesariamente de la misma forma (Yon, 1996; Nureña, 2009).

Años más tarde, Angélica Motta (2001, 2004) analizará las identidades homosexuales en Lima a través de las narrativas tradicionales y «modernas», en cuyo contraste explorará dimensiones como las del cuerpo, las relaciones de pareja y la sexualidad en torno a la construcción de la «cultura de ambiente».

Tanto en Cáceres y Rosasco (2000) como en Cáceres, Salazar, Rosasco y Fernández (2002), se explora diversas rutas sobre la forma de construir la identidad masculina. Estos autores señalan el gran peso normativo que el repudio o el temor a la feminización, mediante la homosexualidad, puede ejercer sobre los varones; esto a pesar de que las relaciones sexuales entre hombres, aunque «ilegítimas», son muy frecuentes. Así, las relaciones homoeróticas son vigiladas con especial cautela en prevención de la transgresión de cualquier frontera (Cáceres y otros, 2002, p. 147).

Los autores hallan diferencias importantes en las representaciones, actitudes y prácticas respecto al homoerotismo y la homosexualidad en diferentes regiones y sectores socioeconómicos del Perú. En las localidades tradicionales, las represalias contra la homosexualidad pueden llegar a ser muy extremas y reaccionarias: desde prácticas intolerantes y discriminatorias hasta la segregación total o la violencia física, represalias que son alimentadas por ideas que condenan moralmente al varón homosexual (Cáceres y otros, 2002, p. 148). Así, el contexto en el que habitan y se desenvuelven los hombres homosexuales define el grado de seguridad y libertad que tienen para poder expresar públicamente su orientación sexual y su estilo corpóreo —que puede alinearse o alejarse de los estilos y conductas varoniles tradicionales—.

Por otro lado, los investigadores encuentran también conductas homosexuales por parte de hombres casados o que se declaran heterosexuales, conductas que se manifiestan muchas veces bajo los efectos del alcohol. Estos hombres entienden su involucramiento con «travestis» u otros hombres considerados afeminados como un mero «desfogue de impulso sexual», casi inconsciente. En Iquitos, una región considerada más liberal con respecto a la sexualidad, se recogen testimonios de actitudes mucho más abiertas a las relaciones homosexuales por parte de los jóvenes. Éstas parecen ser incentivadas por el grupo de pares y entendidas como parte de las experiencias sexuales varoniles, sin presentarse un cuestionamiento de la virilidad o la heterosexualidad del hombre (Cáceres y otros, 2002, p. 150). Estos últimos ejemplos, aunque refieren a hombres más seguros de su sexualidad e identidad de género, siguen mostrando un rechazo al hecho de considerarse homosexuales o bisexuales.

En Lima, los autores sugieren que existe una mayor apertura hacia los hombres que se identifican como homosexuales o bisexuales, ya que se considera ésta una ciudad más moderna y con el mayor desarrollo comercial del país. Sin embargo, esta apertura se restringe a ciertos círculos sociales y sobre todo a ambientes alejados de la esfera pública y laboral. A pesar de percibir una mayor aceptación en los sectores socioeconómicos medios y altos, muchos hombres homosexuales y bisexuales sienten el estigma de los estereotipos vinculados a su orientación sexual (Cáceres y otros, 2002, pp. 151-153).

Asimismo, otros estudios se dedican a las relaciones entre hombres (homosexuales y heterosexuales) que tienen contacto sexual entre sí o con

mujeres transgénero. Como ejemplo de ello, se puede mencionar aquellos sobre el uso de aplicaciones como Grindr para entablar contacto entre futuras parejas (Arredondo, 2020) y sobre relaciones sexuales compensadas con transacciones económicas (Fernández-Dávila y otros, 2008; Nureña y otros, 2011) desde una mirada social y también desde una perspectiva más orientada a las prácticas de salud sexual (Clark y otros, 2013; Tattsbridge, Wiskin, De Wildt, Llaval & Ramal-Asayag, 2020). En relación con lo último, Cáceres y Salazar se han dedicado también a investigar las relaciones entre hombres y mujeres trans que viven con VIH y la evaluación del riesgo en sus prácticas sexuales.

En este sentido, cabe decir que los estudios dedicados a analizar la identidad masculina en personas homosexuales se han concentrado, salvo excepciones[5], en temáticas que vinculan las prácticas, los roles o los imaginarios, con la salud sexual y reproductiva, en especial con el VIH-SIDA (Jaime, 2013, pp. 15-34), dejando de lado otras dimensiones para analizar las culturas *gay* y otros aspectos de la producción de dicha masculinidad. En ese sentido, advertimos también un vacío en el campo de estudios de las masculinidades que corresponde a las trayectorias de vida, subjetividades y representaciones de la masculinidad de hombres transgénero. Sin embargo, hay que rescatar estudios exploratorios al respecto, como los de Gallegos (2014) y Salazar y Silva-Santisteban (2018).

3. Masculinidades en la escuela

Retomando la mirada sobre la construcción de la masculinidad en etapas tempranas de la vida, los antropólogos Daniel del Castillo (2001) y Callirgos (1996a, 1997) advierten la importancia de prestar atención a los procesos de construcción de la masculinidad en el contexto escolar, justamente durante la juventud y la adolescencia, donde se afirman las identidades de género y del sujeto en sí. En un ensayo titulado *Los fantasmas de la masculinidad*, Del Castillo, que recurre a la teoría psicoanalítica, retrata la situación conflictiva y angustiante del período de transición que pasan los niños que buscan convertirse en hombres, así como las prácticas entre pares que terminan

[5] En el campo de la historia, hay dos trabajos relevantes que dan cuenta de múltiples aspectos en la construcción de las masculinidades donde podemos hallar un énfasis en el análisis de la figura del marica (Alegre, 2012, 2019; Galdo, 2021).

por condenar a algunos niños-adolescentes a ser objeto de las proyecciones de las ansias y el desconcierto de sus compañeros, transformándolos en el «lorna», aquel que se queda atrás y no forma parte del grupo, o en el «maricón», ambos términos empleados como insulto (Del Castillo, 2001, p. 258). En la etapa escolar, más que iniciar la construcción de las fronteras de la masculinidad, los varones parecen tener ya una figuración de estas y más bien tratan de conservar una fijación compulsiva en ellas. Del Castillo sugiere que, en posteriores momentos de la vida, estos procesos quedan apenas como recuerdos, aunque propone no perder de vista los rastros que dejan en la estructura emocional y mental de los sujetos que ayudan a construir (2001, p. 260).

El ambiente escolar, en tanto institución, organización y lugar de interacciones cotidianas, ha sido escenario de más investigaciones que buscan observar la construcción de la masculinidad. Estudios recientes han planteado diversas perspectivas sobre la temática, tales como las relaciones intergenéricas entre alumnos y alumnas, que sugieren el carácter relacional de la masculinidad en interacciones con compañeras, compañeros y docentes (Díaz & Núñez, 2015), así como el papel de maestras y maestros en la construcción de la masculinidad de los alumnos. Con respecto a lo último, Johana Fernández expone prácticas y discursos por parte de docentes de un colegio público de Lima Metropolitana que promueven atributos de la masculinidad hegemónica en los alumnos varones, entre ellos: falta de sensibilidad, conveniencia propia y la fuerza física (2016, p. 18). A su vez, Luis Rondán (2015), en otro colegio de Lima, de orientación alternativa, identifica también la persistencia de rasgos de la masculinidad hegemónica tradicional, mientras se intenta mantener un discurso de igualdad entre sexos y géneros; precisamente, y de manera similar a lo que Fernández apunta, las representaciones masculinas del modelo hegemónico que persisten son aquellas más relacionadas a la condición natural de ser hombre, en diferenciación de lo femenino.

Durante la etapa de la adolescencia, la calle y los lugares frecuentados por el grupo de pares, más allá de la institución educativa, son otros espacios importantes para la socialización masculina. En estos se suelen dar prácticas de iniciación que algunos adolescentes sienten la necesidad de cumplir como parte del proceso de construcción y validación de su masculinidad desde la propuesta del modelo hegemónico imperante. Norma Fuller brinda alcances sobre algunas de estas prácticas, aunque aclara previamente

que estos comportamientos no forman parte de las experiencias de todos los jóvenes varones, pues muchos pueden rechazar abiertamente los valores que representan. Se trata de prácticas de riesgo, como la expresión de violencia desmedida, la primera borrachera y la visita a un burdel. Además de consagrar al joven ante el grupo de pares como fuerte y viril, estas conductas representan un acto de transgresión del orden doméstico que le permiten imponerse simbólicamente frente a los adultos (Fuller, 2003, p. 75).

4. Masculinidades y trabajo

Así como la escuela y el grupo de pares pueden ser tomados como los primeros escenarios público para el reconocimiento de la identidad masculina de los varones, ellos pueden ser reemplazados posteriormente por el lugar de trabajo o de realización de estudios superiores. La adultez, y la madurez que suele acompañarla, configuran cambios en los significados y discursos que manejan los hombres sobre la masculinidad. Según Fuller, en estas etapas, los jóvenes van adquiriendo mayor confianza en sí mismos y en sus representaciones propias de masculinidad, lo que les permite alejarse de los ideales que no comparten sobre virilidad, fuerza y valentía, y acercarse a otros correspondientes a responsabilidades y altruismo social, entre valores diferentes que son socializados en otros entornos institucionales (1997b, pp. 123-140). Esto no debe entenderse estrictamente como hombres que se rebelan frente a mandatos sociales y proponen formas personales de ser. En muchos casos, los nuevos preceptos y discursos que abrazan los hombres adultos corresponden también a convenciones culturales y sociales. Se distingue, por ejemplo, cómo la hombría adquiere mayor importancia para la identidad masculina y gana terreno a la virilidad en ciertas circunstancias.

Hacia 1998, Liuba Kogan presenta también al ámbito del trabajo como espacio privilegiado y dominado por los hombres —frente a las mujeres— de los sectores socioeconómicos altos de Lima. Al igual sucede en los sectores populares, donde los roles y atributos de género admiten menor flexibilización, a diferencia de lo que ocurre en las clases medias (Kogan, 1998, p. 201). Al respecto, hacemos notar la conveniencia de nuevas investigaciones que actualicen la caracterización de la relación entre las identidades masculinas y el trabajo para el caso de los sectores populares, medios y altos, entre los cuales estos últimos son los menos estudiados.

Siguiendo esta línea, Carlos Cáceres resalta la importancia del trabajo asalariado como elemento básico para la identidad masculina adulta de muchos varones. Una remuneración permite responder a expectativas, tanto de éxito, en la forma de logros económicos y posición social, —lo que se vincula al trabajo y la esfera pública—, como a las del cumplimiento satisfactorio del rol de proveedor y cabeza de familia —en la esfera doméstica, como esposo y padre— que habilitaría al hombre a unirse en pareja de forma duradera (Cáceres y otros, 2002, p. 53). Fuller precisa que este primer aspecto es valorado en mayor medida por los hombres jóvenes que recién ingresan al mundo adulto y buscan conseguir autonomía personal sin seguir dependiendo de su familia de origen (2000b, p. 111). El segundo aspecto correspondería a representaciones de masculinidad vinculadas estrechamente a la ideología patriarcal, según indica Elizabeth Vallejo, quien añade que, desde la subjetividad de los padres y esposos proveedores, la responsabilidad de brindar y mantener el sustento de la familia configura el significado de la masculinidad como un «mandato de sacrificio personal y un darse a la familia» (Vallejo, 2009, p. 26).

Carlos Cáceres y otros (2002) apuntan diferencias importantes en el grado de presión que las representaciones de la masculinidad vinculadas al trabajo pueden ejercer en muchos hombres de distintas posiciones socioeconómicas. En sus entrevistas a varones de sectores populares en las regiones de Lima, Iquitos, Ayacucho y Chiclayo, este autor identifica que la falta de empleo que responde en gran medida a barreras estructurales, genera sentimientos de angustia y frustración constantes ante la incapacidad percibida de afirmar la valía propia por este medio. Frente a dicha situación, Cáceres considera posible que algunos hombres desahoguen sus sentimientos de fracaso mediante la violencia, ya sea en contra de sus parejas o de manera autodestructiva. Asimismo, algunos jóvenes optarían por alternativas que otorguen otras formas de sentido a sus vidas y reconocimiento social, en compensación. Se refiere a la opción del servicio militar, sobre todo al interior del país, o a actividades ilegales, como pandillaje o trayectorias delictivas (Cáceres, 2002, p. 54). Al mismo tiempo, su estudio encuentra los mayores niveles de ansiedad ante la falta de trabajo en hombres de clase media en Lima, aunque lo experimenten en su interior (Cáceres y otros, 2002, p. 55).

Por último, una investigación reciente producida en Argentina (Magliano, 2015) aborda la relación entre las masculinidades y el trabajo

en el caso de varones peruanos migrantes empleados en el rubro de costura, tradicionalmente percibido como femenino. Esta sugiere que la situación de necesidad económica y la prevalencia de la importancia otorgada al rol del hombre y padre de familia como proveedor del hogar admiten la transgresión —aunque no eliminan el estigma por completo— de otras consideraciones de menor importancia, tales como el carácter feminizado del empleo en costura en este caso. Los alcances obtenidos por el mencionado trabajo despiertan posibles rutas de investigación orientadas a indagar sobre los procesos que atraviesan las identidades de los hombres peruanos en contextos laborales típicamente concebidos como femeninos y que reportan trayectorias migratorias tanto dentro como fuera del país, así como sobre los procesos por los que pasan las identidades masculinas de extranjeros que migran a el Perú.

5. Masculinidades en diversos contextos: etnicidad, medio rural y migración

A partir de los años 2000, la consolidación del campo de los estudios sobre masculinidades en el Perú permite una expansión temática a aquellos que toman en cuenta discursos y prácticas de masculinidad de los varones que viven en diferentes regiones del país. Con respecto a las identidades masculinas en el medio rural, cabe reconocer los alcances preliminares en décadas anteriores de investigaciones y ensayos que abordaron las nociones culturales sobre lo masculino y los roles sociales de varones en distintas sociedades y culturas del país. Esto se realizó bajo el rótulo de estudios sobre los sistemas y las relaciones de género, sin mencionar explícitamente las masculinidades ni ahondar en la construcción de las identidades masculinas en las poblaciones estudiadas. Recordamos, por ejemplo, el texto de Jeanine Anderson dedicado a los sistemas de género en la selva peruana, cuyas conclusiones desafían las preconcepciones que ubican a los hombres como encargados principales de las actividades productivas (1985, pp. 338-339).

A pesar de esta diferencia con las sociedades occidentales modernas, Anderson encuentra una separación bastante marcada de las esferas masculina y femenina, y una autoridad masculina que se afirma en la etapa de la adultez (1985, p. 341). En relación a ello, el matrimonio se presenta de manera especial para los jóvenes varones como un cambio drástico e importante que les habilita la oportunidad de entablar relaciones sociales

y políticas con otros hombres, es decir, su incorporación al mundo adulto (Anderson, 1985, p. 343).

En el medio urbano, investigadores como Norma Fuller (2001a) y Carlos Cáceres (2002) se han preocupado por dar cuenta de los discursos sobre masculinidad de hombres en otras ciudades de la región costeña aparte de Lima, así como en ciudades de la sierra y la selva del Perú. Asimismo, en épocas más recientes se advierte una mayor producción de estudios y tesis de licenciatura o maestría dedicadas a explorar identidades masculinas regionales. En el caso de estudios sobre los sistemas de género en la cosmovisión de las sociedades andinas, Norma Fuller (2007) nota una tendencia a resaltar la complementariedad entre lo masculino y lo femenino, ideal que no termina de explicar las relaciones entre hombres y mujeres y falla en reconocer su carácter jerarquizado, según la crítica de la investigadora.

En 2001, Eloy Neira y Patricia Ruiz-Bravo elaboraron un artículo titulado «Enfrentados al patrón», donde proponen una explicación de las masculinidades subalternas a partir de la figura del patrón. En ese sentido, describen y comparan tres escenarios: Talambo (en la costa norte), Santa Rosa y Cunurana (en la sierra sur) y Nuevo Requena (en la selva). A partir del estudio de estos casos, identifican tres modelos: el buen patrón, el mal patrón y el patrón ausente. Años más tarde, De Assis (2016) propone el término «patriarcado dependiente» para explicar cómo se construye lo masculino a partir del lugar de subordinación de las mujeres en diversas comunidades indígenas y rurales. Más adelante, presenta un artículo (De Assis, 2018) en donde enlaza lo masculino con el poder colonial-capitalista desde una perspectiva decolonial. Otro texto que intenta problematizar esta relación de subordinación y hegemonía es el trabajo de Lizeth Vergaray (2021). En este mismo afán de decolonizar el estudio de las masculinidades, Roland Álvarez nos propone una lectura acerca de cómo se construye la masculinidad en los chicheríos de Piura desde una mirada «marica» (2019, p. 208), la cual presenta un trabajo que combina autoetnografía, etnohistoria y estudios de género.

Otro interés que se advierte en las investigaciones sobre las masculinidades rurales es la discusión sobre las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. Con respecto a dicho tema, la mayoría de estudios se dedican a la problemática de la violencia contra la mujer y a cuestiones de salud sexual y reproductiva. En ese sentido, Miguel Ramos (2008) explora los significados de la paternidad y la virilidad en hombres rurales de Puno

y Huancavelica, asimismo; cuestiones sobre la identidad y las trayectorias personales de los varones que son importantes para la planificación de las prácticas sexuales y reproductivas de las parejas.

Varios trabajos provenientes usualmente de la antropología, abordan lo masculino en el medio rural a partir del análisis de los sistemas culturales de creencias, las festividades, y prácticas rituales o lúdicas con la finalidad de brindar alcances sobre los cambios que redefinen las maneras en las que se entiende la masculinidad y se construyen las relaciones y los roles de género. Gian Luiggi Massa (2009), por ejemplo, da cuenta de cómo el futbol, una nueva práctica ritual entre los jóvenes matsigenka, constituye un medio para la construcción de identidades masculinas en reemplazo de formas tradicionales de probar sus habilidades.

Por otro lado, Carlos Tello (2020) sugiere la utilidad e importancia de hacer uso de marcos analíticos basados en las cosmovisiones de las sociedades sobre las que se conduce una investigación. De esta manera, en su estudio sobre la danza Qhapaq Qolla, plantea que la música y las prácticas de los danzantes durante las festividades propician, mediante el juego, un espacio para la subversión y la recreación de los preceptos sociales del mundo andino sobre cómo debe ser el varón (Tello, 2020, p. 78).

Para completar este ámbito de análisis, debemos citar los trabajos dedicados a entender las masculinidades en contextos migratorios en el extranjero, como el de Vásquez (2012, 2013, 2014), quien analiza las vivencias de hombres peruanos que viven en Nueva York. En sus trabajos, Vásquez propone un conjunto de tipologías a través de los testimonios recogidos. Otro caso donde se analiza tangencialmente la masculinidad —ya que le interesa sobre todo la exclusión a partir de la homofobia y la heteronormatividad— es el texto de Cristina Alcalde (2018).

En balance, podemos afirmar que existe la necesidad de investigar más sobre la construcción de la identidad masculina en el mundo rural, en comunidades étnicas históricamente discriminadas y marginadas, y también en contextos de migración, ya que se ha privilegiado hasta ahora un acercamiento a las masculinidades urbanas. Se nota también la carencia de estudios, ensayos y reflexiones que den cuenta de la realidad y las subjetividades de los hombres afroperuanos. La bibliografía que brinda mayores pistas sobre cómo se relaciona la identidad masculina con la etnicidad, la raza y la división urbano-rural en la comunidad afroperuana está constituida por investigaciones históricas o provenientes de los

estudios culturales y la literatura. Las ciencias sociales se han dedicado muy poco a este asunto.

Paternidades y masculinidades

Un tercer tema en el campo de las masculinidades ha sido la paternidad, la cual suele ser entendida como una de las dimensiones más importantes que marcan la condición de género de los varones (Fuller, 1997b, p. 25), ya sea en la relación con la figura paterna en la etapa de crianza, o a partir del inicio de la vida sexual y reproductiva; también según las características del propio involucramiento de los hombres en la vida de sus hijos e hijas. En el Perú, las investigaciones sobre masculinidades desde los estudios de género han dedicado pocos trabajos a esta cuestión como temática principal. Aun así, la paternidad es abordada de forma secundaria en algunos estudios y ensayos que versan sobre la construcción de la masculinidad bajo el modelo hegemónico y sobre las relaciones entre géneros enfocadas en los temas de sexualidad, salud sexual y reproductiva, y violencia contra las mujeres (Ramos, 2016, p. 38).

Miguel Ramos ubica las primeras publicaciones sobre paternidades con enfoque de género en el Perú en la segunda mitad de la década de 1990 a partir de la influencia de la mirada internacional que se interesa por el rol de los hombres en el ámbito doméstico y la corresponsabilidad de padres y madres en la crianza (2016, p. 38). Cabe mencionar, sin embargo, que ya desde la década anterior algunos investigadores dedicaron reflexiones a caracterizar las prácticas de varones como padres y en relación al ámbito doméstico y familiar.

Desde los estudios sobre la familia, Violeta Sara-Lafosse (1984) plantea una ruta de argumentación histórico-sociológica que explicaría la configuración moderna de las familias peruanas en el medio urbano bajo el modelo patriarcal y machista, herencia de la época de la Conquista y del período colonial. En su diagnóstico sobre la crisis familiar y social en el Perú, anuncia una situación generalizada de «no realización masculina en su dimensión paternal y marital» (Sara-Lafosse, 1984, p. 110) —específicamente en familias de sectores populares con trayectorias migrantes recientes—, situación que resulta de la heredada desintegración familiar y de los modos de vida urbanos que alejan al hombre del ámbito familiar y de sus responsabilidades paternas. Los efectos de esta problemática se resumen en la subordinación de la mujer, una

vida familiar conflictiva y violenta, y secuelas de inseguridad en los hijos, «llevándolos a conductas de evasión o de imitación de los comportamientos paternos» (Sara-Lafosse, 1984, p. 110).

En la década de 1980 e inicios de los años 1990, las investigaciones y ensayos que se acercaron a la temática de las paternidades continuaron mostrando un interés tangencial en el tema y se enfocaron principalmente en explorar el machismo como característico de la sociedad peruana. Posteriormente, las masculinidades y las paternidades se posicionaron en el centro de algunos debates, investigaciones y reflexiones, e incluyeron en muchos casos las subjetividades, representaciones y emociones de los varones. En sus investigaciones sobre la construcción de la masculinidad en el Perú, Norma Fuller (1997a, 1997b), desde la antropología, incorporó el hecho de ser padres y la relación con la figura paterna en la infancia y adolescencia en el análisis de las representaciones sociales que manejan los hombres de clase media urbana. Para los varones con los que trabajó esta investigadora, la paternidad se presenta como hecho trascendental en la trayectoria vital, en tanto «consagra la hombría adulta» (Fuller, 1997a, p. 6), por un lado, al ser la prueba definitiva de la capacidad viril del hombre y, por otro, al posicionar al padre en una relación sostenida de pareja (en el caso de familias biparentales) como creador y responsable de una nueva familia.

En este sentido, cabe precisar que la paternidad no se define por el acto procreativo; se trata de una relación que requiere el reconocimiento de un conjunto de prácticas y significados sociales y culturales asignados a los roles y al vínculo entre padre e hijo o entre padre e hija, de acuerdo a las convenciones de cada cultura (Ramos, 2016, p. 39). Las investigaciones en el Perú señalan que la paternidad, en los significados personales de los varones y en la percepción pública, contiene los valores positivos de la masculinidad, tales como responsabilidad, capacidad de dar y proveer, la protección, y nexo comunicativo entre la esfera doméstica y la pública. Es así que el reconocimiento social de los padres como figuras paternas responsables confiere un status especial. Fuller (2000a) comprueba en sus entrevistas a hombres de clase media en Lima, Iquitos y Cusco el alto grado de estimación que recibe la situación de paternidad (cuando esta es deseada y asumida) y las aspiraciones de ser padre y cabeza de familia en todos los participantes. Ilustrado en otro ámbito social —sectores populares limeños—, Santos (2002) identifica también la paternidad como hecho importante en la trayectoria vital de los hombres. Ella tiene el potencial de

alejar a jóvenes «esquineros» del mundo pandillero y establece una consideración especial entre pandilleros para intentar no lastimar a varones que sean padres.

Las investigaciones de Fuller (1997a, 1997b) se dedican principalmente a recoger y analizar los discursos de hombres con respecto a la paternidad, antes que sus prácticas, las que pueden o no mantener armonía con los significados subjetivos que ellos manifiestan. Para la autora, las representaciones sociales sobre la paternidad, a pesar de pretender rescatar los atributos masculinos positivos, reproducen las relaciones jerárquicas de género, raza y clase. Queda, finalmente, a la voluntad del progenitor reconocer social y legalmente a los hijos o hijas que engendre. En no pocos casos, un hijo fuera del lazo matrimonial nacido de una relación con una mujer de una clase social subordinada puede no ser reconocido y ser estigmatizado por este mismo hecho (Fuller, 1997a, p. 6). En ese sentido, también es posible encontrar en la práctica modelos de padres que no aceptan la responsabilidad parental o incluso padres ausentes. Muchos hombres manifiestan rechazo por los padres irresponsables que identifican como «lo que un hombre de bien no debe ser», pues anteponen las necesidades sexuales del macho para afirmar la virilidad y la potencia sexual sin asumir el compromiso público y doméstico de criar y proveer a sus hijos e hijas (Fuller, 2001b, p. 355).

En 1995, Sara-Lafosse retoma el tema en un ensayo dedicado a la situación de las familias peruanas con padre ausente. En él, reconoce el abandono paterno como problemática frecuente, sobre todo en familias en situación de pobreza, aunque no general en el país y define a la paternidad como un hecho cultural antes que como la constitución de una relación vinculante a derechos y deberes —como sí sucede con la maternidad—, lo cual facilita para el hombre la opción de desentenderse de los hijos e hijas no deseados —sin quedar exento del reclamo y el rechazo social—. En los hijos varones provenientes de familias abandonadas por el padre, la falta de una figura paterna se presenta como explicación a la sobreactuada masculinidad que ellos desarrollarían en forma compensatoria por la dificultosa socialización de los roles masculinos durante la infancia, lo que acercaría a estos jóvenes a conductas desviadas y delictivas en las que se expresa la masculinidad de forma violenta (Sara-Lafosse, 1995, p. 402).

La literatura sobre paternidades en el Perú coincide y reitera la importancia de la participación de los padres en la crianza de los hijos. Con

respecto a esto, a lo largo de las décadas y entre las convenciones de las diferentes clases sociales, es posible identificar ciertas diferencias y coincidencias en la forma en que se entiende la responsabilidad paterna. En la década de 1980, Sara-Lafosse (1984) identificó una marcada diferenciación de los roles sociales en sectores populares que adjudican la tarea de proveer económicamente exclusivamente al padre, mientras que la crianza, las tareas domésticas y las expresiones de afecto son asignadas a las mujeres. Las exigencias económicas que requieren la presencia del padre en el entorno laboral más que en el doméstico perpetúan la imagen del padre distante, pero del cual la familia depende, de acuerdo al modelo patriarcal. Este tipo de configuración familiar, el cual Liuba Kogan indica como más parecido a la estructura familiar de sectores altos de la ciudad de Lima que a la de sectores medios, permite muy poca flexibilización entre los roles de padres y madres, y hace difícil la construcción de una relación estrecha con el padre, sobre todo entre padre e hijo varón, al cual se socializa tomando precauciones para no feminizarlo (1998).

Las prácticas distantes o ausentes del padre no impiden la construcción de una imagen de figura paterna idealizada que sí muestra afecto y se encarga además de proveer un sustento económico, como advierte Carlos Cáceres en un estudio con entrevistas a varones peruanos de distintas ciudades del Perú de clases medias y populares. Los participantes de su investigación proponen un padre ideal que, aparte de cumplir con las obligaciones materiales, se comporta cariñoso, comprensivo, no violento, y dedica tiempo a conversar y conocer a sus hijos. Para el autor, es justamente el reconocimiento de las experiencias insatisfactorias propias lo que permite a los entrevistados identificar las conductas que rectificarían sus realidades paternas (Cáceres y otros, 2002, p. 51).

A diferencia de lo hallado por Kogan y Sara-Lafosse, Fuller, en los estudios con varones de la clase media urbana, distingue mayor apertura a los afectos y emociones en el rol paterno que traza hasta los años 1970, década en la que más mujeres acceden a ámbitos públicos como el trabajo y la educación superior, y algunas madres empiezan a trabajar fuera de casa (Fuller, 1997b, p. 92). Entre los hombres que Fuller entrevista, la paternidad evoca «los sentimientos más profundos del ser humano» y tanto hijos como hijas son entendidos como fruto del amor de la relación de pareja (1997b, p. 168). Aun así, la autora encuentra diferencias importantes que muestran cómo el género de hijos e hijas condiciona las formas en que se manifiesta

y direcciona el amor en la relación con la descendencia. Las hijas se llevan fácilmente los afectos del padre y se las asocia más con la casa —aunque se intenta mantener el discurso de igualdad y asegurar su continuación en el nivel de estudios superiores—; mientras que los hijos son vistos como la prolongación del nombre de familia y la huella del padre en el mundo, por lo cual se construye con ellos una relación de identificación personal. En ambos casos, sin embargo, el rol paterno en los varones de clase media contempla la transmisión de valores y conocimientos sobre la vida, además de la provisión económica (Fuller, 1997b, p. 167).

En 2005, Fuller publica un nuevo artículo en el que revisa los cambios y permanencias en las relaciones de género en el Perú y aborda los retos que ha supuesto para los hombres la redefinición de roles y atributos de los géneros. En el ámbito de la paternidad, confirma la mayor exigencia por parte de los hijos e hijas de relaciones y tratos más afectivos que sugieren investigaciones anteriores, como aquella de Carlos Cáceres. En adición a las ya existentes demandas económicas, las presiones de los nuevos requerimientos y el sentimiento de pérdida parcial de la autoridad aumentarían las frustraciones en muchos hombres por no cumplir a cabalidad el rol de padre ideal. A la luz de estas reflexiones, resulta indiscutible la importancia de continuar con la caracterización de las formas en las que se presenta la paternidad y el papel de la masculinidad en la construcción de la identidad de los padres en el país. Ello, tomando en cuenta los cambios institucionales y sociales del contexto nacional a los que se ve sujeta la condición de género de los hombres en el Perú.

Por último, la revisión de literatura advierte ciertas rutas de investigación menos exploradas en la presente temática. Las familias homoparentales compuestas por hombres y las familias encabezadas por padres solteros son, por ejemplo, algunos de los casos que pocas veces se mencionan en estudios y ensayos sobre paternidades y, sin embargo, constituyen experiencias e historias de vida importantes de conocer.

Prácticas estéticas, medios de comunicación y masculinidades

En los estudios sobre masculinidades en el Perú, diferentes autores y autoras han dedicado también reflexiones e investigaciones a explorar las representaciones de lo masculino en la literatura, el cine, la televisión y los medios de comunicación. En este caso, el ejercicio de analizar los productos

culturales y prácticas estéticas de cada época sirve como una guía para la lectura de los procesos que atraviesan las identidades masculinas, junto con la realidad social peruana.

En el campo de la literatura, se ha estudiado tanto la producción de autores icónicos de las letras peruanas como la de exponentes jóvenes que más tarde construirían carreras sólidas como escritores. En 1995, época en la que los estudios de familia expresan una gran preocupación por la «crisis de paternidades» y el abandono paterno en los sectores urbanos en condición de pobreza, Cecilia Rivera analiza el testimonio de vida del antropólogo y escritor José María Arguedas en un intento por ilustrar —mas no generalizar— la perspectiva de los niños frente a sus relaciones familiares, sobre todo de niños de quienes su padre se ha desentendido. Ello permite a la antropóloga preguntarse por las implicancias de un cambio en las consideraciones patriarcales que otorgan valor supremo a los padres como figura familiar y ven a los hijos abandonados por estos como desamparados por completo.

La obra de Arguedas ha sido analizada en otras ocasiones a la luz del retrato que hace del encuentro de las subjetividades masculinas con las experiencias sexuales. Tal es el caso de sus obras *Amor mundo* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, en las que Huaytán (2016) y Romero (2010) respectivamente, identifican la lucha de un personaje que representa una forma de masculinidad subalterna que termina fracasando en su intento por encontrar una masculinidad alternativa a la hegemónica. Las experiencias de ambos varones, según advierten los autores, inspiradas en los conflictos internos de Arguedas con el modelo de masculinidad patriarcal de la sociedad peruana, presentan también una disconformidad correspondiente a la identidad étnica.

González (2014), por su parte, analiza las relaciones entre las masculinidades, la raza y etnicidad y el medio rural en las representaciones narrativas de Antonio Gálvez Ronceros y Gregorio Martínez. Las obras de ambos marcan un hito en cuanto a la inclusión de personajes afrodescendientes en escritos de literatos afroperuanos. Gálvez Ronceros, mediante el retrato del «habla habitual» y de la vida cotidiana en Chincha, en *Monólogo desde las tinieblas* presenta los modos de ser y pensar de los hombres afrodescendientes, tal como la idea de la limitación corporal que supone la vejez para el hombre del campo (González, 2014, p. 128).

Por otra parte, una de las obras emblemáticas de Martínez, *Canto de sirena*, reconocida por sus representaciones de la picardía del varón afroperuano, recibe la crítica de Margarita Saona (2013). Para esta autora, dicha celebrada picardía, que corresponde a conductas y actitudes sexuales hipermasculinas, sería tan solo un intento por parte del personaje principal de afirmar la dimensión viril de su identidad masculina, mediante la consagración e imposición de formas de actuar egoístas y el ignorar la dimensión de la hombría. En su ensayo, Saona concluye que enaltecer las aventuras sexuales retratadas en la obra es incurrir en el entrampamiento de «la masculinidad negra en el goce criollo que no llega jamás a la satisfacción de un orden distinto» (2013, p. 114).

Otras investigaciones que analizan la obra de literatos peruanos se ocupan de las representaciones y prácticas de masculinidad en personajes jóvenes-adultos en el medio urbano. Una parte de ellas se dedica a obras que retratan la época de la violencia política durante las décadas de 1980 y 1990. En los escritos que no tratan explícita o principalmente este período, se distingue de igual manera la huella los años de violencia e incertidumbre, las brechas de desigualdad socioeconómica, y el caótico crecimiento urbano (en el caso de las ciudades costeñas), además de las condiciones de género y étnicas que marcan la vida de sus personajes.

Patricia Ruiz-Bravo (2000) analiza los libros *No se lo digas a nadie* de Jaime Bayly y *Al final de la calle*, de Óscar Malca. A través de ellos, reconoce la representación de diferentes tipologías de masculinidades. Por ejemplo, el macho, el monje célibe, el bisexual y el homosexual, que permiten ilustrar las fronteras del último límite de la masculinidad, según la propuesta del modelo hegemónico tradicional: la homosexualidad (Ruiz-Bravo, 2000, pp. 254-255). Adicionalmente, la comparación entre las novelas hace notar de manera especial la diferente realidad que viven los jóvenes blancos de las clases dominantes en la obra de Bayly: despreocupados, entregados a las diversiones que persiguen en su etapa de adolescencia y desarraigados de su país de origen; mientras los jóvenes personajes de Malca viven desalentados su transición a la adultez y afirman sus identidades masculinas en el contexto de frustración personal por no lograr su inserción en la sociedad. A pesar de tratarse de obras de ficción, el análisis de Ruiz-Bravo parece encontrar grandes similitudes con los procesos de construcción de las masculinidades de jóvenes peruanos documentados en varios de los trabajos etnográficos presentados anteriormente.

Erika Almenara (2018) se dedica a la descomposición de las masculinidades peruanas en la novela *Bioy* de Diego Trelles Paz, ambientada en un período de más de veinte años, entre 1986 y 2008. La historia, indica Almenara, permite recorrer el camino histórico del modelo de masculinidad moderno en el país, forjado durante las décadas de violencia, corrupción y violación de derechos humanos a manos de gobiernos neopopulistas y neoliberales y en general desde el Estado. En la misma línea, Saona (2008) publica un artículo exponiendo las relaciones entre el modelo de masculinidad hegemónica y la violencia política vivida durante las décadas de 1980 y 1990 a la luz del reporte de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, la exhibición fotográfica *Yuyanapaq* y la película *Días de Santiago* de 2004. A partir de su lectura y análisis, la autora propone hacer frente y cuestionar la autoridad patriarcal de los aparatos estatales que se sirven de las nociones hegemónicas de masculinidad para encubrir ante la población situaciones de desigualdad, injusticia y violación de derechos humanos (Saona, 2008, p. 169).

En esta misma línea, cabe mencionar el libro compilatorio de Denegri y Hibbett (2016), en el cual se analiza la violencia política a partir de testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. En esta compilación resalta el trabajo de Denegri dedicado a entender la violencia del «macho», posición basada en el discurso del honor masculino que sostiene dicha figura (Denegri & Hibbett, 2016, p. 67). Luego, Denegri y Esparza (2019) analizarán el tema de la violencia sexual en el testimonio y la literatura de ficción en el Perú.

En relación al cine, otros autores han explorado la representación de historias de hombres, en su mayoría jóvenes, en el contexto del posconflicto armado. Las historias revisadas suelen mostrar a personajes masculinos envueltos en tensiones y en búsqueda de la consolidación de su identidad personal, lo que se analiza tomando en cuenta las diferencias en las realidades sociales que experimentan los varones peruanos con respecto a su posición socioeconómica y procedencia familiar. Al respecto, Kogan y Villa (2015) se interesan por la relación de estos hombres con sus padres, que representan a la vez referentes de masculinidad vinculados al modelo hegemónico tradicional, en las películas *Dioses* y, nuevamente, *Días de Santiago*, de Josué Méndez. Asimismo, Kogan, Pérez y Villa (2017), en su compilatorio *El Perú desde el cine*, incluyen artículos como el de Bird y Sánchez (2017, pp 39-63) que de manera tangencial abordan

las masculinidades en cintas como, por ejemplo, *La boca del lobo* y *Días de Santiago*.

En años más recientes, los estudios sobre las representaciones de la masculinidad en la televisión se han dirigido a reconocer las características de los personajes masculinos y sus relaciones con los femeninos. Dettleff (2015) identifica en un estudio de caso sobre una telenovela peruana a personajes masculinos alejados del modelo patriarcal. Ello, a partir de la crisis de este y los cambios sociales en los últimos años, que habrían propiciado mayor igualdad de condiciones entre hombres y mujeres en el mercado laboral y económico. Aquellos hombres que buscan regresar a su posición dominante se verían condenados a fallar y a ser castigados por ello, con lo que perderían, por ejemplo, la relación con su pareja.

A partir de estos cambios representados en los medios de comunicación masivos, cabe seguir preguntándonos por los caminos a seguir de las relaciones de género en transformación, así como del lugar y la configuración de las identidades masculinas. Si bien se identifica cierta renovación de los sentidos sociales en torno a las relaciones de género en algunos productos culturales, la redefinición de la posición de los varones en la sociedad puede despertar sentidos de pérdida de poder, frustraciones e intentos de aferramiento a este. Roland Álvarez (2004), por ejemplo, observa los sentidos de la masculinidad hegemónica —especialmente la dominación sexual y social sobre la mujer, y su desvaloración—, sentidos que son reafirmados mediante el recurso de la risa en caricaturas de humor de diarios de gran circulación nacional. Lejos de entender las ilustraciones como meras expresiones o representaciones, Álvarez propone ver en ellas procesos de reproducción y retroalimentación que fabrican los significados sociales de la masculinidad y la virilidad en el Perú (2004, p. 272; 2005).

Sobre los artículos de este libro

En este libro recopilamos ocho artículos provenientes de tesis elaboradas en varios departamentos de la PUCP. La mayoría son tesis elaboradas para la Maestría de Estudios de Género; sin embargo, se trata también de tesis de la Maestría de Piscología Comunitaria y de los Departamentos de Humanidades y Ciencias Sociales. Todas ellas inciden en analizar la producción de las masculinidades desde ámbitos específicos, como la violencia,

la organización social, la etnicidad, el deporte, los procesos identitarios de hombres gais y las transmasculinidades.

En el eje de violencia y masculinidades, tenemos dos artículos que analizan a hombres que han ejercido o ejercen algún tipo de violencia, sea desde las posibilidades de cambio o desde la interseccionalidad. El primero, escrito por Igor Valverde, estudia cómo un grupo de hombres agresores que egresaron del programa reeducativo que brinda el Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar (CAI; del Programa Aurora del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, MIMP, de Lima), reconstruyeron su masculinidad luego de participar en dicho programa. Valverde reflexiona sobre los límites de asociar de manera absoluta la violencia con la masculinidad, a pesar de reconocer que dicha relación sigue siendo un recurso para afirmar, sostener y recuperar el estatus masculino mediante el análisis de los testimonios de los hombres que han sido parte de este proceso reeducativo en el CAI. Las posibilidades de desplazamiento de la relación entre violencia y masculinidad son exploradas a través de tres ámbitos de esta: a) la violencia hacia la pareja; b) la performatividad masculina; y c) la gestión de emociones. Los resultados dan cuenta de la forma como estos hombres reducen su ejercicio de violencia, aunque procuran retener —real o imaginariamente— el poder; asimismo, aprenden a performar su masculinidad desde los afectos y el involucramiento en lo doméstico, y a gestionar sus emociones al hacerse cargo de ellas y evitar la extroyección hostil.

El segundo artículo sobre este tema, escrito por Lizeth Vergaray, problematiza la misma relación entre violencia y masculinidad al tomar en cuenta el papel que cumplen en ello otros ámbitos de análisis, como la clase social y la etnicidad. Este trabajo indaga sobre los conocimientos, los aprendizajes, las formas de socialización y las prácticas de un grupo de hombres mineros o exmineros de la zona de La Pampa en Madre de Dios (zona de minería ilegal de oro). La autora enfatiza que estos hombres «consumen cuerpos de mujeres como mercancía sexual y donde se incluye a mujeres víctimas de trata y explotación sexual». A lo largo del artículo, se desarrolla un análisis en torno al ejercicio de la sexualidad masculina que se vincula tanto con la vulnerabilidad social y laboral de estos hombres como con sus imaginarios en torno a la familia. Tras el contraste de la información, Vergaray intenta discutir los elementos brindados a través del término «masculinidad subordinada hegemónica».

En esta misma línea que interroga la conjunción de violencia y masculinidades tanto en el orden de lo personal como de lo social, encontramos un trabajo que problematiza la posibilidad y la capacidad por parte de los hombres de construir agencia social para enfrentar el patriarcado. Jaikel Rodríguez nos plantea una reflexión en torno a las transformaciones de los hombres involucrados en el activismo antipatriarcal a partir de la experiencia de la Red Peruana de Masculinidades (RPMasc) y el proceso de investigación-acción participativa (IAP) que se realizó entre los años 2016 y 2018. Para abordar el asunto, considera tres ámbitos: el personal, el colectivo y el social o de cambio estructural. Según el autor, en la dimensión personal se aborda las experiencias emocionales que surgen en el proceso de cambio y cómo ello está vinculado al necesario ejercicio de responsabilización sobre las violencias y las posiciones de poder del cual parten. Luego, piensa cómo dichos procesos personales están anclados en lo referente a lo organizativo y al acompañamiento colectivo, desde donde se busca transformar las relaciones de subordinación, jerarquías y de violencias cotidianas. A partir de ello, se plantea que el cambio estructural y social solo puede ser entendido desde una aproximación al quehacer activista múltiple, diverso y cotidiano para contribuir, por un lado, a construir otras lógicas organizativas en diálogo con otros movimientos sociales y, por otro, a pensar el cambio social en clave despatriarcalizada, pero también anticapitalista y anticolonial.

Como hemos visto, hay un interés en estos artículos por pensar las masculinidades desde un quehacer interseccional, donde la identidad masculina no solo se explica por registros ya establecidos en el debate académico —como la virilidad o la masculinidad hegemónica—, sino también por otras dimensiones. Un ejemplo de ello es el artículo elaborado por Iván Ormachea, el cual se analiza dos videos en los que se aprecia la interacción entre dos decisores estatales —Gregorio Santos, como presidente del Gobierno Regional de Cajamarca, y Óscar Valdés, en su calidad de presidente del Consejo de Ministros del Gobierno Nacional—, quienes se reúnen en una mesa de diálogo para buscar una solución al conflicto socioambiental por el proyecto minero Conga, en Cajamarca, el 19 de diciembre de 2011. El autor toma como ejes de análisis el campo de las masculinidades, el discurso y el diálogo genuino —que implica escucha profunda, empatía y actitud hacia el cambio—, y concluye que estos dos actores protagónicos reproducen órdenes de género e identidades masculinas diferentes, los cuales fueron influidos por la política neoliberal del

gobierno nacional, el cual promueve la explotación de los recursos naturales, y contribuyeron a la colisión de los dos protagonistas en este (des) encuentro. De esta manera, Ormachea muestra cómo en la producción de ambas masculinidades se evidencia la influencia de otros ejes, como los ejes históricos de jerarquización y dominación, inherentes a la masculinidad hegemónica que incidieron en la interacción y en el desenlace del conflicto.

Otra manera de reflexionar en torno a los límites de la masculinidad hegemónica es pensar en la producción de las continuidades y cambios en torno a las representaciones sociales del fútbol, entendido este como «tecnología de género». En este quinto artículo, a partir de las preguntas: ¿Cómo se fortalece la masculinidad de los integrantes de la organización de exalumnos de la promoción 1993 del Colegio Nuestra Señora de la Merced en Ate Vitarte? ¿Cuáles son las representaciones de género que ellos producen para legitimar la masculinidad hegemónica?, ¿Cuál es el papel del fútbol como tecnología de género para representar la masculinidad?, Raúl Rosales analiza las representaciones de género relacionadas con el fútbol enunciados por los integrantes de la organización de ex alumnos de la promoción 1993 del Colegio Nuestra Señora de La Merced en Ate Vitarte, Lima. Desde un enfoque cualitativo, se realizaron un conjunto de entrevistas semiestructuradas para registrar y organizar la información sobre las representaciones de género con base en tres temáticas: a) fútbol masculino; b) fútbol femenino; y c) fútbol gay.

En el último bloque de este libro, he reunido tres artículos dedicados a explorar diversos aspectos de la construcción de masculinidades gais y masculinidades trans en el medio urbano. El de Renato López estudia la construcción de representaciones en torno a hombres homosexuales venezolanos elaboradas por usuarios peruanos de la aplicación móvil Grindr en Lima mediante un conjunto de estrategias discursivas. Para ello, el autor reconoce dos tipos de participantes: el sujeto deseante y el sujeto deseado. El primero es el usuario productor de los discursos a examinar, mientras que el segundo es el sujeto imaginado y caracterizado por aquellos discursos. El análisis se basa en el contraste entre un corpus de 113 perfiles de usuarios que pertenecen a diferentes niveles socioeconómicos y las narrativas recogidas en un grupo focal con jóvenes homosexuales universitarios limeños. El autor despliega su lectura a partir del análisis de las tácticas de la intersubjetividad que integran el estudio de la transitividad, la modalidad y la representación de los actores sociales. De esta manera, llega a la

conclusión de que los usuarios construyen discursivamente la identidad de los venezolanos homosexuales desde la hipersexualización y la inferiorización, y la enmarcan dentro de una masculinidad marginal, al considerar la pobreza económica y moral como un factor que justifica la exclusión de los migrantes venezolanos.

El siguiente artículo, escrito por Adriana Gallegos, presenta un estudio sobre los significados asignados al cuerpo y las resignificaciones en el proceso de transición y construcción de la identidad de género en un grupo de personas transmasculinas en Lima. Para hacerlo, se utilizó un enfoque cualitativo que integra tanto entrevistas semiestructuradas como mapas corporales. Según la autora, por un lado, las entrevistas buscaron conocer a profundidad las ideas, emociones y experiencias en torno al cuerpo. Y, por otro lado, los mapas corporales trataron de ahondar en la subjetividad de las vivencias corporales a través de una técnica que permite textualizar «lenguajes semiótico-materiales encarnados», usualmente invisibilizados por otras herramientas de investigación. Ya que los estudios de género han abordado el análisis de las masculinidades, generalmente a partir de la experiencia de hombres cisgénero, este estudio nos invita a pensar la experiencia corporal de las masculinidades fuera del cuerpo de «los hombres». De esta manera, la percepción de los cambios corporales en el desarrollo, las terapias de reemplazo hormonal (TRH), las intervenciones quirúrgicas, las modificaciones corporales, la performance sexual y la reconciliación con el propio cuerpo son parte de los tránsitos corporales y la resignificación de los cuerpos transmasculinos. El cuerpo categorizado como femenino al nacer es en este caso el escenario desde donde la masculinidad se performa y construye como identidad de género, tanto desde sus acciones como desde la subjetividad de la «piel».

Finalmente, el último artículo, escrito por Alithu Bazan y Santiago Balvin, es presentado como un espacio reflexivo entre el activismo y la academia que piensa las masculinidades a partir de las vivencias de un grupo que históricamente ha construido sus cuerpos, comportamientos, pensamientos, emociones y deseos desafiando los procesos lineales y prescriptivos que suponen los modelos más tradicionales de masculinidad. En esa ruta, este trabajo dialoga con las vivencias de cuatro activistas transmasculinos de Lima, Arequipa y Trujillo. Según les autores, en primer lugar, se hace énfasis en las experiencias durante la niñez y la adolescencia, la convivencia con el núcleo familiar y la constante imposición de la socialización

femenina. En segundo lugar, se explora cómo habitan su transmasculinidad a partir del reconocimiento de una vulnerabilidad latente que se expresa en términos de miedo, fragilidad e inseguridad, entre otros. Así, estos diálogos revelan las imposiciones, negociaciones y transformaciones del rol que les atribuye un orden (cis)heteronormativo en su día a día a través del concepto de masculinidades género-sensibles. Por último, se explora las dinámicas en los espacios colectivos, los cuales les proveen ciertos elementos que facilitan cuestionar y constituir prácticas género-sensibles a través de la exploración y reconciliación con la feminidad, la concepción no binaria del género y el cuestionamiento de las creencias que sustentan la masculinidad hegemónica.

Agradecimientos

La publicación de este libro se basa en el esfuerzo colectivo de diversas personas cuyo apoyo ha sido fundamental. Por ello, quiero detenerme un instante para reconocer y agradecer la experiencia y el trabajo de cada una de ellas que estuvo involucrada en este proceso creativo. En primer lugar, agradezco a Fanni Muñoz, anterior directora de la Maestría de Estudios de Género de la PUCP, por acoger este proyecto; y también a Juan Carlos Callirgos, su actual director, quien mantuvo el apoyo a este trabajo. Un agradecimiento especial se dirige a las personas que escribieron los artículos y que confiaron en este proyecto editorial, sin cuya contribución no sería posible haber reunido estos análisis y reflexiones sobre masculinidades. También quisiera agradecer el trabajo de Alithu Bazan, quien estuvo a cargo de la revisión bibliográfica para la redacción del prólogo; su trabajo fue valioso para ordenar las rutas de las investigaciones en torno a las masculinidades. Además gracias a Eleana Llosa, quien estuvo a cargo de la primera corrección de estilo del texto. También agradezco a cada una de las personas que integraron el primer grupo de revisores de pares. Muchas gracias por su invaluable apoyo a Roland Álvarez, Angélica Motta, Mirko Solari, Fernando Urrea-Giraldo, Francisco Farías, Fernando Herraíz y Jaime Alonso Caravaca-Morera, quienes han sido parte importante de este esfuerzo. Finalmente, gracias al Departamento de Ciencias Sociales, a CISEPA y a Terre des Hommes Suisse, cuyas contribuciones han permitido la edición de este proyecto editorial.

Referencias

Alcalde, M. (2018). Heteronormativity, homophobia, and home. En *Peruvian lives across borders: Power, exclusion, and home* (pp. 118-141). University of Illinois Press.

Ale, I. (2017). «Masculinidad e identidades simbólicas en adolescentes trabajadores» (tesis de maestría). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/11548/Ale_si.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Alegre, M. (2012). Androginopolis: «Dissident masculinities and the creation of republican Peru (Lima, 1790-1850)» (disertación doctoral). Stony Brook University. http://gradworks.umi.com/35/16/3516768.html

Alegre, M. (2019). «Hombres de temperamento delicado»: determinismo climático, moda masculina y cuidados maternos en la prensa ilustrada. En M. Alegre & Claudia Rosas (Eds.), *Historia de las mujeres y de género*. (pp. 229-250). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Almenara, Erika (2018). Descomposición de la masculinidad peruana en Bioy de Diego Trelles Paz. *Revista Iberoamericana*, *84*(262), 153-166.

Álvarez, Roland (2004). Las ilustraciones de humor y la masculinidad hegemónica y tradicional: permanencias en la significación y representación de la virilidad. *Investigaciones Sociales*, *8*(13), 253-274.

Álvarez, Roland (2005). La masculinidad figurada. La representación del significado social de la virilidad en las ilustraciones de humor de la prensa limeña. Lima: UNMSM.

Álvarez, Roland (2019). (Re)construyendo el pasado y el presente: un debate sobre las posibilidades analíticas y metodológicas para la reflexión sobre la sexualidad masculina en el norte del Perú. *Investigaciones Sociales*, *22*(42), 205-222. https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/17489

Anderson, Jeanine (1985). Los sistemas de género y el desarrollo de la selva. *Shupihui*, *85-X*(35-36), 335-345.

Arredondo, Alonso (2020). «Construcción de las masculinidades en hombres gais que usan Grindr» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barrig, Maruja (1981a). *Convivir, la pareja en la pobreza*. Lima: Mosca Azul.

Barrig, Maruja (1981b). Pitucas y marocas en la narrativa peruana. *Hueso Húmero*, (9), 73-89.

Bird, Matthew & Sánchez Ángeles (2017) Engañar o ser engañado: representación de la pérdida de confianza en el cine peruano. En Kogan, Liuba, Guadalupe Pérez & Julio Villa (Eds.) *El Perú desde el cine: plano contra plano*. (pp. 39-63). Lima: Universidad del Pacífico.

Cáceres, Carlos (1995). Bisexualidades masculinas en la Lima de los noventa: consideraciones de salud sexual. En *El amor y sus especies* (pp. 39-57). Lima: PUCP.

Cáceres, Carlos (1998). Jóvenes varones de Lima: dilemas y estrategias en salud sexual. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.). *Masculinidades y equidad de género en América Latina* (pp.158-174). Santiago: Flacso Chile.

Cáceres, Carlos (2001). El margen tiene varios lados: la diversidad del homoerotismo masculino en Lima. En Jorge Bracamonte (Ed.), *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 165-191). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Cáceres, Carlos & Ana María Rosasco (2000). Secreto a voces. Homoerotismo masculino en Lima: culturas, identidades y salud sexual. Lima: UPCH y Redes Jóvenes.

Cáceres, Carlos, Ximena Salazar, Ana María Rosasco & Percy Fernández (2002). *Ser hombre en el Perú hoy*. Lima: Redes Jóvenes. http://www.iessdeh.org/usuario/ftp/SERHOMBREENELPERUDEHOY.pdf

Callirgos, Juan Carlos (1996a). *Sobre héroes y batallas*. Lima: Escuela Para el Desarrollo y Demus.

Callirgos, Juan Carlos (1996b). Soldados desconocidos: notas sobre el machismo latinoamericano. En *Márgenes: encuentro y debate*, (15), pp. 11-22.

Callirgos, Juan Carlos (1997). La escuela y la identidad masculina: convirtiéndonos en machos a la fuerza. En *Aproximaciones a la masculinidad* (pp. 43-56). Lima: PUCP-Facultad de Ciencias Sociales.

Clark, Jesse, Javier Salvatierra, Eddy Segura, Ximena Salazar, Kelila Konda, Amaya Pérez-Brumer, Eric Hall, Jeffrey Klausner, Carlos Cáceres & Thomas Coates (2013). Moderno love: Sexual role-based identities and HIV/STI prevention among men who have sex with men in Lima, Peru. *AIDS Behav*, (17), 1313-1328. https://dx.doi.org/10.1007%2Fs10461-012-0210-5. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2021.

Csordas, Thomas (2011). Modos somáticos de atención. En Silvia Citro (Coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Buenos Aires: Biblos. https://www.academia.edu/15289066/Somatic_Modes_of_Attention_Spanish_

De Assis, Danilo (2016). «Ciencia en práctica. La emancipación desde las mujeres indígenas» (tesis de doctorado). México, Universidad Nacional Autónoma de México. http://132.248.9.195/ptd2016/mayo/0744547/Index.html

De Assis, Danilo (2018). Tres momentos de la política masculinizante en el patrón de poder colonial/capitalista. *Pluriversidad*, (77), 77-93. https://revistas.urp.edu.pe/index.php/pluriversidad/article/view/1671/1528

Del Castillo, Daniel (2001). Los fantasmas de la masculinidad. En Santiago López Maguiña (Ed.), *Estudios culturales* (pp. 253-264). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Denegri, Francesca & Cecilia Esparza (2019). Amores que matan: la violencia sexual en el testimonio y la literatura de ficción en el Perú. En Fanni Muñoz, Cecilia Esparza & Martín Jaime (Eds.), *Trayectorias de los estudios de género: balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP* (pp. 177-193). Lima: PUCP.

Denegri, Francesca & Alexandra Hibbett (2016). Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000). Lima: PUCP.

Dettleff, James (2015). Fragilidad masculina en la ficción televisiva peruana: el caso de la reina de las carretillas. Cuadernos.info, (37), 49-62. http://dx.doi.org/10.7764/cdi.37.815

Díaz, Alonso & Aarón Núñez (2015). Masculinidades en el aula. Análisis de las interacciones de los alumnos en un aula mixta a la luz de representaciones de masculinidad. Programa de Apoyo a la Iniciación en la Investigación, PAIN 2014. Lima: PUCP.

Fernández, Johana (2016). «Habla como hombre»: el papel docente en la construcción de masculinidad en la escuela. *La Colmena*, (9), 8-19. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lacolmena/article/view/19028. Fecha de consulta: 10 de febrero de 2021.

Fernández-Dávila, Percy, Ximena Salazar, Carlos Cáceres, André Maiorana, Susan Kegels, Thomas Coates & Josefa Martínez (2008). Compensated sex and sexual risk: Sexual, social and economic interactions between homosexually- and heterosexually-identified men of low income in two cities of Peru. *Sexualities*, *11*(3), 352-374.

Flores, Marieliv (2019). Género y espacio público: el acoso sexual callejero como muestra de hombría. En Wilson Hernández (Ed.), *Violencias contra las mujeres. La necesidad de un doble plural* (pp. 183-210). Lima: Grade.

Fuller, Norma (1996). Los estudios sobre masculinidad en el Perú. En Patricia Ruiz-Bravo (Ed.), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (pp. 39-56). Lima: PUCP.

Fuller, Norma (1997a). Fronteras y retos: varones de clase media del Perú. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 2-15). Santiago de Chile: Flacso.

Fuller, Norma (1997b). *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Fuller, Norma (2000a). Significados y prácticas de paternidad entre varones urbanos del Perú. En Norma Fuller (Ed.), En *Paternidades en América Latina* (pp. 35-90). Lima: PUCP.

Fuller, Norma (2000b). Work and masculinity among Peruvian urban men. *The European Journal of Development Research*, *12*(2), 93-114. https://doi.org/10.1080/09578810008426767. Fecha de consulta: 10 de febrero de 2021.

Fuller, Norma (2001a). Masculinidades: cambios y permanencias: varones de Cuzco, Iquitos y Lima. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Fuller, Norma (2001b). No uno sino muchos rostros: identidad masculina en el Perú urbano. En Mara Viveros, José Olavarría & Norma Fuller (Eds.), *Hombres e identidades de género: investigaciones desde América Latina* (pp. 265-370). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fuller, Norma (2003). Adolescencia y riesgo. Contribuciones desde la antropología y los estudios de género. En José Olavarría (Ed.), *Varones adolescentes: género, identidades y sexualidades en América Latina* (pp. 71-84). Santiago: Flasco Chile.

Fuller, Norma (2004). *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, Clacso y British Council.

Fuller, Norma (2005). Cambios y permanencias en las relaciones de género en el Perú. En Teresa Valdés & Ximena Valdés (Eds.), *Familia y vida privada. ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?* (pp. 107-129). Santiago de Chile: Flacso.

Fuller, Norma (2007). ¿Los estudios de género en el ámbito sudamericano? En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Antropología.* Quito: Abya Yala.

Fuller, Norma (2008). La perspectiva de género en la criminología: una relación prolífica. *Tabula Rasa*, (8), 97-110.

Fuller, Norma (2018). Difícil ser hombre: nuevas masculinidades latinoamericanas. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Galdo; Diego (2021) Lima: City of Maricones. Understanding the Meanings of Maricones' Sexual Behaviors in Lima, Peru from an Intersectional Perspective (1950s-1970s). (tesis de Bachillerato) Amsterdam: Universiteit von Amsterdam

Gallegos, Adriana (2014). «Características de la identidad de género en un grupo de "mujeres masculinas" recluidas en un establecimiento penitenciario (E. P.) de Lima (tesis de licenciatura). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

García, Ruth (2017). «Violación y masculinidad: representaciones de lo masculino en varones recluidos por ejercer violencia sexual en el establecimiento penitenciario de Cañete» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. http://hdl.handle.net/20.500.12404/8920

García, Ruth (2019). La masculinidad en varones privados de su libertad por violación sexual. En Fanni Muñoz, Cecilia Esparza & Martín Jaime (Eds.), *Trayectorias de los estudios de género. Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP* (pp. 127-135). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

González, Antonio (2014). Antonio Gálvez Ronceros y su obra narrativa. En Eduardo Huárag (Comp.), *Los afrodescendientes en el Perú republicano*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

Guzmán, Virginia & Patricia Portocarrero (1992). *Construyendo diferencias*. Lima: Flora Tristán.

Huaytán, Eduardo (2016). «Temprano hay que ser hombre». Masculinidades, educación sexual y confesión en *Amor mundo* de José María Arguedas. *Letras*, *87*(125), 33-50.

Huerta-Mercado (2015). Paladines y villanos: corporalidad, identidades, risas y llantos en la lucha libre de espectáculo En Liuba Kogan (Ed.), *Belleza, musculatura y dolor. Etnografías de cuerpos en Lima* (pp. 49-88). Lima: Universidad del Pacifico.

Jaime, Martín (2013). Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública. Demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Buenos Aires: Clacso.

Jiménez, Óscar (1996). Entre patas y paltas: parejas sexuales, riesgos sexuales y riesgos personales entre jóvenes varones de Barrios Altos. En María Del Carmen Menéndez Arana, Marisol Cordero Frisancho & Oscar Jiménez Ugarte (Eds.), *Más allá de la intimidad. Cinco estudios en sexualidad, salud sexual y reproductiva* (pp. 15-52). Lima: PUCP y Fundación Ford.

Kogan, Liuba (1992). «Masculinidad/femineidad: estereotipos de género en el sector socioeconómico alto de Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kogan, Liuba (1993). Género-cuerpo-sexo. Apuntes para una sociología del cuerpo. *Debates en Sociología*, (18), 35-57.

Kogan, Liuba (1998). Relaciones de género en las familias de sectores altos de Lima. *Debates en Sociología*, (23-24), 191-208.

Kogan, Liuba (2008). Estudios sobre sexo/género y cuerpo en el Perú. *Espacio Abierto*, *17*(2), 285-299.

Kogan, Liuba (2009). Regias y conservadores. Mujeres y hombres de clase alta en la Lima de los noventa. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Kogan, Liuba (2011). Jóvenes y viejos: ¿el cuerpo como locus de identidad? *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, *3*(5), 15-24.

Kogan, Liuba (2015). Belleza, musculatura y dolor. Etnografías de cuerpos en Lima. Lima: Universidad del Pacífico.

Kogan, Liuba, Guadalupe Pérez & Julio Villa (Eds.) (2017). *El Perú desde el cine: plano contra plano*. Lima: Universidad del Pacífico.

Kogan, Liuba & Alicia Pinzás (1998). Representaciones corporales en jóvenes de clase media. *Plural*, (6-7), 11-21.

Kogan, Liuba & Julio Villa (2015). Negociando la masculinidad, la raza y la clase social: una perspectiva interseccional en dos películas de Josué Méndez. *Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, (15), 1-20.

León, Rafo & Marga Stahr (1995). *Yo actuaba solamente como varón…* Lima: Demus.

Li, Dina & Flor Suárez (1987). Los varones frente a la planificación familiar: opiniones y actitudes. Lima: Ms.

Loayza, Jerjes (2015). Transiciones clandestinas y violencia juvenil. Un estudio de las pandillas en la Comunidad Autogestionaria de Huaycán. En Secretaria Nacional de la Juventud, *Subjetividades diversas: análisis de la situación*

política, social y económica de las juventudes peruanas (pp. 117-136). Lima: Secretaría Nacional de Juventud.

MacEwen Scott, Alison (1990). Patterns of patriarchy in the peruvian working class. En Sharon Stichter & Jane L. Parpart (Eds.), *Women, employment and the family in the international division of labor* (pp. 198-220). Londres: Macmillan International Political Economy Series. https://doi.org/10.1007/978-1-349-20514-1_8

Magliano, María José (2015). Varones peruanos en Argentina y trayectorias laborales en costura. Masculinidades, roles de género y organización del trabajo en contextos migratorios. *Universitas Humanistica*, (81), 331-356.

Massa, Gian Luiggi (2009). «El ritual del fútbol como medio de construcción de identidades masculinas en jóvenes de una comunidad nativa machiguenga» (tesis de licenciatura). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. https://monoskop.org/images/b/b4/Mauss_Marcel_Sociologia_y_antropologia.pdf

Mejía, Julio (2005). Medios de comunicación y violencia. Los jóvenes pandilleros de Lima. *Espacio Abierto*, *14*(3), 389-404.

Motta, Angélica (2001). Entre lo tradicional y lo moderno: la construcción de identidades homosexuales en Lima. En Jorge Bracamonte (Ed.), *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 143-164). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Motta, Angélica (2004). «El "ambiente": jóvenes homosexuales construyendo identidades en Lima» (tesis de licenciatura). Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Neira, Eloy & Patricia Ruiz-Bravo (2001). Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano. En Santiago López Maguiña (Ed.), *Estudios culturales: discursos, poderes y pulsiones* (pp. 211-232). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Nureña, César (2009). Una introducción a los estudios sobre masculinidades: recorridos históricos y teóricos de la investigación social sobre los hombres. Lima: UNMSM. https://www.researchgate.net/publication/258211717_Una_introduccion_a_los_estudios_sobre_masculinidades_recorridos_historicos_y_teoricos_de_la_investigacion_social_sobre_los_hombres/link/54e8cc360cf2f7aa4d52bae2/download. Fecha de consulta: 26 de mayo de 2021.

Nureña, César (2018). Agresores sexuales: antecedentes y trayectorias sexuales de adultos mayores recluidos por delitos sexuales. Lima: Minjus.

Nureña, César, Mario Zúñiga, José Zunt, Carolina Mejía, Silvia Montano & Jorge L. Sánchez (2011). Diversity of commercial sex among men and male-born trans people in three Peruvian cities. *Culture, Health & Sexuality*, *13*(10). 1207-1221. http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2011.609908. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2021.

Palomino, Nancy, Miguel Ramos, Rocío Valverde & Ernesto Vásquez (2003). *Entre el placer y la obligación. Derechos sexuales y derechos reproductivos de mujeres y varones en Huamanga y Lima*. Lima: UPCH, Population Concern, DFID y UE.

Panfichi, Aldo (1999). Representación y violencia en el fútbol peruano: barras bravas. *Contratexto*, (12), 151-161.

Pimentel, Carmen (1988). *Familia y violencia en la barriada*. Lima: Tipacom Talleres Infantiles Proyectados a la Comunidad.

Ponce, Ana & Liliana La Rosa (1995). *Nuestra sexualidad: mis abuelos, mis padres y yo*. Lima: PUCP.

Raguz, María (1995a). Aportes de género a la salud sexual y reproductiva. *Revista de psicología*, *XIII*(1), 17-35.

Raguz, María (1995b). Construcciones sociales y psicológicas de mujer, hombre, feminidad. Masculinidad y género en diversos grupos poblacionales. Lima: PUCP y Fundación Ford.

Raguz, María (2000). Salud sexual y reproductiva y el desarrollo de las mujeres: el rol de los hombres. *Revista de Psicología de la PUCP*, *18*(1), 107-150.

Ramos, Miguel (2001). La paternidad y el mundo de los afectos. *Revista FEM*, *25*(219). http://www.ugellaconvencion.gob.pe/document2017/MATERIALES-INTERVENCION-MIMP-MINEDU%202017/Documentos%20tecnicos%20-%20normativos/Masculinidades/PATERNIDAD_AFECTOS.pdf

Ramos, Miguel (2006). Masculinidades y violencia conyugal: experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco. Lima: Faspa y UPCH.

Ramos, Miguel (2008). Masculinidad y reproducción en comunidades indígenas peruanas. En Laura Rodríguez (Comp.), *Población y salud sexual y reproductiva en América Latina* (pp. 435-454). Río de Janeiro: ALAP. https://diassere.org.pe/wp-content/uploads/2019/06/MASCULINIDAD-Y-REPRODUCCION-EN-COMUNIDADES-INDIGENAS-PERUANAS-MRAMOS1.pdf. Fecha de consulta: 10 de febrero de 2021.

Ramos, Miguel (2016). *Ser papá en el Perú. Estado del arte de los estudios sobre las paternidades en el Perú*. Lima: Plataforma de Paternidades Perú. http://diassere.org.pe/wp-content/uploads/2019/06/SER-PAPA-EN-EL-EL-PERU-Estado-del-arte-de-los-estudios-sobre-paternidades-en-el-Peru.pdf

Ramos, Miguel & Nancy Palomino (2018). Detrás de la máscara. Varones y violencia sexual en la vida cotidiana. Lima: UPCH.

Rivera, Cecilia (1995). La familia: la perspectiva de los niños. Un intento de interpretar las ausencias del padre en la infancia de José María Arguedas. En Gonzalo Portocarrero & Marcel Valcárcel (Eds.), *El Per*ú *frente al siglo XXI* (pp. 417-433). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Rodríguez, Jaikel (2014). «Emociones y procesos de cambio en hombres que participan en un programa reeducativo para agresores en Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/3853

Rodríguez Rabanal, César (1989). *Las cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*. Caracas: Nueva Sociedad.

Rodríguez Rabanal, César & Alejandro Ferreyros (1984). Algunas consideraciones sobre la familia en los pueblos jóvenes. *Revista de la Universidad Católica*, (15-16), 39-54.

Romero, César (2010). «"Un sexo desconocido confunde a esos". Masculinidades y conflicto social en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas» (tesis de licenciatura). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. http://hdl.handle.net/20.500.12404/466

Rondán, Luis (2015). ¿Construyendo una masculinidad «alternativa» desde la escuela peruana? Una aproximación a la socialización masculina del joven en un colegio limeño de orientación alternativa. *Debates en Sociología*, (41),103-131. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/14627. Fecha de consulta: 10 de febrero de 2021.

Ruiz-Bravo, Patricia (1988). Silencios y maltratos: mujer y violencia doméstica. *Debates en Sociología*, (12-14), 29-46.

Ruiz-Bravo, Patricia (1995). Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones, desencuentros y esperanzas. En Gonzalo Portocarrero & Marcel Valcárcel (Eds.), *El Perú frente al siglo XXI* (pp. 441-468). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Ruiz-Bravo, Patricia (1996). Detrás de la puerta, Hombres y mujeres en el Perú de hoy. Lima: PUCP.

Ruiz-Bravo, Patricia (2000). Desde el margen. Representaciones de la masculinidad en la narrativa joven en el Perú. *La Ventana*, (12), 244-271.

Salazar, Ximena & Alfonso Silva-Santisteban (2018). *Existimos: vivencias, experiencias y necesidades sociales de los hombres trans en Lima. Un estudio exploratorio*. Lima: UPCH-Centro de Investigación Interdisciplinaria en Sexualidad, Sida y Sociedad.

Santos, Martín (1995). «Diario de un pandillero: algunas reflexiones sociológicas». En: *Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura* (pp. 71-105). Lima: PUCP.

Santos, Martín (1998). Emociones, desempeños morales contextuales, conflicto social y relaciones de poder en redes de esquineros trajinantes de un barrio popular de Lima. En Maruja Martínez y Federico Tong (Eds.), *Nacidos para ser salvajes: identidad y violencia juvenil en los 90* (pp. 15-72). Lima: Sur y Ceapaz.

Santos, Martín (2002). *La vergüenza de los pandilleros*. Lima: Ceapaz.

Saona, Margarita (2008). Cuando la guerra sigue por dentro: posmemoria y masculinidad entre *Yuyanapaq* y *Días de Santiago*. *Inti, Revista de Literatura Hispánica*, (67-68), 157-172.

Saona, Margarita (2013). Las aventuras sexuales de don Candelario. Las trampas de la masculinidad en *Canto de sirena* de Gregorio Martínez. En Richard Leonardo (Ed.), *Poéticas de lo negro. Literatura y otros discursos acerca de lo afroperuano en el siglo XX* (pp. 105-114). Lima: Hipocampo Editores.

Sara-Lafosse, Victoria (1984). Crisis familiar y crisis social en el Perú. *Revista de la Universidad Católica*, (15-16), 99-112.

Sara-Lafosse, Victoria (1995). Familias peruanas y paternidad ausente. Aproximación sociológica. En Gonzalo Portocarrero & Marcel Valcárcel (Eds.), *El Perú frente al siglo XXI* (pp. 399-416). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Strocka, Cordula (2008). Unidos nos hacemos respetar: jóvenes, identidades y violencia en Ayacucho. Lima: IEP.

Tamayo, Giulia & José María García (1990). Mujer y varón. Vida cotidiana, violencia y justicia. Tres miradas desde El Agustino 1977-1984-1990. Lima: SEA y Tarea.

Tattsbridge, Jasmine, Connie Wiskin, Gilles de Wildt, Ana Llaval & César Ramal-Asayag (2020). HIV understanding, experiences and perceptions of HIV-positive men who have sex with men in Amazonian Peru: A qualitative

study. *BMC Public Health*, *728*(20), 3-17. https://doi.org/10.1186/s12889-020-08745-y. Fecha de consulta: 12 de febrero de 2021.

Tello, Carlos (2020). Siendo qhari: (re)creando la masculinidad andina a través de la danza. *Lucero*, *25*(1), pp.68-83. https://escholarship.org/uc/item/4qg9074w. Fecha de consulta: 16 de febrero de 2021.

Vallejo, Elizabeth (2009). Ser hombre en tiempo de precariedad laboral: el caso de los profesionales que perdieron sus empleos a consecuencia de las reformas laborales de los años 90 en el Perú. *Anthropia*, (7), 18-26. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/11220. Fecha de consulta: 12 de febrero de 2021.

Vásquez del Águila, Ernesto (2012). «God forgives the sin but not the scandal»: Coming out in a transnational context-between sexual freedom and cultural isolation. *Sexualities*, *15*(2), 207-224

Vásquez del Águila, Ernesto (2013). Hacerse hombre: algunas reflexiones desde las masculinidades. *Política y Sociedad*, *50*(3), 817-835.

Vásquez del Águila, Ernesto (2014). Being a man in a transnational world. The masculinity and sexuality of migration. Nueva York: Routledge.

Vega Centeno, Imelda (1994). *Amor y sexualidad en tiempos de sida*. Lima: Ministerio de Salud.

Vera, Christian (2015). Entre la pesantez y la liviandad: modalidades contrastadas de ejercicio físico y nociones de masculinidades En Liuba Kogan (Ed.), *Belleza, musculatura y dolor. Etnografías de cuerpos en Lima* (pp. 89-106). Lima: Universidad del Pacifico.

Vergaray Arévalo, Lizeth (2021). Estudio sobre los hombres que consumen cuerpos de mujeres como mercancía sexual incluidas víctimas de trata y explotación sexual en la zona de La Pampa en Madre de Dios. Lima: Terre des Hommes Suisse.

Villa, Julio (2015a). Cuerpo, masculinidad y estilo en jóvenes de sectores altos de Lima. *Debates en Sociología*, (40), 61-91. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/13859. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2021.

Villa, Julio (2015b). Desarreglarse: un arte. Belleza masculina en jóvenes de sectores altos de Lima. En Liuba Kogan (Ed.), *Belleza, musculatura y dolor. Etnografías de cuerpos en Lima* (pp. 107-152). Lima: Universidad del Pacifico.

Yon, Carmen (1996). Qué cosa es ser hombre: ¿crisis de la masculinidad? *Quehacer*, (101), 77-90.

Yon, Carmen (1997). Ausencias y exigencias: apuntes sobre masculinidad, sexualidad y reproducción. En *Aproximaciones a la masculinidad* (pp. 89-101). Lima: PUCP-Facultad de Ciencias Sociales.

Zárate, Angiluz (2016). «Factores sociales que contribuyen al ejercicio de la violencia sexual en hombres sentenciados por actos contra la libertad sexual del establecimiento penitenciario Callao, 2015» (tesis de licenciatura). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(Re)Construcciones de la masculinidad en hombres agresores participantes de un proceso reeducativo en Lima[6]

Igor Yamil Valverde Rodríguez
Pontificia Universidad Católica del Perú

Los hombres son los principales autores de violencia contra las mujeres, en especial cuando se trata del vínculo íntimo de pareja. Así lo indican, por ejemplo, las cifras de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar, Endes 2019 (INEI, 2020), según las cuales el 57,7% de mujeres encuestadas refieren haber sufrido violencia de parte de sus esposos o compañeros sentimentales. Ese mismo año 2019, el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) registró el número más alto de casos de feminicidio en la última década: 166 mujeres habrían muerto por la sola razón de ser tales. El 84,5% de ellas a manos de un hombre con quien mantenían una relación de pareja. Estas cifras se asemejan a las brindadas por el Ministerio Público (2019), el cual en el período 2009-2019 determinó para Lima y Callado que 83 de cada 100 víctimas fueron asesinadas por su pareja o expareja.

Los datos presentados revelan la necesidad e importancia de trabajar con los hombres en general, y con los agresores en particular, para resolver dicha problemática. En ese sentido, hace unas cinco décadas se han

[6] Las afirmaciones y datos vertidos en el presente artículo están basados en la tesis de maestría del autor, titulada: «(Re)construcciones de la masculinidad en hombres agresores participantes en el proceso reeducativo del Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar (CAI) entre los años 2013 y 2017» (Valverde, 2020).

implementado diversos programas de intervención con agresores alrededor del mundo con el objetivo principal de detener su conducta violenta y, con ello, contribuir a la seguridad de las mujeres.

Ciertamente la evidencia sobre eficacia de los programas para agresores no es la más alentadora aún. Por ejemplo, Arias, Arce y Vilariño (2013) luego de un metaanálisis de 19 artículos científicos sobre eficacia de la intervención concluyeron que, si bien estos programas tienen un efecto positivo sobre la experiencia particular de los hombres, no son necesariamente significativos a nivel estadístico.

No obstante, esta investigación estuvo motivada justamente por esa experiencia particular de hombres reeducados en relación con la construcción de su masculinidad, en específico los que participaron en el programa del Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar (CAI).

Para contextualizar tal programa, el CAI inició sus actividades en 2007[7], con la población objetivo de hombres agresores enviados por los juzgados y procesados judicialmente por violencia hacia la mujer y hacia integrantes del grupo familiar. El CAI brinda a estos hombres un programa reeducativo de aproximadamente un año de duración cuyos objetivos son: facilitar la detención de la conducta violenta, propiciar que los usuarios asuman su responsabilidad sobre sus acciones, brindar estrategias asertivas para resolver los conflictos, ayudar al cuestionamiento de sus privilegios masculinos y motivar actitudes democráticas e igualitarias.

Sobre las experiencias de agresores reeducados se ha investigado poco. En nuestro país, quizás el único antecedente sea el de Jaikel Rodríguez (2014), quien ahondó en este asunto con su tesis titulada: «Emociones y procesos de cambio en hombres que participan en un programa reeducativo para agresores en Lima». Dicho autor encontró que sus entrevistados, a medida que reconocían y comprendían sus emociones más profundas, avanzaban en su proceso cambio. Sus resultados indican la posibilidad de reconstruir una masculinidad sin violencia.

---

7 En 2007, el Estado Peruano a través del Mimdes (Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, actual MIMP) y en asociación con la Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA) Perú implementó un programa piloto de trabajo con hombres agresores: los CAI. Este programa piloto incluía trabajo con las parejas de los hombres. En 2010 los CAI fueron asumidos únicamente por el Estado y focalizaron su atención en agresores judicializados. En la actualidad, se cuenta con cuatro CAI a nivel nacional (Lima, Callao, Ayacucho y Cusco).

La presente investigación está en la línea iniciada por Rodríguez (2014), dado que busca ahondar en la experiencia de los hombres que lograron concluir con éxito el proceso reducativo. Justamente por ello interesa saber cómo esa experiencia ha impactado en la (re)construcción de su masculinidad y, a partir de ello, analizar la relación y dinámica entre violencia y masculinidad.

Ciertamente, las cifras de la violencia que ejercen los hombres es un indicador de la relación entre violencia y masculinidad. Si bien existen otros factores que inciden en la violencia, se ha centrado la atención en ese aspecto, es decir, en la masculinidad, en línea con autores como Segato (2003), quien estudia cómo los hombres requieren del uso de la violencia sexual para lograr el estatus de poder y mantenerlo; y Bourdieu (2000), que considera que la dominación masculina se ha establecido y normalizado, al punto de constituirse en violencia simbólica. Igualmente, autores como Bonino (2002), Dohmen, Sotés y Bonino (1995), Ramos (2006) y otros, han estudiado y validado esa relación, considerándola especialmente relevante en la construcción de la masculinidad.

No obstante, la masculinidad tiene que ver también con otros elementos y procesos. Para Badinter (1993), por ejemplo, es importante el proceso psicodinámico de la constitución de la identidad masculina. Butler (1998), aunque no habla directamente de masculinidad, considera que el género tiene que ver con los actos performativos que establecen subjetividades. También, la masculinidad se ha asociado a la virilidad (Gilmore, 1994) y a la razón (Seidler, 2000); por ende, si bien la masculinidad ocupa un lugar en las relaciones de género (Connell, 2003), las identidades masculinas tienen un espectro amplio, desde hombres asociados a la santidad cristiana, la espiritualidad zen, la iluminación budista y la caballerosidad europea, hasta los relacionados a la violación de mujeres y niños.

En ese sentido, plantear esta ligazón conceptual entre violencia y masculinidad puede resultar determinista. Por ello, en esta investigación se cuestiona si tal conjunción ha de ser fija, homogénea y universal. Justamente, al realizar el estudio se vio cómo, bajo ciertas condiciones y en ciertos aspectos, esta relación se relativiza o se reconfigura, aunque no necesariamente se deshace.

En el estudio llevado a cabo, para acceder a la experiencia de los hombres reeducados, se establecieron tres ámbitos de la masculinidad para delimitar el análisis: violencia hacia la pareja, performatividad masculina

y gestión de emociones. El primero abarca las modalidades de violencia ejercida hacia las parejas, su intencionalidad de fondo y los argumentos justificadores; el segundo contempla los modos usados por los hombres para interpretar el libreto de la masculinidad y hacerse de cierta identidad; y en el tercero se incluyen las estrategias para manejar emociones que utilizan los hombres.

Este estudio se distancia de las miradas que patologizan al agresor y lo encasillan en alguna tipología, y se alinea con los estudios de género que comprenden a los agresores como producto de relaciones sociales, comprensión que permite considerar la posibilidad de reconfigurar la posición masculina, ya que esta no es natural, sino artificial y sostenida por prácticas iteradas.

Las preguntas específicas que se desarrollan en este artículo son: ¿Qué significó la experiencia del proceso reeducativo en el CAI para los hombres agresores de Lima? ¿Cómo esta experiencia impactó en la (re)construcción de su masculinidad en los ámbitos concernientes a la violencia hacia la pareja, la performatividad masculina y la gestión de emociones? En consecuencia, el objetivo ha sido analizar cómo la experiencia en el proceso reeducativo influyó en la (re)construcción de la masculinidad de los agresores en esos ámbitos.

Dado que se quería ahondar en la experiencia de los hombres y conocer los significados que atribuían al proceso reeducativo en relación a la construcción de su masculinidad, se optó por la metodología cualitativa de corte fenomenológico (Taylor & Bogdan, 1987), por lo cual se aplicaron entrevistas a profundidad de manera individual. Además, se analizaron las fichas y documentación de los casos registrados por el CAI para contar con información en el inicio del proceso reeducativo y con reportes de los testimonios de las parejas de los hombres.

La muestra elegida respondió a criterios específicos: por un lado, haber concluido satisfactoriamente el proceso reeducativo según el reporte del CAI, lo que incluye detener la conducta violenta y evidenciar actitudes equitativas; por otro lado, se consideró a hombres que mantenían vínculo con la persona que los denunció para identificar cómo sostienen dicha relación luego del programa. Bajo estos criterios, se logró entrevistar a 10 hombres de entre 26 y 66 años edad que participaron del CAI entre los años 2013 a 2017. Por razones de confidencialidad, los nombres de los entrevistados han sido modificados para este artículo.

(Re)construcciones de la masculinidad

A continuación, se explora la reconstrucción de la masculinidad de los hombres entrevistados, los cuales la lograron a partir de su experiencia dentro del proceso reeducativo.

1. La experiencia reeducativa: la resignificación de la denuncia

Los hombres entrevistados acudieron al proceso reeducativo obligados por una instancia judicial, lo cual les resultó a todos una experiencia desagradable. Al respecto, se observaron dos actitudes: una de relativa conformidad y otra de rechazo completo, pero ambas vividas con malestar. Así lo reflejan los siguientes testimonios:

> Sí, sí estaba, porque cometí un error ¿no? Cometí el error de faltarle el respeto a mi señora. […] Como para pararme para que no sea violento ¿no? (Juan).

> Bueno en primer lugar pensé que era algo ilógico ¿no? Llegué y pensé que estaba con mi mente normal, digamos de que por las puras me ha denunciado mi esposa (Sergio).

El primer hombre comprendía el proceso reeducativo como un castigo, aunque justificado, y accedía a él; el segundo no encontraba lógica ni a la denuncia, ni a la orden judicial. El malestar es notorio en este último e implícito en el anterior.

A partir del proceso reeducativo, los hombres resignifican la denuncia como positiva y hasta necesaria. Dos de los entrevistados comentaron:

> Pucha madre… Por una parte, ella hizo bien, porque me trató de cambiar a mí. Y no le guardo rencor (Jaime).

> Yo a mi señora le dije «gracias, y gracias porque me ayudaste a ver sobre la vida desde una experiencia que no tuve» (Eduardo).

Pareciera entonces que los hombres se permiten considerar otros significados. La denuncia no es solo un castigo, sino una oportunidad para iniciar una experiencia de aprendizaje.

Estas experiencias indicarían que el impacto de un proceso reeducativo no depende necesariamente de si los participantes acuden en calidad

de voluntarios, sino que sus resultados se relacionan con la medida en que el proceso les facilita resignificar la denuncia. Por ende, la obligatoriedad de la denuncia no tiene por qué ser la tara mayor, aunque sí es importante considerarla para diseñar estrategias que propicien su comprensión y así se validen las políticas de Estado y las disposiciones judiciales como beneficiosas para los hombres y favorables para las mujeres.

2. El proceso reeducativo como experiencia de cambio

Sobre este punto, los entrevistados lo consideran una experiencia significativa, un momento especial de aprendizaje. Todos recuerdan el CAI como un espacio para reflexionar, donde se les enseñó nuevas formas de comportarse y otras maneras de pensar. Así lo refiere el señor Raúl:

> Ahora que ya conozco el CAI, diría que es algo maravilloso, que es una terapia que es muy buena. Pero también depende de la persona, si sabes escuchar en serio. Si tú vas por un problema y sabes que necesitas un apoyo, te va a valer [lo vas a valorar]. Pero si tú vas porque quieres pasar tu día, no hay nada más que hacer y no quieres hacer nada, entonces nada sacarás […]. Acá se hacen actividades que te ayudan a llevar tu vida más ordenada, a saber diferenciar lo malo de lo bueno, a ayudarte a salir de esa confusión en la que estás (Raúl).

Como se ve, hay una transición en el significado que se da a la experiencia reeducativa. Al inicio, el CAI es visto como una extensión del sistema judicial, como un castigo; pero luego es un beneficio. Cambia también la manera en que se definen los hombres entrevistados con respecto a su participación. Es decir, ya no se ven como castigados, sino como interesados en trabajar sobre sí mismos.

Como plantea Rodríguez (2014, pp. 180-184), en un proceso reeducativo es importante que los hombres asuman el proceso como suyo, se involucren en él. Y ha sido justamente así: cuando los entrevistados de esta investigación decidieron involucrarse más activamente en el proceso pasaron a ser protagonista del mismo, lo cual favoreció nuevos aprendizajes. No obstante, esto no quiere decir que asumieron plena conciencia y plena responsabilidad sobre sus acciones violentas y su forma de interaccionar con sus parejas, sino que su foco de atención fue centrándose más en sí mismos.

3. Las reconfiguraciones en los ámbitos de la masculinidad

Con lo dicho hasta aquí, podría plantearse que la experiencia en el CAI fue un período en el que los hombres estudiados tuvieron la posibilidad de replantear su propia masculinidad y así reconfigurarla como aquel espacio del que habla Goffman (1981, p. 269) en el que las personas pueden replantear su interpretación y ensayar algunas alteraciones a su papel. Lo propuesto por Goffman lleva a entender al agresor desde la dimensión de actuante por la posibilidad de alterar el papel a través de nuevos aprendizajes. A los entrevistados, el proceso reeducativo les ha brindado la posibilidad de disrupción respecto del libreto tradicional (Goffman, 1981, p. 259) y su replanteamiento como actuantes. No se trata del surgimiento de un nuevo actuante, sino del mismo tras adicionar líneas a su libreto y abandonar otras, de tal modo que su interpretación va cambiando sin dejar de ser el mismo personaje.

Esta adición de líneas, aquí comprendida como (re)construcción, ocurre en diversos ámbitos de la masculinidad de los hombres. Como ya hemos dicho, en este artículo se desarrollan tres de ellos: a) violencia hacia la pareja; b) performatividad masculina; y c) gestión de emociones.

A. Desplazamiento de la conducta violenta, aunque no del poder

Los hombres entrevistados detuvieron su violencia luego del proceso reeducativo. Sin embargo, esta detención trata especialmente de los aspectos de la violencia más reconocibles, como la violencia física y la verbal, pero no necesariamente de los que están más normalizados o son difíciles de reconocer. Al respecto, el medio de verificación para el CAI fue el testimonio de las parejas de los hombres en proceso de reeducación, quienes en todos los casos refirieron que no habían vuelto a sufrir violencia luego de que ellos recibieran la intervención del programa.

Ahora bien, pese a la reducción significativa del comportamiento violento, los hombres estudiados todavía intentan, de una u otra forma, hacerse de la posición de poder con respecto a su pareja. Al parecer, lo más complicado de replantearse para ellos es su posición de privilegio y mando masculino. Ciertamente está en juego su identidad, y el poder masculino es un elemento central en la constitución de esta, por lo que no parecen estar dispuestos a desplazarlo, al menos no del todo. El poder que procuran mantener lo sustenta, por ejemplo, su rol de proveedores. De tal manera lo muestra uno de los entrevistados:

> Aprendí [en el CAI] que ser hombre es una responsabilidad, de traer la alimentación a la casa. A ser responsable y traer el dinero (Miguel).

Lo dicho por el entrevistado no se ajusta necesariamente a lo que el diseño temático del CAI establece, puesto que el programa apunta a cuestionar el rol estereotipado de proveedor de los hombres. No obstante, el señor Miguel entendió de ese modo porque en ese rol se ancla su identidad y también valida su poder.

A continuación, se enuncian las formas encontradas en el estudio en las que, tras el proceso reeducativo, los entrevistados entienden y enfrentan su posición de poder respecto a su pareja.

i) Nostalgia del poder

En algunos casos, la posición de poder resulta más un anhelo que un ejercicio real. Dicho de otro modo, en la práctica algunos entrevistados ya no tienen condiciones o elementos reales para ejercer poder, pero desde su percepción creen que aún les corresponde cierto reconocimiento y lo anhelan con nostalgia.

> [… siento] como que no le intereso. Sí estamos, estamos por las criaturas, por los chicos y ya. Y la relación tiene que ser lo más diplomática que se pueda, pero duele ¿no? (José, después del proceso reeducativo).

El dolor del entrevistado es justamente la nostalgia, el anhelo de ser reconocido como autoridad por su pareja. Por eso, aunque la relación sea «diplomática», él no ha aceptado la decisión de ella, pero tampoco tiene cómo forzarla, no puede someterla.

Pareciera que a través de esta nostalgia se sostiene algo de la masculinidad, al considerar que a los hombres les corresponde autoridad, pero que las condiciones no lo permiten, les alivia la pérdida de poder sobre sus parejas, pero también les conflictúa. Ese dolor es en parte un reclamo pasivo a la pareja, pero también indica la dificultad para liberarse del mandato masculino.

ii) Incongruencia a favor de la equidad

Si bien los hombres procuran conservar su posición de poder ante su pareja, al mismo tiempo introducen prácticas igualitarias. Esa es la incongruencia a favor de la equidad. Párrafos arriba el señor Miguel anclaba la identidad

masculina en el rol proveedor. No obstante, cuando su pareja inicia un trabajo fuera de casa, él la escucha y se redistribuyen los roles:

> Ella me dijo «¿cómo hacemos?», y yo le dije «¿qué se te adapta mejor a ti? Porque tú recién estás aprendiendo con esto, a administrar esto, y quizás te sientas un poco cansada». Ella me dijo que yo cocinara y yo le dije que ya (Miguel).

Entonces, si bien en su concepción de hombre lo principal es trabajar, también puede adicionar otras prácticas ciertamente distintas a tal concepción. Testimonios así dan cuenta de un poder masculino cuestionado, no depuesto totalmente, pero sí en reformulación.

En consecuencia, podría concluirse que, si bien la posición de autoridad es el elemento principal de la identidad masculina, validado en el rol de proveedor y jefe de la casa, ya no es el único elemento, sino que también se relaciona la identidad con «escuchar», «respetar a la pareja», «ayudar en casa», entre otros aspectos.

iii) Hacerse cargo de sí

Los hombres estudiados también han replanteado su manera de ver a su pareja y han desplazado sus justificaciones para violentar, lo que se relaciona con responsabilizarse de sí mismos. Dicho de otro modo, dejaron de considerar a su pareja como un enemigo directo, para intentar comprenderla y entender las relaciones también desde la responsabilidad de ellos. En consecuencia, leen su conducta violenta desde su responsabilidad e historia de vida, y ya no culpan únicamente a su pareja. Ello deriva en una actitud más responsable de sí mismos, como si se hicieran cargo de sus decisiones. Esto puede verse en los siguientes testimonios:

> […] me buscaba problemas que no venían al caso por pequeñeces, por decir (Juan; relato antes del CAI).

> […] como que yo tenía el mando y lo que yo decía tenía que ser. Ahora no, como le digo, [ella] tiene el mismo derecho, ella misma hace sus cosas, cada uno por su lado (Juan; relato después del CAI).

Como este entrevistado, la mayoría de los hombres del estudio ya no consideran a su pareja como el enemigo causante de los conflictos (primer testimonio) o como alguien a quien se debe vigilar y controlar, sino como

una persona libre de tomar sus decisiones (segundo testimonio). Ello se corrobora en el testimonio que la pareja del señor Juan dio al CAI:

> […] ha aprendido a controlarse, a conversar, ya no proceder con ira. Ahora acepta que trabaje. Me ha pedido perdón por su mal comportamiento. Ahora él sabe que ya nunca me dejaré golpear. Le he dicho que no soy animal (pareja de Juan; consignado en la ficha CAI).

iv) Resolución de problemas: entre la evitación y la asertividad

La manera de resolver conflictos ha cambiado. Lo más evidente es que prácticamente todos los entrevistados evitan el enfrentamiento, sobre todo cuando identifican que el clima de la discusión es tenso. Esto tiene que ver con lo transmitido en el CAI, pues ahí se les muestra constantemente lo importante de evitar los conflictos cuando se sientan alterados.

> Cuando a veces empezamos a discutir, trato de dejarlo. Es en vano. No quiero entrar en calor, porque de eso no saco nada. Y ella, como se da cuenta que uno ha cambiado, como quien dice, ella lo hace con más ganas. Pero, ya no ya, esa provocación ya no va conmigo. Y le he pedido: «cuando estemos así, por favor, deja que las cosas se calmen, ya cuando entremos en calor yo me voy a retirar, y después conversamos». Ya le he pedido que deje las cosas ahí (Eduardo).

Nótese cómo el señor Eduardo procura evitar la discusión. Ya no ve el sentido de continuar si están tensos, lo cual es un modo diferente de resolver conflictos. Aunque, por otro lado, en parte, todavía responsabiliza a su pareja; aunque parece recurrir a cierto diálogo. Aquí el señor Eduardo intenta dialogar y evita acrecentar la tensión; no huye ni cancela la conversación.

También se puede notar que ya no se procura resolver los problemas de manera hostil. Esta estrategia se ha modificado no solo por la evitación de la tensión, sino también por una actitud más proactiva.

> […] cuando hay una cosa que hay que hacer en la casa me dice, pues, por qué no lo hago. A veces el foco se quema y hay que hacer. Entonces yo lo único que tengo que hacer es cambiar o poner nuevos cables y hago lo que ella me dice, pues. Sí. No le doy la contra y ella me dice haz esto, yo lo hago para evitar los problemas (Pedro).

Este testimonio invita a reflexionar sobre un posicionamiento diferente. De cierta forma, los hombres se abren a considerar que los pedidos de la pareja pueden ser entendidos como tales, desde lo práctico, y no como un conflicto o ataque hacia ellos. Ellos lograrían así distanciarse de la postura de autoridad masculina que exige a los hombres imponer su voluntad, su razón.

No obstante, también es cierto que tienden a huir del conflicto. Les cuesta involucrarse afectivamente en el problema y construir soluciones democráticas, pero, al mismo tiempo, su huida puede ser leída como una acción positiva:

> Desde que él estuvo asistiendo a sus terapias su comportamiento ha cambiado. Él ahora es diferente. Por ejemplo, a la hora de hablar, cuando empezamos a discutir él se retira para calmarse y no llegar a mayores. Él ya no me responde. Cuando yo empiezo a discutir, él se calla y se aleja. Yo lo siento diferente, no es igual a como era antes, que se hacía un problema grande (pareja de Miguel; relato consignado en la ficha CAI).

La huida del señor es calificada por su pareja como favorable, seguramente porque su actitud es más calmada, lo cual puede entenderse como otro aspecto desplazado de la masculinidad. En lugar de atacar para imponerse, o de huir para demostrar su poder, el hombre procura tranquilizarse, su foco no está en sobreponerse a su pareja, sino en su propia emoción.

En suma, el desplazamiento de la violencia se logra con evitar la confrontación, la proactividad para resolver problemas y la huida no hostil. Se trata entonces de un avance hacia la asertividad, como una manera alternativa de abordar los conflictos sin ataques, lo que contradice el mandato masculino de imposición hostil de la razón para demostrar poder.

Según Giddens (1995, pp. 167-183), *la intimidad como democracia*, consiste en un respeto profundo por la autonomía del otro, que libera de toda concepción de propiedad de la intimidad ajena, lo cual requiere un contexto político de derechos bien establecidos y reglas de convivencia negociadas entre iguales. De ello se deriva que, para una intimidad en democracia, es necesario superar la división jerárquica de género y también la dependencia egoísta de los hombres sobre las mujeres.

Los entrevistados han logrado fortalecer su propia autonomía y parecen limitar la invasión de la autonomía de sus parejas, ello porque posiblemente

se han permitido considerar que su estabilidad no radica necesariamente en imponerse para demostrar poder, sino en intentar tranquilizarse, resolver los problemas prácticos y abrirse a cierto diálogo con sus parejas. Sin embargo, todavía están lejos de haber democratizado su relación, porque aún sostienen su posición de poder y también porque no hay las condiciones políticas ni sociales para vínculos igualitarios, dado que aún la violencia es tolerada socialmente y la lógica patriarcal se mantiene activa en las instituciones y normativas. En tal sentido, lo logrado por estos hombres es ya considerable en relación al contexto donde están inmersos y también es una prueba de la necesidad de seguir apuntando hacia la democracia en las relaciones para superar la división jerárquica de género.

B. Performatividad alternativa

La masculinidad dispone líneas de interpretación que por iteración se ficcionan como identidad (Butler, 1998). Dicho de otro modo, la masculinidad es una máscara que usan los hombres, para aparentar, y demostrar, que son tales. No por ello se experimenta como falso, al contrario, la identidad masculina se vive emocionalmente como parte de uno, del propio sí mismo. Sin embargo, también es posible cierto desplazamiento de esa identidad si se insertan e interpretan otras líneas al libreto, lo cual amerita tomar conciencia de él, hasta el punto que sea posible, y ensayar otros modos de interacción que sostengan la identidad. Ciertamente el proceso reeducativo del CAI invitó a los hombres entrevistados a ese desplazamiento.

En esta investigación, los desplazamientos en la performatividad se analizaron en cuatro escenarios: a) trabajo; b) familia; c) esparcimiento; y d) escenario doméstico. Es decir, se examinó qué líneas discrepantes a la masculinidad adicionaron los hombres entrevistados a sus vivencias particulares y cómo lo hicieron.

Sobre el primer escenario, el trabajo, la mayoría de los entrevistados depusieron su prioridad por él para retomar los vínculos familiares o dedicarse más a sus familias. Esta es una línea ciertamente discrepante con el libreto masculino, aunque no del todo contraria o disruptiva, porque finalmente la identidad de los hombres también responde al mandato de asistir una familia, sin embargo, no como prioridad desde los afectos. Uno de los testimonios lo muestra:

> Ahorita estoy en una municipalidad, trabajando de noche. Entro a las nueve y salgo con mi unidad. No me preocupo si voy a conseguir carga, que si me cargarán o, si la llanta se bajó, de dónde voy a sacar plata […]. No mucho [valor que le da al trabajo]. Trabajo porque tengo necesidad, por querer algo más allá (Raúl).

El señor Raúl cambió de trabajo mientras asistía al CAI. Lo hizo para estar más tiempo con su familia. Para él, ese fue un punto de inflexión importante, pues se redujeron las discusiones y él mismo comenzó a sentirse más tranquilo. Otros no han cambiado de trabajo, pero sí retornan más temprano a casa o dedican todo el fin de semana a la casa, pero el factor común es que ahora su prioridad es la familia.

Curiosamente, el único entrevistado que refirió no haber reducido su carga laboral es quien también dijo tener más conflictos actuales de pareja, pues su esposa le pide más tiempo en casa y más colaboración en el trabajo doméstico.

Respecto al segundo escenario, la familia, los hombres han flexibilizado su posición de autoridad, procurando una relación más cercana y una paternidad afectiva más activa. Habría que decir que algunos de ellos refieren que su relación siempre fue buena. En estos casos, ello se ha optimizado o se mantiene, pero en otros hay una interpretación diferente del rol de padre.

> Ellos [mis hijos] son pues los que me dan energía, ellos me dan alegría, me dan esperanza, ellos son los amigos que no tengo […]. Entonces ellos son mis amiguitos, que yo llego y me dan esa gracia, o mi nieta que está ahí también. Me dan, ese vacío me llenan. Ese es mi relación con ellos, de felicidad. Hay que vivirlo para sentir eso ¿no? (José).

La discrepancia del testimonio respecto al libreto de la masculinidad radica en su lenguaje emocional. No se trata de una paternidad que quiera imponer autoridad, sino de una que encuentra sentido en el vínculo mismo con los hijos e hijas. Esto no exime a los hombres de prácticas autoritarias, pues el mismo señor José también refiere expresiones de enojo cuando no le hacen caso. Esto porque en los hombres cohabitan los mandatos masculinos y las prácticas equitativas, pero lo relevante en estos casos es el interés por abandonar los primeros y concentrarse en las segundas.

Sobre el esparcimiento, se observó que los entrevistados redujeron las actividades homosociales, especialmente el consumo de alcohol,

cambiándolas por actividades familiares. El rito de la bebida fortalecía la autoridad de los señores, pues son prácticas que excluyen a las mujeres y ocurren en espacios donde los hombres validan su machismo. Luego del CAI, los hombres prefieren pasar tiempo con su familia, o en todo caso, incluirla en sus prácticas de esparcimiento.

> A estas reuniones de fútbol a veces voy con mi esposa. Pero más voy con mi hijo, el mayor, que le gusta jugar. A veces también con los dos. Entonces, nos ponemos a jugar antes que inicie el partido. Yo me pongo en el arco y ellos patean. Cuando iniciamos el partido, ellos me piden para los cuates y se sientan a vernos. ¡Los llevo feliz! No me invaden el espacio (Miguel).

Es interesante que en una práctica tan masculina como el fútbol el señor Miguel haya decidido involucrar a su familia. Ciertamente hay algo del libreto de la masculinidad tradicional que se mantiene, pero también otras líneas que el entrevistado adiciona.

Ahora bien, ninguno de los entrevistados implementó alguna actividad disruptiva, como un deporte no masculinizado o actividades de desarrollo personal, en parte porque no les interesó, pero también porque, dadas sus condiciones, no hay espacios accesibles que brinden experiencias alternativas para los hombres. El CAI, probablemente, sea el único lugar donde se han encontrado con otros hombres para reflexionar sobre sus prácticas machistas y el ejercicio de poder, es decir, para homosocializar de maneras no convencionales los mandatos androcéntricos.

Finalmente, en el escenario doméstico, antes del CAI los hombres evidenciaban tres actitudes ante las labores domésticas: una tradicional, que las evita; otra ambivalente, que las rechaza, pero llega a realizarlas; y una de aceptación, aunque no necesariamente de corresponsabilidad. Luego del proceso reeducativo, los señores entrevistados participan más de las labores domésticas, sin embargo, no desde una convicción de corresponsabilidad, sino como «ayuda» para la pareja o por necesidad, ya que sus compañeras no las harán. Podría decirse que los entrevistados ya no apelan tanto a la primera actitud (tradicional), sino que alternan más entre la segunda y la tercera.

Ahora bien, ante estos desplazamientos, los hombres tienen que resignificar su posición para afrontar las sanciones sociales. Así se ve en el siguiente testimonio:

> Bien, normal. Si me toca salir a baldear la vereda afuera, yo salgo a baldear, no me hago ningún problema […]. Sí, normal. Tal vez la gente me mira, los vecinos ¿no?, pero es cosa mía. No me lo dicen, pero a veces hay amigos que después que haces dicen «ah, has estado baldeando, saco largo» dicen. Y ¿qué voy a hacer? «¿Me voy a morir por estar baldeando?», eso es lo que uno a veces contesta […]. Como nosotros vendemos aquí salchipapa y pollo broaster, ayudo a pelar papa o a veces me voy para mi casa a ver qué es lo que está ocurriendo. Regreso, estoy con mi esposa que está cocinando y le ayudo en cualquier cosa ahí, o me salgo con mis perritos al parque (Sergio).

El entrevistado afronta la sanción del sistema ante la disrupción con el libreto (Goffman, 1981, p. 259). Sufre el descrédito de sus pares, pero él se afirma enfrentándolos. Su deseo es participar en todas las labores posibles, se nota incluso proactivo, aunque en su discurso no se encuentre alguna referencia a la corresponsabilidad o al trabajo compartido como una señal de equidad. Ello porque el desplazamiento ocurre en los términos que él maneja: afirma su identidad desde el contexto, pero también introduce elementos discrepantes.

C. Gestión asertiva de emociones

Los hombres entrevistados experimentan la dinámica emocional explicada por Kemper (citado en Bericat, 2000): sienten tristeza al verse no reconocidos, vergüenza por verse vulnerables, miedo ante la amenaza de pérdida de poder y culpa por el abuso de poder. Además, tanto el reconocimiento como el poder están teñidos de género y en especial de masculinidad. Los hombres se movilizan emocionalmente ante la falta de reconocimiento de su autoridad masculina y se sienten vulnerados cuando amenazan con revelar lo ficticio de esa autoridad. La ira se convierte, por tanto, en la emoción utilizada para afrontar las crisis de reconocimiento y poder.

Estos hallazgos de la investigación indican que la dinámica emocional se mantiene, pero parece ser que el proceso reeducativo contribuyó a que los hombres se adentren en su mundo emocional, ciertamente con limitaciones, pero capacitándolos para ampliar su consciencia y tomar distancia de lo que sienten.

i) Reconocimiento de emociones

En cierta medida, los entrevistados aprendieron a entender lo que sienten, reconocerlo como parte de su historia de vida y no como una mera reacción al comportamiento de su pareja, lo cual les ayudó también a incrementar su capacidad de hacerse responsables sobre sus emociones.

> No sé por qué me resultaba difícil hablar de mi tristeza. Pero siempre me ha costado eso. Hasta ahora me cuesta pedir [ayuda o que me escuchen]. Será la dureza con la que me trataba mi padre. Como se dice, yo era su brazo derecho. Eso un poco me endureció (Eduardo).

El señor se mira a sí mismo al hablar de su tristeza, este es un salto importante con respecto de la tendencia de los agresores a responsabilizar de todo malestar a sus parejas, sobre todo porque esta manera de gestionar la emoción le brinda la posibilidad de responder de distinta forma, de no ejercer violencia, de hacerse cargo de sí.

ii) La contención

Al reconocer y comprender sus emociones, los señores muestran que pueden contenerlas. Ello se deriva de lo aprendido en el CAI, pues su programa hace hincapié en manejar las emociones asociadas a la violencia, y sobre todo les enseña a tomarse tiempo, retirarse del momento de conflicto para reflexionar. Algo de ello queda en los entrevistados.

> [Cuando siento ira] le digo «no voy a hablar». O bien voy y me meto en mi cuarto, me pongo a pensar y de ahí prendo la televisión. De ahí bajo en media hora y converso. Eso es cuando nosotros nos molestamos. O ella sube y me dice, «cholo, ¿por qué te has molestado?» Ya conversamos y ya pasó (Sergio).

Como puede notarse, el señor Sergio no responsabiliza a su pareja de lo que está sintiendo, sino que se hace cargo de lo que siente y toma medidas al respecto. Ello indica no solo la asimilación de las recomendaciones brindadas en el CAI, sino que se distanciaron de la lógica de la masculinidad tradicional y hegemónica que procura sobreponerse a las mujeres y exige servicios de parte de ellas para demostrar su autoridad (Garda, Liendro & Cervantes, 2002).

iii) La solución mediada

Esta estrategia consiste en recurrir a algún recurso externo que permita atender la emoción. Algunos lo hacen desahogándose con algún amigo o familiar, otros buscan dialogar con la pareja y algunos recurren a ayuda profesional.

> Sí, estuve con ansiedad hace poco, hace más de un año. Estuve con eso. Me daba una pena, he llorado, he renegado a solas, he perdido a mi madre. La última cita que tuve con el doctor fue el 10 de junio, en su cumpleaños. Le dije al psiquiatra, y él se paró y me abrazó. Le dije «a veces me siento solo», y me preguntó si vivía solo, y le dije que sí. Ahí le conté lo de mi esposa, que estaba lejos. Me dijo «te voy a dar unas pastillitas muy buenas, son para la ansiedad. Tómate esto en las noches» (Jaime).

Lo interesante del testimonio es la apertura emocional del señor: se quiebra y lo comparte con el médico; y recibe soporte, además de las pastillas que parecen haberle ayudado. Este momento de quiebre y apertura contrasta con los mandatos masculinos de fuerza e insensibilidad emocional, y muestra la importancia de este tipo de experiencias para los hombres, en especial para los agresores.

En la medida en que logran atender sus emociones, parece que se reduce el riesgo de ejercer violencia. Ello implica responsabilizarse de sí mismos para tomar medidas más funcionales, como en el caso mostrado: el señor buscó soporte médico, ya no le exigió a su pareja que atendiera su problema. Ocurre de forma similar en otros casos, los entrevistados buscan ayuda, profesional o amical, porque toman consciencia de lo que sienten y deciden hacer con ello algo diferente a la violencia.

iv) Poder y emociones

Pese a los avances que muestran los hombres entrevistados respecto a la gestión de emociones, hay también aspectos que se mantienen o se encubren en relación al ejercicio de violencia. No basta con reconocer emociones y procurar contenerlas o buscar apoyo. Cuando su poder es amenazado, algunos de ellos aun responden con violencias encubiertas:

> Mi enojo es ahora quedarme callado. O el ver televisión. A veces mi señora se equivoca, pero me quedo callado, o la miro. Porque decirle

> [algo] es que ella reaccione o empezar a discutir, así que mejor me quedo callado. A veces ella me habla y sigo mirando televisión. O me voy a mi cuarto. Porque luego le puedo contestar y le va a molestar más, y ella es más terca que yo. Ella puede estar molesta una semana, hasta una vez le duró 15 días la molestia. No es como yo, que ya, pasó, y se me pasó al día, o a los dos días (Eduardo; después del proceso reeducativo).

Si bien el señor logra conciencia de la carga emocional, a partir de la cual decide callar para evitar conflictos, todavía culpa a su pareja cuando considera que ella amenaza su autoridad masculina. Evidencia así su resistencia a deponer su ejercicio de poder, intentando quedar como quien tiene la razón. De esta manera mantiene su estatus masculino y se permite atacar a su pareja ignorándola.

El entrevistado se contiene, pero hostilmente. Reconoce su malestar, pero culpa; evita la discusión, pero ataca pasivamente. No ha resuelto los problemas de fondo, seguramente porque todavía le falta profundizar en el reconocimiento y manejo de sus emociones, y porque dejar la posición de poder es un proceso que supera en complejidad a la reeducación, dado que esta se centra en el nivel reflexivo y brinda herramientas cognitivas. Pero no necesariamente revisa los aspectos profundos de la identidad, además porque el contexto social en el que los hombres se desenvuelven refuerza la lógica patriarcal del poder.

4. Masculinidad hegemónica cuestionada

Bonino (2002, pp. 7-8) señala que la masculinidad hegemónica es constituyente de la identidad de los hombres, pues les establece cómo actuar y sentir. Además, les indica cómo posicionarse en el mundo, es decir, les proporciona (y ordena) una perspectiva de vida. Por ende, la masculinidad se arraiga en la subjetividad de los hombres. Por ello, su desplazamiento puede resultar más difícil que la modificación de algún elemento natural.

Los hombres entrevistados, en cuanto agresores, expresaron la característica principal de la masculinidad hegemónica: el ejercicio de poder, que se manifiesta en las prácticas orientadas a subordinar a la posición femenina; prácticas violentas, por supuesto. Ellos procuraban establecer una relación jerárquica con sus parejas y familias. En tal sentido, el ejercicio de la violencia cumple la función de dar soporte a su posición masculina.

No obstante, también es cierto que los seres humanos no reproducen los mandatos sociales de manera homogénea, sino que la conformación de identidades es diversa, pues las personas a través de sus prácticas cotidianas van contradiciendo, reinterpretando, y hasta subvirtiendo, los libretos sociales.

En este sentido, las experiencias de los entrevistados contribuyen al cuestionamiento de la masculinidad hegemónica y su relación con la violencia, puesto que toman distancia del ejercicio de poder para interactuar de modos alternativos a la violencia, ello a partir de lo reflexionado en el CAI. No obstante, este cuestionamiento no significa cambio total, sino que se ha replanteado prácticas y actitudes.

Por ejemplo, los entrevistados, luego del programa reeducativo, ya no mantienen la misma relación de pareja en cuanto a distribución del poder, dado que ceden espacio e implementan prácticas alternativas para autosostenerse y vincularse de modo distinto, ya sea conteniendo emociones, evitando conflictos o desarrollando un vínculo más afectuoso. Por consiguiente, ellos ya no se pueden definir principalmente desde la hegemonía absoluta sobre sus parejas, sino que han tenido que replantear dicha posición.

Del mismo modo, los entrevistados dejaron de ejercer violencia y desarrollaron otras prácticas para evitar la confrontación y la escalada de tensión. Incluso lograron cierta reflexión sobre su masculinidad y el uso de la violencia, lo que influyó favorablemente para reducir de forma significativa sus gestos de dominación.

Ahora bien, pese a que ellos consiguieron modificar la distribución de poder en su relación y detuvieron su ejercicio de violencia, ello no devino en el abandono total de su posición jerárquica, ni dio como resultado relaciones equitativas de pareja. Ellos mantienen la posición hegemónica, pero no la del dominio completo, no la violenta y abusiva, sino una hegemonía cuestionada.

Dicho cuestionamiento tiene tres niveles: el primero proviene de la pareja, y su momento representativo es la denuncia, en el que las mujeres expresan fehacientemente su desacuerdo con la hegemonía de ellos, al menos con el aspecto violento, y logran establecer un límite avalado por el sistema de justicia.

El segundo nivel es el cuestionamiento del sistema judicial, y su momento representativo es la orden que dispuso que los entrevistados

atraviesen un proceso reeducativo. Como se observa, este es un cuestionamiento coercitivo, pero también un indicador de un Estado distinto que, al menos legal y procedimentalmente, ya no legitima la violencia, sino que la sanciona. Los hombres ya no encuentran soporte en la ley, su violencia es ahora delito.

El tercer nivel es el cuestionamiento propio de los entrevistados, y su momento representativo es el proceso reeducativo. El programa reeducativo les proporcionó elementos reflexivos y comportamentales, los cuales incorporaron a su modo. Estos definitivamente les han ayudado a replantear su posición masculina y a ceder el poder en su relación, pero también a revalorar sus vínculos y evitar la violencia como vía para solucionar conflictos. Justamente cuando eligen no violentar se ven en la necesidad de implementar otras medidas de afronte, autosostenimiento y de sostener su masculinidad.

Ahora bien, se plantea aquí una masculinidad hegemónica cuestionada que se distancia de la violencia, a sabiendas de que se trata de hombres subordinados por un sistema económico y social. Ellos no calzan completamente en el modelo hegemónico, pero sí procuran hegemonía en sus vínculos más íntimos. Como reflexiona Callirgos (1996, p. 48), el acceso al poder masculino en una sociedad de clases marca, o distingue, la expresión de violencia masculina, puesto que, a menos acceso al poder social y económico, solo quedará el espacio íntimo de pareja para demostrar y detentar todo el poder y la frustración. Si bien ello es cierto, habría que considerar si también la subordinación que viven les permite, luego de un proceso reflexivo, cierta empatía con aquellos a quienes subordinan.

En términos prácticos, el cuestionamiento ocurre de manera compleja y ambivalente, entre la resignificación de los elementos masculinos y el ensayo de prácticas equitativas.

Sucede así con el señor Miguel. Él, luego del proceso reeducativo, asegura que ser hombre es «ser responsable», expresión referida desde el modelo hegemónico que supone cumplir la función de proveedor. Sin embargo, él entiende algo más. Sus prácticas actuales y su relato evidencian que para él ser «responsable» no solo incluye lo económico, sino también apoyar las decisiones de su pareja sin dejar de cumplir con el rol de proveedor. De esta manera, puede sostener su masculinidad y al mismo tiempo ensayar otras prácticas. En ese sentido, los elementos hegemónicos y las prácticas contrastantes cohabitan y hasta logran cierta síntesis.

Asimismo, el espacio familiar es para los entrevistados el principal lugar donde pueden sentirse seguros para cuestionar su masculinidad. Quizás por ello la mayoría deja sus actividades sociales: ya no se reúnen con amigos o ya no consumen alcohol; y se dedican más a su familia. En el ámbito doméstico pueden mostrar más afecto, participar de las tareas de casa y ceder poder, justamente porque se trata de un espacio privado en el que rehúyen la mirada de otros hombres y donde las prácticas más igualitarias suelen ser bien recibidas.

El problema radica en que fuera de la familia no hay otros espacios a disposición para desarrollar las prácticas cuestionadoras. Ante la falta de instituciones, lugares o entornos en los que los hombres puedan continuar deconstruyendo los mandatos de masculinidad, lo único que les queda es refugiarse en el espacio íntimo o resignificar las actividades masculinas.

Ese es el papel de la sociedad ordenada por género: disponer roles e identidades con pocas variabilidades, y así limitar a las personas. Sin embargo, estos hombres logran reconfigurar su masculinidad bajo las condiciones que la sociedad y su contexto cercano les plantean.

Ramos, como parte de su estudio identificó hombres no violentos, a quienes describe del siguiente modo:

> Lo esencial de estos, es que buscan explícitamente ser distintos, tratando de establecer relaciones democráticas con sus parejas bajo la convicción de que no deben existir desigualdades sociales entre hombres y mujeres, que la autoridad en el ámbito doméstico deberá ser compartida equitativamente por ambos, que los conflictos deberían ser resueltos en base al diálogo entre iguales, y que no hay nada que justifique la violencia contra la mujer (Ramos, 2006, p. 121).

Los hombres entrevistados en esta investigación distan aún de esta descripción. Ninguno ha establecido relaciones igualitarias y democráticas. Seguramente, reconstruir su masculinidad puede tomar más tiempo y esfuerzo a hombres que estuvieron durante buena parte de su vida en la posición hegemónica y que además ejercieron violencia. Ellos no tuvieron convicciones por la igualdad entre hombres y mujeres, lo que hace más lento su proceso e implica conservar elementos y prácticas de la masculinidad hegemónica violenta.

Ello explicaría por qué, a pesar de que en las sesiones reeducativas se les habló explícitamente de las relaciones democráticas e igualitarias, ellos

entendieron que se trata de relaciones con menos discusiones y revaloración de los afectos. Es decir, los entrevistados tienden a aprendizajes más concretos y funcionales

Conclusiones y reflexiones finales

Se ha problematizado y analizado la experiencia reeducativa y su impacto en la (re)construcción de la masculinidad de los hombres entrevistados, tratando de explorar la movilidad de la posición masculina y las posibilidades de subvertir las prácticas vinculadas a la masculinidad hegemónica.

Este dato lleva a pensar que la reconfiguración de la masculinidad ocurre por el cuestionamiento de las mujeres, avalado por el sistema de justicia, es decir, una instancia que supera al agresor; pero también gracias a que estos hombres aceptan la superioridad de tal sistema de justicia. En este punto, es claro que los hombres no desean desplazar su posición de poder por iniciativa propia, sino que la razón de hacerlo viene siempre de fuera, impuesta. Esto es perfectamente lógico desde el sistema de género que ha naturalizado la violencia haciendo de los agresores agentes útiles del orden patriarcal.

La experiencia reeducativa es el momento crucial para el cuestionamiento que estos hombres logran sobre la masculinidad, puesto que encontraron un espacio que les permitió reflexionar acerca de sí mismos y aprender otros modos de vincularse.

Mas ello no ha implicado el desplazamiento completo de la pretensión del poder, los hombres aún tratan de percibirse en la posición de mando, o hacerse de ella, incluso de manera melancólica y fantasiosa. Este es el nudo. Ellos no están dispuesto a abandonar tal posición. Incluso cuando ya no la tienen fácticamente, pareciera que la masculinidad se fija en la pretensión de poder y en el sentirse de algún modo superiores a las mujeres.

Pese a ello, su posición masculina fue cuestionada no solo por la pareja y el sistema de justicia, sino también por ellos mismos. Y este es quizás el principal impacto del proceso reeducativo en la experiencia de los hombres: el paso del cuestionamiento externo hacia un autocuestionamiento de su propia masculinidad.

Este autocuestionamiento tiene que ver con un proceso de incorporación de elementos del programa reeducativo, la cual es siempre heterogénea,

depende de cada persona, pero existen ciertas características generales. Lo resaltante es que los conceptos y las técnicas no son asimilados desde los contenidos del programa reeducativo, sino más bien de la intención que se pretende transmitir. Por tanto, no es el nivel cognitivo el que cambia, no son las creencias sobre el género las que se desactivan por completo, sino que se resignifican prácticas, se adicionan otras nuevas, se reflexiona y se asume actitudes desde los contextos particulares.

Incorporar los contenidos del programa no impide que se mantengan creencias sexistas y que eventualmente se recurra a prácticas violentas para sostener la masculinidad. En tal sentido, puede decirse que los entrevistados han adicionado líneas al libreto de la masculinidad, líneas que lo cuestionan, pero no lo cambian, líneas que empiezan a interpretar con más frecuencia. Pero el libreto mayor sigue vigente. Esta es la performatividad alternativa: no es absolutamente nueva, pero sí discrepante.

Esto último está en relación a las condiciones sociales del orden de género en el sentido de que los señores no pueden desplazar aun más su posición masculina porque la estructura (social y personal) no se los permite, ya que abandonar esa posición equivaldría a feminizarse.

Con todo ello, es relevante ver cómo los hombres encuentran otras formas de interpretación, otras prácticas. La norma no cambia, las condiciones sociales se mantienen, el orden de género sigue naturalizado, pero bajo esos determinantes los hombres logran ciertos avances.

En suma, reconstruir la masculinidad se entiende como un replanteamiento de la posición masculina al tomarse distancia del mandato de masculinidad. Así se logra adicionar nuevas prácticas, líneas e interpretaciones al libreto de género dispuesto para los hombres, lo que deriva también en una nueva manera de comprender las relaciones y comprenderse ellos mismos.

Reconstruir la masculinidad es un proceso personal. Entre los entrevistados, cada hombre asimiló a su modo nuevos contenidos para su libreto e implementó las prácticas que pudo. En ese sentido, el proceso reeducativo brinda pautas, líneas generales, reflexiones y orientaciones, que van calando en los entrevistados, pero son a fin de cuentas ellos mismos los que determinan qué y cómo incorporarlo desde su experiencia, contexto, condiciones, intereses, relaciones e historias de vida.

Por tales razones, se considera el proceso reeducativo como un proceso abierto, lo que significa que no termina con la conclusión del programa,

sino que continúa en la experiencia cotidiana de los entrevistados. Ellos siguen aprendiendo y replanteando su masculinidad en su vida diaria, y seguramente tienen en cuenta lo trabajado en el CAI, pero han de sobrellevar los cuestionamientos del día a día a su modo. Es también un proceso abierto porque no se limita a lo que los facilitadores pueden haberles dicho, sino que la interpretación de los hombres es libre, desde sus situaciones específicas. En consecuencia, no debería apuntarse a programas rígidos en contenidos y metodologías, sino a trabajos que consideren la polifonía de comprensiones.

Finalmente, la categoría «agresor» queda cuestionada por la experiencia de los hombres entrevistados. Primero, porque los casos denotan que las nombradas alteraciones psicológicas (falta de control, agresividad, hostilidad) son prácticas útiles para el sistema de género, perfectamente normales y funcionales para sostener la jerarquía masculina. En tal sentido, la representación clínica no es suficiente, pues el ejercicio de violencia no responde exclusivamente a un problema de salud mental, sino a una práctica social.

Asimismo, el proceso de reconstrucción cuestiona la mirada sociológica determinista que liga la masculinidad a la violencia. Los entrevistados muestran que esta aparente ligazón es flexible y posible de desplazamiento. Sus testimonios muestran la posibilidad de democratizar las relaciones humanas y sostener la masculinidad sin violencia.

Seguramente los procesos reeducativos de agresores no son la solución única para deponer la violencia masculina, pero sí muestran las alternativas. Si se trabajase en prevención y se dispusieran otras condiciones y políticas, seguramente se construirían masculinidades cada vez menos violentas. A fin de cuentas, ser hombre no es una naturaleza, ni un carácter inamovible, sino un proceso abierto.

Por tal razón, la categoría «agresor» también debe ser desplazada y resignificada hacia una que dé cuenta de los procesos y ayude a considerar a estos hombres en transición constante, y capaces de reinterpretar el mandato de masculinidad y deponer su violencia.

Referencias

Arias, Esther, Ramón Arce & Manuel Vilariño (2013). Batterer intervention programmes: A meta-analytic review of effectiveness. *Psychosocial Intervention*, 22(2), 153-160.

Badinter, Elizabeth (1993). *XY, la identidad masculina*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Bericat, Eduardo (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers*, *1*(62), 145-176.

Bonino, Luis (2002). Masculinidad hegemónica e identidad masculina. *Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO)*, (6), 7-35.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina* (2ª ed.). Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenóloga y teoría feminista. *Debate Feminista*, (18), 296-314.

Callirgos, Juan Carlos (1996). *Sobre héroes y batallas*. Lima: Escuela para el Desarrollo.

Connell, Robert (2003). *Masculinidades*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México.

Garda, Roberto, Eduardo Liendro & Francisco Cervantes (2002). *Manual para facilitadores del Programa de Hombres Renunciando a su Violencia (PHRSV). Primer nivel*. México: DPAVF-Coriac.

Giddens, Anthony (1995). *La transformación de la identidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Gilmore, David (1994). *Hacerse hombre, concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.

Goffman, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI (2020). *Encuesta demográfica y de salud familiar. Endes 2019.* Lima: INEI.

Ministerio Público. Fiscalía de la Nación (2019). *Feminicidio en Lima metropolitana y el Callao 2009-2019*. Lima: Ministerio Público.

Ramos, Miguel (2006). *Masculinidades y violencia conyugal: experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco*. Lima: UPCH-Faspa.

Rodríguez, Jaikel (2014). «Emociones y procesos de cambio en hombres que participan en un programa reeducativo para agresores en Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Seidler, Víctor (2000). *La sin razón masculina. Masculinidad y teoría social*. México, D. F.: Paidós.

Taylor, S. J. & R. Bogdan (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

Valverde, Igor (2020). «(Re)construcciones de la masculinidad en hombres agresores participantes en el proceso reeducativo del Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar (CAI) entre los años 2013 y 2017» (tesis de maestría). Lima, Pontifica Universidad Católica del Perú. Recuperada de http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/16769

Masculinidades migrantes en la minería ilegal de La zona de La Pampa, Madre de Dios-Perú: Hombres que consumen cuerpos de mujeres[8]

Lizeth Vergaray Arévalo
Terre des Hommes Suisse

Estudiar las masculinidades resulta relevante ya que estas se encuentran directamente vinculadas con la inequidad entre los géneros y con los diferentes tipos de violencias contra las mujeres. Ellas se sostienen a lo largo de la historia a través de los discursos del patriarcado y del machismo. En este sentido es clave analizar el capital masculino, que se encuentra representado mediante un conjunto de conocimientos, prácticas y actitudes asumidas por los hombres a través de diversos dispositivos de poder que atraviesan sus cuerpos y moldean sus formas de sentir, pensar y actuar.

El capital masculino se constituye por medio de mandatos hegemónicos que los hombres deben cumplir de acuerdo a las normas y expectativas sociales y culturales impuestas por la sociedad y se vincula al rechazo del mundo femenino. A su vez, hay dimensiones vinculadas los actos de alardear

[8] El presente artículo es una síntesis de mi tesis para obtener el grado de magíster en Estudios de Género de la PUCP: «Masculinidades en La Pampa, Madre de Dios: estudio sobre hombres que consumen cuerpos de mujeres —víctimas de trata y explotación sexual— como mercancía sexual» (Vergaray, 2020). Se incluye una característica única y particular: la percepción de los hombres entrevistados, generalmente mineros y exmineros. Esto nos permite analizar sus subjetividades y los imaginarios en los que se encuentran centradas las experiencias de masculinidades de los hombres de La Pampa.

sobre el desempeño heterosexual, demostrar virilidad, asumir el riesgo, la violencia y la rudeza como parte de sus experiencias de vida. Esto se relaciona con valores morales masculinos que son trasmitidos como pautas de crianza, tales como la fortaleza física y emocional para asumir el rol de protectores de la familia. Son estas las dimensiones que se analizan en este artículo como parte de los resultados encontrados en nuestra investigación.

Observamos que el mandato del capital masculino para alardear del desempeño heterosexual responde a la demostración del ejercicio activo de la sexualidad, y constituye un elemento clave para construir la masculinidad y representarla socialmente.

El grupo de hombres estudiados presenta características particulares, un perfil definido. Se trata de migrantes que han salido de lugares de origen como Cusco, Abancay, Pucallpa, Tingo María y Amazonas. Ellos provienen de comunidades altoandinas quechuas y amazónicas, de zonas de pobreza y pobreza extrema, en busca de oportunidades económicas laborales que no encuentran en sus pueblos de origen. Se trata de hombres marginados por su raza o etnia. Llegan a la minería ilegal por la oferta laboral existente. En su mayoría son casados o convivientes y tienen que ser proveedores de sus familias.

Las condiciones laborales en las que se encuentran son muy precarias e inclusive consideradas inhumanas: no cuentan con contrato de trabajo, seguro de salud, ni equipos de protección especial (cascos, mascarillas, guantes, botas, ponchos para la lluvia); no reciben medicamentos si se enferman y deben asumir los gastos en caso de enfermedades o accidentes durante sus labores; trabajan turnos de 24 horas seguidas, intercalando un día de descanso y uno de trabajo. Son hombres que migran solos, sin familia, sin pareja, y ven en la compra de sexo a mujeres, principalmente jóvenes y adolescentes, una forma de reafirmar la práctica de su sexualidad activa.

El espacio donde se desarrolló la investigación es La Pampa, en Madre de Dios, Perú. Es un espacio masculinizado y androcéntrico, que basa sus actividades centrales en la minería ilegal e informal de oro y en el comercio del cuerpo de mujeres en los bares y los llamados «prostibares».

Al analizar a un grupo de hombres mineros y exmineros de La Pampa, encontramos que su demanda de servicios sexuales responde principalmente a su necesidad o impulso de ejercitar su sexualidad activa, lo cual incluye a mujeres jóvenes y adolescentes que se encuentran en los bares y prostibares de La Pampa. Esta circunstancia, la escasa edad de las mujeres,

no representa un límite para dicho ejercicio. En este sentido, nuestro interés se ha centrado en conocer cómo se producen y reproducen las masculinidades en La Pampa en Madre de Dios; específicamente en los hombres que consumen cuerpos de mujeres como mercancía sexual, entre las que se incluye víctimas de trata y explotación sexual. Para profundizar en el análisis de dichas masculinidades, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Cómo se construye la masculinidad respecto al ejercicio de la sexualidad en los hombres que mantienen relaciones sexuales remuneradas con mujeres jóvenes y adolescentes que se encuentran inmersas en explotación sexual o trata con fines de explotación sexual en la zona de La Pampa en Madre de Dios?

El enfoque metodológico utilizado fue de tipo cualitativo, lo cual nos permitió estudiar las percepciones de los actores involucrados, explorar pistas y buscar posibles explicaciones a los factores y/o razones de por qué los hombres de la zona de La Pampa mantienen relaciones sexuales remuneradas con mujeres jóvenes y adolescentes inmersas en la explotación sexual o trata con fines de explotación sexual. Para este efecto, se realizaron quince entrevistas semiestructuradas (2017) a hombres mayores de dieciocho años que al momento de la entrevista residían o trabajaban en la zona, hombres que suelen acudir a los prostibares y que mantenían o habían mantenido relaciones sexuales remuneradas con mujeres jóvenes o adolescentes.

El análisis de las masculinidades en el marco de trata y explotación sexual de mujeres jóvenes y adolescentes aporta a los estudios de género, ya que nos permite conocer de qué manera se construyen las masculinidades en nuestra sociedad. En forma particular, las dinámicas que se producen y reproducen en La Pampa en los diversos espacios donde los hombres se posicionan y vinculan, principalmente, al ejercicio activo de su sexualidad en los bares y prostibares ubicados en dicha zona.

Además, este estudio aporta la construcción de una nueva categoría, a la que hemos denominado masculinidad hegemónica subordinada. Las masculinidades hegemónicas y subordinada en este caso conviven simultáneamente en un solo sujeto, se integran y se relacionan. En este sentido, consideramos que existen no solo aspectos hegemónicos en los hombres que consumen cuerpos de mujeres sino un disciplinamiento de su cuerpo, que se encuentra sujeto a la hegemonía para cumplir con los mandatos del capital masculino. Desde nuestros hallazgos, consideramos que la masculinidad hegemónica subordinada comprende la interacción entre sí de ambas

masculinidades, la hegemónica y la subordinada, en un mismo individuo. Los hombres pueden vivenciar ambas en diferentes aspectos de su vida al mismo tiempo, por lo que experimentan otro tipo de masculinidades y no solo vivencian la hegemónica, que se percibe siempre como opresora y violenta.

Para explicar la masculinidad hegemónica subordinada nos apoyaremos en autores que explican el significado y las características de la masculinidad en general, de la masculinidad hegemónica y de la masculinidad subordinada, para luego desarrollar la convivencia y articulación que se da entre ambas. Según Connell:

> […] la masculinidad es, al mismo tiempo, la posición en las relaciones de género, las prácticas por medio de las cuales hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y la cultura (Connell, 1997, p. 33).

Es a partir del análisis de la posición y las prácticas en las relaciones de género que hemos podido identificar que concurren simultáneamente prácticas de masculinidad hegemónica y subordinada. Así, respecto a la masculinidad hegemónica, Connell menciona que no es un tipo de personalidad fija, siempre igual en todas partes; por el contrario, se trata de una masculinidad que ocupa la posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, legitimada por el patriarcado y que garantiza la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. Es en el orden del género y el patriarcado donde se ubica a los hombres como los sujetos dominantes y a las mujeres como subordinadas (Amorós, 1985). En este sentido, existe una jerarquía entre varones y mujeres en la cual éstas aparecen como dominadas y aquellos deben afirmar su masculinidad como sistema de prestigio.

De acuerdo con Connell (1997) el patriarcado otorga a los hombres el honor, el prestigio y el derecho a ordenar al generar una estructura de desigualdad que necesita de la violencia para mantenerse como afirmación de la masculinidad entre los hombres y como parte de un sistema de género que sienta sus bases en la dominación de los hombres hacia lo femenino.

La historia de la civilización patriarcal se caracteriza, en materia de sexualidad, por una serie de concepciones que legitiman y justifican la dominación sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres (Vargas &

Fernández, 2011, p. 12). El patriarcado, como sistema de organización de las relaciones sociales coloca al hombre en posición de ser poseedor del cuerpo de las mujeres y a las mujeres en posición de ser poseídas.

Kimmel (1997) sostiene que la masculinidad hegemónica es la imagen de la masculinidad de aquellos hombres que controlan el poder. La definición hegemónica de la virilidad es un hombre en el poder, un hombre con poder y un hombre de poder. El mandato de la sociedad les atribuye un poder hegemónico y, de no cumplirlo, se encontraría fuera de la categoría social y culturalmente construida y aceptada para pertenecer al grupo. Por lo tanto, se pondría en duda su masculinidad, lo que afectaría su estatus, posición y poder.

Respecto a la masculinidad subordinada, Schongut (2012) explica que existen grupos de hombres subordinados y marginados, por lo tanto, en la diversidad de masculinidades, no todas son hegemónicas. Los hombres no son un bloque homogéneo y coherente, por el contrario, existe dominación y subordinación entre ellos, las cuales se expresan en las jerarquías de la explotación laboral o del poder. También existen otras condiciones de subordinación y marginación en la que se pueden encontrar los hombres por su nivel de pobreza, educación, exclusión y falta de oportunidades laborales. Asimismo, los hombres se encuentran disciplinados, sujetados a cumplir con los mandatos del capital masculino. Por ejemplo, el rol de proveedor, el ejercicio activo de la sexualidad, el ser un hombre exitoso y económicamente estable. Coincidimos con Kaufman (1994) cuando señala que el sistema de privilegios masculino está viciado, ya que existe una combinación de poder y dolor por mantener los privilegios. La mayor parte de ese malestar es producido por la distancia entre la realidad del hombre y lo que se le exige como modelo de masculinidad, modelo que no todos pueden alcanzar, pero hacen todo lo posible por ello, porque es un aspecto muy valorado por la sociedad.

De esta manera, al hablar de masculinidad hegemónica subordinada, nos referimos, por un lado, a varones inmersos en relaciones laborales jerárquicas y precarias, en trabajos informales e ilegales, en situación de explotación permanente en los campamentos mineros ilegales de extracción de oro, en condiciones de insalubridad y peligrosidad, que ponen en riesgo su vida en forma constante al cumplir, a cualquier precio, con el rol de proveedores y de hombres trabajadores. Asimismo, por otro lado, parte de la masculinidad dominante implica interiorizar que para ser hombre hay

que trabajar, ya que, en caso contrario, sienten que han fracasado en la vida, principalmente como proveedor de la familia para garantizar su subsistencia económica. En ese sentido, para cumplir estos mandatos los cuerpos de los hombres se encuentran disciplinados y sujetos a la estructura hegemónica social y cultural impuesta por la sociedad, por lo que deben cumplir con los mandatos del capital masculino, lo que incluye el ejercicio activo de su sexualidad, cumplir el rol de proveedores de la familia, probar su fuerza y valentía, al asumir, por ejemplo, trabajos en contextos adversos y violentos como es en este caso la zona de La Pampa, aun cuando ello implique poner en riesgo su vida y su salud. Así, existen mandatos ineludibles que organizan las prácticas y la vida de los hombres que son parte del presente estudio. Es en este concepto de masculinidad hegemónica subordinada en el que se centra el análisis de la investigación.

La Pampa. Espacio masculinizado y androcéntrico

La Pampa forma parte de la zona de amortiguamiento de la Reserva Nacional de Tambopata. Se encuentra localizada a dos horas y media por carretera de la ciudad de Puerto Maldonado (en la provincia de Tambopata, Región Madre de Dios), aproximadamente a 120 kilómetros. La Pampa se inicia en el kilómetro 98 y llega hasta el 117 de la carretera interoceánica.

Existen en La Pampa dos sectores diferenciados[9]: La Pampa periférica, o centro de comercio, y La Pampa centro productivo. La primera está a lo largo de la carretera y tiene tres cuadras de profundidad hacia ambos lados de ella. La segunda, La Pampa productiva, se encuentra a varios kilómetros de distancia de la carretera.

El poblado La Pampa periférica se caracteriza por la concentración de actividades de comercio de gran escala con presencia de venta ambulatoria que ha ocupado —con carpas o puestos de madera muy rudimentarios— parte de la carretera interoceánica, lo que genera embotellamiento del tráfico en algunas horas del día. Este poblado funciona como área de abastecimiento para los campamentos mineros ilegales que se encuentran hacia el interior.

[9] Esta distinción fue realizada por Carmen Barrantes, investigadora social de Terre des Hommes Suisse (comunicación personal, 2019).

A La Pampa centro productivo, denominada así porque allí se concentran los campamentos mineros ilegales, solo se ingresa usando motos lineales. El campamento minero más cercano a La Pampa periférica se encuentra aproximadamente a tres kilómetros. En la figura 1 se puede observar un campamento en La Pampa centro productivo, el cual cuenta con instalaciones muy rústicas.

Figura 1
Centro productivo La Pampa

Foto: Carmen Barrantes (2014).

Asimismo, en la figura 1 se aprecian las principales consecuencias de la minería generalmente ilegal, que depreda el medio ambiente y ha convertido a La Pampa en una zona deforestada, descuidada y devastada.

La Pampa es considerada por la población y las autoridades como una zona liberada del control del Estado, ya que predomina la informalidad, la ilegalidad y la criminalidad producto de la extracción y comercio ilegal del oro, incluida la trata y explotación de personas, donde se producen y reproducen masculinidades cargadas de estereotipos de género.

La Pampa[10] es un poblado que presenta una estructura al servicio de lo masculino desde una lógica androcéntrica. Esto se puede evidenciar en

[10] En el caso específico de las mujeres que realizan comercio sexual, se trata de migrantes

sus lugares de «diversión y entretenimiento», pensados y estructurados para un mundo de hombres: los bares, los prostibares y las canchas de fútbol. La masculinidad se desarrolla a través de dispositivos de poder y mandatos impuestos por la sociedad acerca de cómo debe ser un hombre. Al respecto, La Pampa periférica evidencia espacios netamente masculinos. Además, esta zona es el motor que dinamiza la economía de la población. Si bien trabajan hombres y mujeres, el pueblo es un espacio de representación principalmente androcéntrico.

La estructura del espacio y las actividades que se realizan ocurren alrededor de las necesidades económicas, sociales y culturales de los hombres. No obstante, en menor escala también existen espacios de distracción para las mujeres, pensados a partir de su rol femenino tradicional, como tiendas o puestos de venta de ropa femenina y peluquerías. En el ámbito del trabajo, la posición que ocupan las mujeres en La Pampa se da en las siguientes actividades: venta de refrigerios, preparación de alimentos (cocineras), atención de negocios, atención de bares y prostibares[11]. Estas acciones se encuentran directamente vinculadas a servir o satisfacer las «necesidades» o demandas de los hombres, por lo que sitúan a la mujer como objeto y no como sujeto.

En este sentido, la mayoría de los espacios en La Pampa producen y reproducen los procesos del capital masculino, que comprenden el rechazo del mundo femenino y la conducta femenina: rechazar el mundo considerado privado (por ejemplo, la cocina), valorar un alto desempeño en el fútbol, alardear sobre el desempeño (hetero)sexual a través de la actuación o el ejercicio de la sexualidad, demostrar valentía y rudeza, consumo de altas

con condiciones de pobreza y extrema pobreza. Se debe tener en cuenta que en La Pampa existen tres tipos de comercio sexual: prostitución, explotación sexual y trata con fines de explotación sexual; para el primer caso, la prostitución, no se pudo determinar si las mujeres presentan capacidad de agencia. Al ser La Pampa un lugar que presenta evidencias de explotación, violencia y alta criminalidad y al que además las mujeres migran por falta de oportunidades laborales, consideramos que la prostitución se produce en medio de factores condicionantes para la explotación de sus cuerpos.

[11] En el caso específico de las mujeres que realizan comercio sexual, se trata de migrantes con condiciones de pobreza y extrema pobreza. Se debe tener en cuenta que en La Pampa existen tres tipos de comercio sexual: prostitución, explotación sexual y trata con fines de explotación sexual; para el primer caso, la prostitución, no se pudo determinar si las mujeres presentan capacidad de agencia. Al ser La Pampa un lugar que presenta evidencias de explotación, violencia y alta criminalidad y al que además las mujeres migran por falta de oportunidades laborales, consideramos que la prostitución se produce en medio de factores condicionantes para la explotación de sus cuerpos.

cantidades de alcohol, demostrar fortaleza física y emocional (Vásquez, 2014). Todo gira alrededor del constructo e imaginario de una masculinidad que demuestre la virilidad ante los demás, principalmente ante otros hombres (Kimmel, 1997).

En particular, hay que resaltar que alrededor de las actividades extractivistas se estructuran espacios de masculinización. En este caso, se trata de la minería de oro que atrae mano de obra masculina, puesto que son hombres los que migran para desempeñarse en estas actividades.

> En la actividad minera, las ocupaciones más comunes son las de macheteros, carreteros, buzos, maraqueros, traqueros, carancheros, operadores de camiones […] (Sanz, 2015, p. 14).

Con esto queremos mostrar que el extractivismo, en general, rearticula las relaciones de género y refuerza los estereotipos de masculinidad, principalmente de la masculinidad hegemónica. Este espacio ha sido estructurado para los hombres desde el espacio físico de trabajo hasta los espacios de entretenimiento.

La interseccionalidad y la masculinidad hegemónica subordinada en los cuerpos de los hombres mineros de La Pampa

Para analizar desde la interseccionalidad a los hombres mineros, es importante brindar algunos datos y características de los entrevistados. Fueron quince hombres heterosexuales que trabajaron y vivieron en La Pampa y que, además, han mantenido relaciones sexuales remuneradas con mujeres de bares o prostibares en dicho lugar. Al respecto, es importante mencionar que, en el tiempo que se realizaron las entrevistas, diez de los entrevistados trabajaban en la minería y cinco eran exmineros.

Otra característica importante de ellos es que la mayoría son migrantes: cinco provienen de Cusco, dos de Abancay, tres de Madre de Dios —específicamente de Puerto Maldonado— y cinco de otros lugares de la Amazonía, como Pucallpa, Tingo María y Amazonas. Todos los entrevistados migraron buscando oportunidades laborales, a causa de principalmente a su situación de pobreza, bajos ingresos económicos y/o necesidad de generar ingresos inmediatos que no conseguían en sus lugares de origen.

> […] porque la minería genera más plata… se gana más dinero, porque de otro modo no hay ingreso (minero, 30 años).

Debido al nivel de informalidad e ilegalidad que predomina en la zona y al tipo de trabajo que se requiere, los hombres no necesitan calificación laboral o contar con experiencia. Esta es otra de las razones que los motiva a migrar y trabajar en la zona minera de La Pampa, puesto que saben que encontrarán trabajo.

> […] es más fácil, acá no te preguntan si tienes grado de instrucción o no, si no que si tienes ganas de trabajar (minero, 28 años).

Al ser migrantes en condiciones de pobreza y extrema pobreza, buscan oportunidades laborales para generar ingresos, aunque, en primer lugar, satisfacer una necesidad básica, la alimentación. Los dueños de la minería conocen esta necesidad y de acuerdo con los testimonios de los propios mineros, la buena alimentación es uno de los aspectos claves que los engancha en el trabajo minero y que evidencia la subordinación en la que se encuentran los hombres mineros ilegales, en donde sus cuerpos son socializados y subordinados para cumplir con sus roles hegemónicos impuestos por la sociedad.

> Hay harta comida, desayuno, almuerzo y cena. Comida, ni hablar, refresco, gaseosa, lo que quieras te dan (minero, 30 años).

Los mineros que trabajan en la zona realizan sus actividades en un contexto muy adverso, puesto que no solo exponen sus vidas diariamente para lograr extraer el oro, contaminándose con el mercurio, sino que también trabajan en una situación total de desprotección de derechos. No se respetan sus derechos laborales mínimos, como remuneración justa, derecho al descanso, seguridad social, estabilidad o despido justo (Capital Humano y Social, CHS, Alternativo, 2012, p. 24).

Otra característica de los hombres de La Pampa es que tienen a su familia como motivación para migrar. Esta es una razón poderosa para buscar oportunidades laborales en una zona como La Pampa. Al no contar con ingresos o con ingresos muy bajos en su zona de origen, buscan oportunidades para cumplir con el deber de ser proveedores. Por eso, no es casual que la totalidad de los entrevistados (estudiantes, no estudiantes, solteros o convivientes) envía dinero a su familia.

Así, el rol de hombre proveedor se encuentra presente en la vida y en las responsabilidades que asumen los entrevistados. Se observa así que la hegemonía subordinada se manifiesta a través del rol de proveedor. Este es un mandato hegemónico ineludible. El mandato más importante que la masculinidad absorbe y transforma en un elemento de la masculinidad hegemónica es la concepción del trabajo como una forma de validar su masculinidad (Brito & Contreras, 2018).

Esta idea y representación social está presente en todos los hombres, al ser uno de sus roles principales es el de la proveeduría, cumplir con el cual solo es posible a través del trabajo (Salguero & Alvarado, 2018).

Es evidente que los cuerpos de los hombres han sido disciplinados para trabajar, es un deber hacerlo. Por lo tanto, los hombres mineros deben cumplir con expectativas sociales para obtener la hegemonía del capital masculino, inclusive presentan ansiedad por generar ingresos. Su relación con la imagen de proveedor que el mandato social y cultural les asigna, los calificará como fracasados si no logran cumplir la función estipulada.

Estos elementos permiten señalar que los mineros de Madre de Dios, para adquirir el capital masculino deben cumplir con su rol de proveedores, aceptando trabajos en las condiciones laborales precarias mencionadas en la búsqueda de oro. Sus cuerpos están durante horas en contacto directo con aguas que tienen mercurio, tal como se puede ver en las figuras 2 y 3. Además, se encuentran expuestos al sol también por largas horas durante la extenuante jornada laboral, que, como se dijo, dura 24 horas seguidas.

> He visto accidentes en la propia traca que trabajan, se han hecho apretar con la carga. O sea, ellos estaban en hueco grande, era elevado, casi como ocho, nueve metros de altura. El que estaba así, el jalacho, él se había caído abajito en la carga y el motor vino y lo mató… Ahí no hay seguridad, tu corres tu riesgo, tu vida, más que todo corres ahí. Cualquier accidente, tú corres de tu bolsillo. Algunos que son conscientes te apoyan con una parte, te dicen «no es mi problema, por tu descuido ha pasado eso» (minero, 25 años).

Figura 2
Condiciones laborales: este trabajador debe trabajar sumergido durante seis a ocho horas de las veinticuatro de su jornada

Foto: Carmen Barrantes (2014).

Figura 3
Condiciones laborales: trabajo sin ningún equipo de protección, aunque expuesto a aguas contaminadas

Foto: Carmen Barrantes (2014).

Esta situación es reafirmada por Sanz (2015) en un estudio para la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al señalar que las condiciones en las que trabajan los mineros en Madre de Dios son muy desfavorables para su salud física y emocional. Sus derechos laborales les son negados, al primar el poder de uno sobre el otro. En este caso, es el poder de los dueños de las concesiones mineras, quienes se aprovechan de la necesidad de sobrevivencia de los trabajadores y les imponen jornadas laborales de más de doce horas y condiciones de trabajo precarias. Los hombres aprenden a obedecer a un «jefe» y son disciplinados para producir y reproducir los elementos del capital masculino en el contexto minero. Por eso, el campamento minero es un espacio donde demuestran su masculinidad y se construyen como hombres fuertes, independientes, valientes, arriesgados, sin miedo ni temores.

> Las condiciones de salud y seguridad en el trabajo son muy deficientes considerando el tipo de actividad realizada: el 83% de los trabajadores considera que estaba expuesto a riesgos o peligros como quemaduras por exposición al sol, mordeduras o picaduras de animales, exposición al mercurio o químicos, cortes y, en menor medida, explosiones o derrumbes; el 62% manifestó que no les dieron ningún equipo de protección personal para trabajar; y el 57% de los trabajadores que se enfermaron o tuvieron algún accidente durante el trabajo manifestó que no recibió ninguna atención médica (Sanz, 2015, pp. 11-12).

Los trabajadores no llegan a identificar la explotación, más bien la naturalizan. Por ejemplo, frente a los accidentes que ocurren con periodicidad, los atribuyen a la negligencia del propio minero.

> Accidente, accidente, no he visto. Muertes he visto cuando las cargas les aplasta. Es por negligencia del trabajador. Una persona que recién tal vez ha llegado trabaja chévere con el material, no se deja aplastar […] (minero, 28 años).

Salguero y Alvarado (2018) plantean que los hombres se ven a sí mismos como hombres fuertes, rudos y aguantadores, puesto que el trabajo que desempeñan es solo para cierto tipo de hombres, dispuestos al sacrificio de largas jornadas y a afrontar los peligros del trabajo que llevan a cabo.

Kimmel (1997) considera que el hombre siente temor a no ser valorado como un «verdadero hombre», lo que lleva a algunos a exagerar las reglas y

provoca comportamientos de riesgo e incluso, en ocasiones, la muerte. Una de las características masculinas es vivir en constante peligro y no temer a la muerte.

Por lo tanto, el hombre experimenta otro tipo de masculinidades y no solo la hegemónica, desde la cual se le ve siempre como opresor y violento. Ese tipo de masculinidades no existen en forma separada y son más compleja de lo que se puede pensar. Los hombres pueden vivenciar masculinidades hegemónicas y/o subordinadas en diferentes aspectos de su vida, las que pueden interactuar entre sí en un mismo individuo.

Como la masculinidad se asocia con el poder puede ser usada para simbolizar otras diferencias sociales. Así, es común que las divisiones étnicas y raciales establezcan una jerarquía de los cuerpos que infantilizan y feminizan a los varones de las etnias o razas subordinadas. Por ello, la masculinidad no puede ser estudiada en singular sino en su intersección con las categorías de raza, clase, etnicidad, edad, región, apariencia física y otras varias categorías a través de las cuales las personas se ubican en el campo social (Fuller, 2018). Esto quiere decir que

> […] aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global… [son] hombres que también han sido víctimas de la dominación y explotación violentas (Lugones, 2008).

En ese sentido, consideramos que en el cuerpo de los hombres que trabajan en la minería de La Pampa se intersectan las categorías de etnicidad, raza, género y clase junto con pésimas condiciones laborales. El cuerpo de los hombres se encuentra sujeto y disciplinado a esa hegemonía y debe cumplirla para alcanzar el estatus de hombre. Esta sujeción a lo hegemónico, cuando se cruza con lo étnico racial y lo laboral —donde se evidencia claramente la subordinación— hace que los dispositivos del capital masculino no lleguen a concretarse en una masculinidad totalmente hegemónica.

El consumidor masculino frente al comercio del sexo

A través de los mandatos del capital masculino vinculados al ejercicio activo de la sexualidad y al consumo de alcohol, los prostibares y los bares se convierten en espacios donde se producen y reproducen las representaciones masculinas sujetas a la hegemonía, porque el ejercicio activo de

la sexualidad se produce a través de un modelo de actuación esperada de parte de los hombres. Este modelo exige que ellos alardeen sobre su desempeño sexual, colocando como aspecto primordial sus deseos sexuales y su búsqueda de placer sexual a través de dispositivos sociales de masculinidad y sexualidad que les han sido impuestos, y en los cuales el hombre debe cumplir constantemente con expectativas sociales para obtener el capital masculino. Uno de los procesos para lograrlo es alardear sobre su desempeño sexual heterosexual. Al respecto, la heterosexualidad se logra a través del ejercicio activo de la sexualidad (Vázquez, 2014).

> La hipersexualidad, que es el ejercicio de la sexualidad activa, cobra especial relevancia en la subjetividad de los hombres. Si bien la identidad masculina no incluye solo la sexualidad, sí juega un papel de mucho peso, mucho más que otros componentes que la conforman (Salas & Campos, 2004, p. 89).

La vigencia sexual debe ser demostrada hacia los demás y, principalmente, hacia otros hombres. Caso contrario, la hombría se podría ver mellada o disminuida. De acuerdo con el capital masculino, los hombres se encuentran en constante lucha por afirmar su identidad masculina. El ejercicio de una sexualidad activa es primordial en la construcción de esta identidad y la compra de servicios sexuales es una forma de construirla, sometiéndose para el cumplimiento del mandato hegemónico de la virilidad.

La práctica sexual ocupa un lugar primordial en la conformación de la subjetividad masculina y en la vivencia concreta de la vida en los hombres.

La sexualidad también involucra la estructura de género que surge de la masculinidad hegemónica, ya que la mujer es concebida como receptora pasiva y el hombre como quien se hace cargo de todo y además es irreprimible sexualmente (Vargas & Fernández, 2011, p. 15). Así, la sexualidad masculina se construye en el ámbito social, donde se juegan y reproducen la mayoría de los mandatos de la masculinidad hegemónica: desde y para ejercer el poder (Salas & Campos, 2004; Kimmel, 1997). La sexualidad despliega los más sutiles y poderosos mandatos que el patriarcado hace a la masculinidad y a los hombres de manera particular. La forma como se aprenden, se desarrollan y se viven las demandas de la masculinidad y la sexualidad masculina son un fiel reflejo de cómo actúa el patriarcado (Salas & Campos, 2004, p. 84).

Con la finalidad de explicar la forma en que los hombres acceden al comercio sexual en La Pampa, volvemos a mencionar que en esta zona existen tres tipos de comercio sexual: la prostitución, la explotación sexual y la trata con fines de explotación sexual. Estas modalidades son difíciles de distinguir, puesto que los matices que las diferencian no necesariamente son visibles para terceros mientras se produce la explotación. Además, las tres se dan en el mismo espacio geográfico, local y horario y las condiciones de consumo de alcohol y compra de cuerpos son las mismas.

Como mostró el estudio «La trata de personas en Madre de Dios» (CHS Alternativo, 2012), el cual analizó 15 expedientes de casos judicializados, entre 27 víctimas, todas eran mujeres, 21 de ellas menores de edad y 24% tenían entre 16 y 17 años.

En esta investigación, hemos considerado mujeres adolescentes a aquellas cuya edad oscila entre 13 y 17 años, y mujeres jóvenes a las que se encuentran entre 18 y 24 años, por ser el rango etario mayoritario de las víctimas de trata y explotación sexual. En la zona de La Pampa y también a nivel nacional, es evidente que las víctimas de explotación sexual y trata con fines de explotación sexual son principalmente mujeres, entre ellas jóvenes y menores de edad, esto debido a la demanda de hombres que buscan mantener relaciones sexuales remuneradas con mujeres muy jóvenes.

En esta zona existe un mercado perverso en el que se comercializa el cuerpo de las mujeres y en el que crece la demanda de mujeres menores. La juventud es un atributo que da un mayor «valor económico» a la mujer, lo que evidencia que el poblado se encuentra constituido a través de una estructura androcéntrica al servicio de los deseos sexuales del hombre como cliente.

> Sí he tenido sexo con una chica antiguamente… de 16, 17 años [la chica]… Siempre, casi a veces, cuando eres joven, todo te da por igual, el hombre es como el carroñero… lo que vengan. No te importa si es chibola… No te importa con qué chicas te metas. Lo que te importa es que tú te crees y con tus patas les dices: «mira, me he chapado a esa chica, he estado con esa chica» (minero, 28 años).

La presencia de mujeres jóvenes satisface una demanda de los clientes hombres, que ven en la juventud una forma de cumplir sus fantasías sexuales. Esto hace presente la hipersexualidad activa a través del consumo de cuerpos de mujeres jóvenes, lo que forma parte de los mandatos del capital

masculino, uno que valora en los hombres el tener relaciones sexuales con personas de apariencia joven e inclusive menores de 18 años.

> Todos buscan pe, todo hombre busca eso, una chica joven, una chica chibola. Todo hombre siempre piensa. El varón dice «esa chica más ajustadita, más apretadita, ahí vamos» … De todo hombre su mentalidad es eso… Uno que ya tiene edad, siempre ves a la chibola; todo hombre mayor, preguntas a quien sea, siempre le vas a las chibolas, porque es apretadita (minero, 30 años).

Respecto al testimonio anterior, existe el mito que las mujeres jóvenes son "apretaditas", es decir tienen menor experiencia sexual que las mujeres adultas, por consiguiente, los hombres en sus imaginarios consideran que acceder a cuerpos de mujeres jóvenes con menor experiencia sexual, les permite demostrar su virilidad sin ser juzgados o cuestionados.

Además de mujeres jóvenes y adolescentes, las preferencias de los hombres en La Pampa están marcadas por una estratificación social (Barrantes & Escalante, 2015). Las mujeres que brindan servicios sexuales son diferenciadas en dos grupos: las «A1» y las «Ojotitas». Las primeras tienen origen y apariencia física más urbanos; las segundas presentan características físicas más andinas. Esta estratificación se relaciona también con los clientes que atenderán, incluso habrá una tarifa diferenciada. Los dueños de los negocios y los encargados, que tienen mayor poder adquisitivo, buscan a las A1, mientras que los obreros, con menor poder adquisitivo, demandan a las Ojotitas.

> Hay serranitas que llegan de afuera, les compran ropa para querer estar con ellas, son de Cusco, Juliaca, mayormente de ahí vienen (minero, 28 años).

> […] normalmente las chicas bonitas son de Pucallpa, de Tingo María, porque las chicas cusqueñas, su piel, son diferentes [piel más oscura con rasgos andinos], las puneñas peor ya pues (minero, 30 años).

El nivel social de los hombres mineros que consumen el cuerpo de las mujeres estaría en correspondencia con el nivel social de las mujeres explotadas (Barrantes & Escalante, 2015). Las características de los hombres mineros clientes son semejantes a las víctimas de trata y explotación sexual. El 75% de las víctimas que son llevadas a Madre de Dios proviene de la sierra, principalmente de las zonas de Cusco y Puno (CHS Alternativo,

2012; Barrantes & Escalante, 2015), mientras que el 20% proviene de la selva y solo 5% de la costa (Barrantes & Escalante, 2015, p. 18). De la misma forma, la mayoría de los hombres mineros en Madre de Dios son migrantes principalmente de las zonas de Cusco y Puno.

Existen otras características que evidencian las similitudes entre ambas poblaciones, ya que las víctimas de trata y explotación sexual han realizado estudios de secundaria o primaria incompleta y provienen de distritos con altos índices de pobreza al igual que los hombres mineros ilegales, que salen de su lugar de origen en búsqueda de oportunidades laborales. Por lo tanto, la pobreza y la falta de oportunidades laborales es un factor condicionante para la explotación de hombres y de mujeres en las zonas de minería ilegal (Barrantes & Escalante, 2015; Defensoría del Pueblo, 2013; CHS Alternativo, 2012; Mujica, 2014; Organización Internacional para las Migraciones, OIM, 2005). Esta es la situación que se presenta tanto para las mujeres como para los hombres de La Pampa. En este sentido, la trata de personas y la explotación, además de ser delitos, son la más clara representación de la pobreza y la exclusión, lo que termina reproduciendo brechas sociales que vulneran aun más a las víctimas de trata, como en el caso de las mujeres, incluso jóvenes y adolescentes.

Es de notar que, si bien el hombre cliente no tiene clara conciencia de lo que sucede con las víctimas, en realidad no se cuestiona esto, ya que forma parte de una sociedad que legitima el uso del cuerpo de las mujeres para satisfacer sus demandas sexuales.

La sexualidad y el cuerpo de las personas han sido percibidos, interpretados, representados y vividos de diferentes maneras en distintas épocas. Los cuerpos se constituyen a través de significados culturalmente transmitidos (Fuller, 2018). De hecho, no existe cultura que no trabaje los cuerpos a través de la inculcación de las formas de uso, modelación y control de sus expresiones o como metáfora para expresar el orden social (Fuller, 2018). La dominación del cuerpo de las mujeres es un aspecto fundamental en la construcción del ejercicio de la sexualidad de los hombres, puesto que la asociación del deseo sexual al control y a la posesión del cuerpo de las mujeres depende de una visión hegemónica del sexo.

La sexualidad y el cuerpo, a lo largo de la historia de la humanidad, han estado ligados a valores y normas sociales y culturales. Por lo tanto, han estado sometidos a restricciones, prohibiciones y mandatos hegemónicos (Salas & Campos, 2004). Dentro de esta historia, nos interesa conocer los

discursos, creencias e ideas que subsisten en el imaginario de los hombres en materia de sexualidad y ello incluye la explotación sexual de mujeres. En ese imaginario, subyacen los mandatos hegemónicos del capital masculino, que tienen sus bases en el patriarcado y que sujetan a los hombres a producir y reproducir estos mandatos que los hacen hegemónicos en su accionar. Precisamente, la explotación sexual comercial se mantiene, entre otras razones, debido a la existencia y reproducción de un orden simbólico que crea una racionalidad y una lógica muy particular: la racionalidad de la cultura patriarcal, que requiere de instituciones ideológicas que la sustenten y de relaciones de poder que la recreen y reproduzcan (Salas & Campos, 2004).

Por lo tanto, existen condiciones culturales que predisponen formas de pensar y actuar, dentro de las cuales se encuentran las creencias y los mitos respecto al ejercicio de la sexualidad de los hombres. El hombre, al cumplir los mandatos del capital masculino, asume creencias y mitos para cumplir con el ejercicio de su sexualidad activa, los cuales representan la hegemonía del capital masculino. Esto se evidencia con claridad en los hombres mineros respecto al ejercicio activo de la sexualidad. Así, existe la creencia del hombre «ganador», puesto que el hombre debe demostrar seguridad a través de un efectivo autocontrol de los sentimientos, lo cual le permitirá ocultar cualquier tipo de debilidad, generalmente identificada como rasgo femenino.

Asimismo, existe el culto por lo joven, ya que se trata de un valor que el mismo sistema social ha creado e impuesto como ideal de belleza, salud y bienestar. De este modo, para los hombres la juventud es un imán. Entre las creencias, resalta el deseo de absorber la juventud de la persona joven, con todas las implicaciones que ello conlleva; y acceder al elixir de la juventud con el solo hecho de tener contacto con una persona menor de edad. Además, se considera que las niñas o muchachas jóvenes son también atractivas porque son inocentes; es decir, la ingenuidad y la candidez de la persona novata se convierte en otro imán de peso (Salas & Campos, 2004).

Las fantasías sexuales son parte del imaginario de los hombres, ya que ellos desean satisfacerlas compulsivamente basados en la creencia de que sus necesidades sexuales son incontrolables. De esta forma, la naturaleza de lo humano está sobredeterminada por la base biológica de la especie. De manera directa, algunas manifestaciones apuntan a que lo cultural cede

ante el empuje del llamado de las necesidades biológicas (Salas & Campos, 2004, p. 87).

> Todo hombre busca satisfacer su necesidad sexual, todo hombre busca eso en un bar, la borrachera te saca de control… Si pagas por la chica, puedes salir con 200 soles. Eso es un día: la llevas a Mazuko, a Puerto. Si te la llevas dos o tres días, es como un alquiler de la chica. Se conversa con la chica y con el dueño, los tres y el hombre que paga. La chica le dice «voy a salir» y el dueño dice y paga 200 soles por día (minero, 30 años).

Las fantasías sexuales de los hombres tienen relación con una fantasía machista que divide a las mujeres entre madonas (madre y/o virgen) y prostitutas. La joven sería un «personaje» intermedio entre ambas y el hombre tendría el poder de manejarla, aun cuando en la realidad las jóvenes explotadas sexualmente tienen más experiencia que otras mujeres (Save the Children, 2004).

> Como dicen, los viejos quieren jóvenes, siempre las quieren más chibolas, tal vez porque no han recorrido mucho, porque son inocentes, porque no saben (minero, 30 años).

Otra creencia es que los hombres tienen la «necesidad» de relaciones sexuales con otras mujeres, adicionalmente a las que tienen con sus parejas o esposas. Para satisfacerse, precisamente, utilizan a las mujeres que ejercen la prostitución y, especialmente, a las niñas y adolescentes en explotación sexual comercial, que reúnen, con mayor atractivo para ellos, este requisito de satisfacerlos (Salas & Campos, 2004, p. 64).

> Yo creo que las chicas de bares son personas más experimentadas en este tipo de cosas y creo que dan más placer a los varones en el momento del sexo (exminero, 30 años).

> Sí, la mayor parte de gente acá prefiere acudir a los prostíbulos… porque me gustaba y porque tenía esa necesidad (minero, 25 años).

Estas concepciones ideológicas de muchos hombres se presentan constantemente, ya que conciben a las mujeres como aquellas que los «tientan» y «provocan», de manera que las convierten en las responsables de las acciones sexuales que llevan a cabo (Salas & Campos, 2004). La creencia de que las mujeres son quienes tientan a los hombres se sostiene en principios

cristianos. En el *Génesis*, Eva «tienta» a Adán; por lo tanto, ella es la culpable de su expulsión del paraíso. Además, la historia del cristianismo cuenta con personajes como Tertuliano, sacerdote cristiano, que en el siglo III d. C. sostenía que la naturaleza de la mujer era ser tentadora, ya que ella, aunque no lo quisiera, era portadora de la lujuria visual (López & Guida, 2000).

Al respecto, en las narrativas de los hombres entrevistados subsiste esta idea de que las mujeres los «tientan»; es decir, acudir a los prostibares está fuera de su responsabilidad.

> Pero siempre, hasta yo cuando trabajaba tenía esa mentalidad: me ponía a tomar y decía «ya si mañana voy a chambear lo gasto…». Al día siguiente, trabajas, y dices «voy a ahorrar, voy a ahorrar…» y nunca llegas a ahorrar. Siempre gastas y gastas. Allá hay cantidad de chicas, te tientan, pe (minero, 30 años).

> Siempre venían, te coqueteaban… Y una vez que te veían con platita te hacían quedar. Cantidad de chicas de toda clase… quién no, somos varones… (minero, 30 años).

Es importante mencionar que un mito que se presenta específicamente en el contexto minero, mencionado por Barrantes y Escalante (2015), sostiene que mientras más joven sea la mujer con la que el hombre mantenga relaciones sexuales, este encontrará más oro. En esta situación, la juventud de la mujer se convierte en un atributo que le da un mayor «valor económico» como mercancía. La edad influye en la demanda de los clientes y el precio que están dispuestos a pagar. Se paga más por el cuerpo de las jóvenes.

> Dicen otros que si tengo sexo con una chica menor voy a sacar más oro (minero, 25 años).

> […] si voy al prostibar al día siguiente puedo sacar más oro, eso es mi suerte (minero, 30 años).

De esta forma, el uso de los cuerpos de las mujeres se aprende a través de la socialización y se transfiere de generación en generación, adoptando la forma de cuerpos mercantilizados y cosificados (Salas & Campos, 2004). Al respecto, estos procesos son parte de las subjetividades masculinas analizadas en la presente investigación. El hombre sufre un «atravesamiento» de su cuerpo y de su psique para cumplir con estos procesos y mandatos,

conforme lo establece la sociedad, en el tiempo y en el lugar en el cual le toca vivir. En este caso, se trata de La Pampa en Madre de Dios.

La masculinidad y el ejercicio de la sexualidad activa de los mineros en La Pampa

La hipersexualidad cobra especial relevancia en la subjetividad de los hombres. En este sentido, la vigencia sexual debe ser demostrada hacia los demás y, principalmente, hacia otros hombres. Caso contrario, la hombría se podría ver mellada o disminuida. Así, de acuerdo con el capital masculino, los hombres se encuentran en constante lucha por afirmar su identidad masculina: el ejercicio de una sexualidad activa es primordial en la construcción de esta identidad. En este sentido, la compra de servicios sexuales es una forma de construirla, sometiéndose de esta manera para el cumplimiento del mandato hegemónico de la virilidad.

Es importante mencionar que los resultados de las entrevistas con el grupo de hombres descrito no pretenden generalizar las identidades masculinas y el ejercicio de su sexualidad, lo que se busca más bien es analizar sus percepciones y vivencias específicas en relación con su ejercicio sexual activo en La Pampa.

Para ellos, las mujeres que se encuentran ejerciendo prostitución, o negocios vinculados a esta, son consideradas cuerpos disponibles. Al respecto, la antropóloga Rita Segato (2006) refiere que los cuerpos de las mujeres en contextos de violencia son considerados cuerpos desechables, cuerpos prescindibles, cuerpos borrables, y si, además, se trata de mujeres pobres, ellas son consideradas como un territorio de conquista.

En las narrativas analizadas, los entrevistados califican a las mujeres que se encuentran en los prostibares como cuerpos que se exhiben para «fichar» y «hacer pases»[12]. Sin embargo, también, identifican que hay un grupo de mujeres que son explotadas o trabajan porque necesitan subsistir, a pesar de ello, continúan sus visitas a los prostibares. En general, los entrevistados coinciden en mencionar que las mujeres trabajan en prostitución

[12] Se denomina «fichar» a vender bebidas alcohólicas y «hacer pases» a mantener relaciones sexuales remuneradas con el cliente; sin embargo, de acuerdo con los propios entrevistados en los bares, también se puede contactar a una mujer y ofrecerle tener relaciones sexuales a cambio de dinero.

porque tienen necesidades económicas, entonces, tanto ellas como ellos, trabajan en La Pampa por la misma necesidad.

> Vienen a hacer su plata, así como nosotros, agarran plata y se van a terminar sus estudios o a poner un negocio por otro lado […] (minero, 28 años).

> Una parte yo lo veo mal, porque, como dicen ellas «yo lo hago por necesidad», «quiero tener mi estudio», otros dicen «yo lo hago por mi hija». Ahí están metidos madres solteras con sus hijos, pero sus hijos no saben que su mamá está metida ahí. Pero lo hace por su hijo más que todo (minero, 25 años).

De acuerdo con los testimonios, existe una suerte de empatía diferenciada con las mujeres que brindan servicios sexuales. Sin embargo, existe una diferencia al respecto en las subjetividades de los hombres mineros entrevistados ya que al referirse a ellas lo hacen de manera despectiva, se filtran en sus frases concepciones discriminatorias y objetivizantes sobre las mujeres: «esas», «les gusta», «tienen sexo por plata».

Así, los hombres también perciben a las mujeres como objetos sexuales, como productos que se encuentran en venta, y las responsabilizan de su situación. Mencionan que ellas ofrecen sus servicios sexuales porque les gusta el dinero «fácil», porque están acostumbradas a ganarse la vida ofreciendo sus cuerpos, porque no saben controlarse y prefieren llevar una vida de perdición. Aluden a los valores y a la crianza de sus padres, y responsabilizan a estos o a las chicas por decidir este «tipo de vida».

> Con lo que he visto y comentan… Ellas mismas vinieron a trabajar, algo por ahí, porque no lo veo presionada nada… Bueno, muchas chicas que se corrompen, yo diría que tendrían un poquito más de control en ese campo. Más que todo hablar con los padres, inculcar que tengan un poco más de cuidado con sus hijos, que sepan educarlos como uno legalmente quiere. No me parece nada bueno que chicas estén divirtiéndose con alcohol en los bares, prostibares (minero, 39 años).

> Se meten a trabajar en bares habiendo tanto trabajo. Es un trabajo fácil, por eso lo harán. Gana bien. Yo no lo veo nada bien, tengo hermanas, primas y no quisiera verlas trabajando ahí (exminero, 30 años).

Existe una carga moral acerca de los servicios sexuales que brindan las mujeres, una sanción social vinculada a su comportamiento, sin reconocer que ellos —los entrevistados en este caso— son los clientes y consumidores del cuerpo de estas mujeres. Al respecto, la narrativa de los hombres es compleja, ya que, por un lado, se muestran empáticos con las mujeres, y, por otro, ejercen poder sobre sus cuerpos. Es decir, como hombres hegemónicos compran los servicios sexuales para complacerse, pero, también, quieren creer que lo hacen para ayudar a las mujeres frente a su necesidad económica.

Acerca de si los entrevistados perciben si las mujeres con las que se relacionan son explotadas sexualmente o son víctimas de trata de mujeres, ocho del total de quince mencionaron que sí existe trata de personas; los otros lo mencionan indirectamente, pero sí perciben que existen una situación de explotación.

> Claro, otros así lo traen con engaños y la hacen trabajar así en el bar. A veces las chibolas de los bares vienen sin plata, no tienen cómo regresar y no conocen a nadie. Tienen que trabajar para su pago (minero, 24 años).

> Desde mi punto de vista, sí… La dueña tiene su DNI, ellas no pueden hacer nada sin sus documentos. Solamente tienen que trabajar y tienen que estar a su hora de la jefa (minero, 31 años).

Es importante indicar, que seis de los quince entrevistados mencionan que no existe explotación y que las mujeres se encuentran ofreciendo sus cuerpos por voluntad propia. En los entrevistados surgieron relatos y frases comunes.

> No creo, ah [al referirse a la explotación]. Sí paran alegres… No, cuando una está explotada, se va, agarra sus cosas y se pelea. Aquí vienen porque quieren ganar su plata […] (minero, 38 años).

> […] hay muchas que son independientes. En cada hostal encuentras en la puerta ahí ofreciéndose como cualquier cosa… Solamente pagas a la encargada y tú solamente pasas a la habitación y ahí tienes relaciones. A mí en verdad no me gusta, ¿cómo decir?, su vida. No se quieren, lo ven el trabajo fácil para ellas y así ganar dinero. Creo que si yo fuera mujer estás haciendo que pasen hombres que no tienen autoestima para estar haciendo ese tipo de trabajo. No quieren esforzarse en nada, como dicen, abren su pierna y ya […] (minero, 31 años).

En esta narrativa consideramos que existe una suerte de negación sobre la explotación sexual y la trata de mujeres de los prostibares de la zona de La Pampa. Es una forma de no comprometerse con las vivencias de las mujeres, de evadir su responsabilidad y culpa como clientes que forman parte de la compra de los cuerpos de mujeres que viven en esta situación de extrema subordinación y vulnerabilidad. Al respecto, los hombres entrevistados conocen que la trata y explotación es un delito. Además de la negación para no sentir culpabilidad, intervienen aquí una serie de relaciones asimétricas de género, puesto que los mineros, a pesar de encontrarse en una situación de dominación, en su condición de clientes controlan el cuerpo de las mujeres que se encuentran en los prostibares y bares.

En este sentido, la hegemonía es evidente en las subjetividades de los hombres entrevistados cuando de sexualidad remunerada se trata. Toman a las mujeres como objetos de posesión. Esto prevalece como un «derecho» masculino, que a la vez es un comportamiento naturalizado, porque, en realidad, los hombres han sido disciplinados y socializados para que objetivicen el cuerpo de las mujeres.

> Allá las chicas que hacen eso. Todas son libres, todas son libres para el dinero, por el dinero son libres. Ese es su trabajo de ellas. Tú vas, le pagas y puede estar contigo. El dinero manda allá (minero, 31 años).

Si bien vemos que los hombres entrevistados consideran que las mujeres venden sus cuerpos por una necesidad económica y que debería erradicarse este tipo de violencia, sin embargo, consideran que las propias mujeres permanecen en esta situación porque se acostumbran, ya que asumen que ellas tienen la libertad de salir de ella, porque no las ven encadenadas. Por lo tanto, para ellos su permanencia en la prostitución o la trata es voluntaria. De la misma manera, añaden que ellas mismas deben recapacitar y no realizar ese tipo de trabajo. Es decir, solo dependería de ellas salir de esas condiciones. Así, en torno a los testimonios se puede plantear que los hombres entrevistados colocan la responsabilidad de la explotación sexual en las mujeres, puesto que con ello se liberan de su responsabilidad en la compra y explotación de sus cuerpos. Por otra parte, sus narrativas refuerzan discursos misóginos sobre las mujeres que ejercen la prostitución, ya que ellas son concebidas como malas, pecaminosas, fáciles y sin honra.

Asimismo, en la subjetividad de los hombres entrevistados subyace el imaginario de que si no acuden a un prostibar entonces existirían violaciones.

Esta explicación higienista ha pasado de generación en generación y persiste en las explicaciones de estos hombres. La corriente higienista asume que, para salvar a todas las mujeres, un grupo de ellas debe ser sacrificada para contener el deseo sexual innato e irrefrenable de los hombres. Esta convicción de la naturaleza descontrolada de los hombres justifica incluso que se ignore o no se considere importante la situación de trata o explotación sexual de mujeres jóvenes y adolescentes.

Se trata de un argumento que responde a la creencia de que los hombres son depredadores absolutos, incontrolables sexualmente, al punto de que si no pueden ejercer una sexualidad desenfrenada en un espacio como un prostibar «tendrían» que usar mecanismos como la violación para desfogar y satisfacer su deseo como un imperativo sexual. De esta manera, los hombres de La Pampa sostienen o justifican su conducta, para lo cual se debe mantener la vigencia de los prostibares. En su calidad de clientes, sostienen la demanda constante de los servicios sexuales.

> Si los hombres no irían a prostibares… difícil, ¡ahhh! Los que tienen familia vivirían bien con su familia, estarían superados… Pero si hay personas que verdaderamente no tienen familia, habría violaciones, mayormente habría bastante eso (minero, 30 años).

La idea de que la prostitución de mujeres previene la violación de otras mujeres es herencia del medioevo; fue sostenida por San Agustín en el siglo V (Maiga, 2015). Bajo el argumento de que existirían violaciones si no hubiera prostitución de mujeres, subyace, además, la imagen que tienen los hombres de las mujeres, ya que algunas son consideradas inferiores (las prostitutas) y otras superiores (las honorables, con buena reputación). Así, la «justificación» de que la prostitución de una clase inferior de mujeres existiría para proteger a otras de clase superior está ampliamente extendida en nuestra sociedad, y beneficia a los sistemas que promueven el dominio y la subordinación de las mujeres por parte de los hombres. Más allá de una dualidad de pensamiento que se manifiesta, esta idea promueve un sistema jerárquico en el que los hombres compran mercadería-hembra para satisfacerse, lo cual garantizaría la seguridad de las mujeres honorables (López, 2015). De esta forma, la masculinidad hegemónica subordinada se encuentra asociada a la creencia de que los hombres sustentan su identidad buscando incesantemente mujeres para dar cauce a una —supuestamente inagotable— fuente de energía sexual (Vargas & Fernández, 2011).

Además, ellos deben probar esta vida sexual y estar sujetos al escrutinio de sus pares; es decir, deben demostrar que son capaces de penetrar a una mujer para adquirir el estatus masculino, lo cual puede llevarlos incluso a ejercer violencia para satisfacer su deseo (Fuller, 2001).

> […] yo lo veo bien también porque no hay mayormente como se ve en Lima, que hay bastantes violaciones, si no [no] habría. Ese sector pasaría bastante lo que es las violaciones, porque así también el hombre es consciente razonable y dice «mejor me voy al lugar». Porque si no bastantes violaciones habría en la niñez (exminero, 36 años).

> Si los hombres no irían a eso, creo que no habría como ahora hay bastantes bares, prostíbulos, todo eso… Tendrían que bajar a Puerto, a lugares donde hay… Sí, porque tienen sus necesidades, no creo que todos, claro algunos se aguantarán, porque no creo que todos… (exminero, 24 años).

Reflexiones finales

Nuestro trabajo en La Pampa, zona de explotación ilegal de oro en Madre de Dios, evidencia que es un espacio androcéntrico cuyas actividades se encuentran focalizadas para dar servicio a los miles de hombres que trabajan en la zona. La Pampa representa un espacio económico de minería ilegal en la zona de amortiguamiento de la Reserva Nacional Tambopata. A este espacio llegan miles de hombres pobres y desempleados buscando el trabajo que le es negado en sus zonas de origen.

Los hombres de La Pampa comparten características semejantes a las de las mujeres adolescentes y jóvenes explotadas en los bares y prostibares, ya que en su mayoría son migrantes con estudios de primaria o secundaria incompleta y cuyas condiciones de pobreza y pobreza extrema los expulsan de sus lugares de origen, por lo cual deben buscar oportunidades laborales.

En La Pampa se puede observar que existe una marcada ansiedad en los hombres por generar ingresos, lo cual se puede entender como búsqueda de estrategias de sobrevivencia. Sin embargo, no solo se aprecia esta situación económica, sino que en los hombres existe una fuerte carga y mandato del capital masculino: cumplir con su rol de proveedores. Todos los hombres entrevistados mantienen a algún familiar cercano: esposa, hijos e hijas, madre y hermanos, entre otros. Así, mediante su trabajo en la minería, envían transferencias de dinero a algún familiar.

Es en este espacio generizado y androcéntrico donde los hombres se encuentran sujetos a cumplir con otros mandatos del capital masculino como parte de su estrategia de sobrevivencia: ser hombres fuertes que asumen riesgos, valientes ante la adversidad, independientes, seguros, agresivos, que muestran un alto desempeño sexual. Esto incluye la compra del cuerpo de mujeres jóvenes y adolescentes para mantener relaciones sexuales. En este sentido, los testimonios de los hombres dan cuenta de sus imaginarios al mencionar, por ejemplo, que, si no tuvieran acceso a relaciones sexuales remuneradas con mujeres, existirían violaciones. Esta convicción de la naturaleza descontrolada de los hombres justifica incluso que se ignore o no se considere importante la situación de trata o explotación sexual de mujeres jóvenes y adolescentes.

Los hombres en La Pampa atraviesan una subordinación particular en la cual terminan por ser subalternizados a partir de su procedencia, su origen étnico-racial y las condiciones de trabajo en un espacio hegemónico donde son explotados y deben cumplir con los mandatos del capital masculino.

Un hallazgo importante de la investigación está vinculado a la convivencia de la masculinidad hegemónica y la subordinada en un solo cuerpo, lo cual se observa al analizar las actividades y roles que cumple el hombre en La Pampa. Al respecto, en el espacio de la minería se visualiza la subordinación hegemónica, ya que los hombres doblegan su cuerpo para resistir las condiciones precarias de trabajo con la finalidad de cumplir con su rol de proveedores e incluso podrían morir durante sus actividades laborales. Sin embargo, irónicamente, este mismo trabajo en el que los hombres doblegan o subordinan su cuerpo muestra que se encuentran sujetos a la hegemonía, representada a través de la demostración constante de su hombría, asociadas al prestigio y al poder, a su virilidad, mediante el ejercicio de la hipersexualidad.

Así, pues, la masculinidad hegemónica y subordinada convive en un mismo sujeto, en un mismo hombre. Ambas se yuxtaponen en sus prácticas, vivencias, actitudes y formas de actuar.

Esta condición en la dimensión laboral permite al hombre tener los ingresos suficientes para financiar el ejercicio de su sexualidad activa o hipersexualidad, y mantener relaciones sexuales con diversas mujeres que, además, cumplan con el requisito de ser jóvenes o adolescentes. Se trata, entonces, del ejercicio de una sexualidad pauteada por los mandatos del

capital masculino, la cual se produce cuando él ejerce su actividad sexual no solo para satisfacer un deseo, sino también para lograr un reconocimiento de sus pares y lograr un sentido de pertenencia cuando logra probar su virilidad, su hombría.

Asimismo, las narrativas de los entrevistados nos han permitido identificar una suerte de empatía diferenciada con las mujeres que brindan servicios sexuales, ya que, por un lado, se identifican con ellas porque son también migrantes que salieron de su pueblo en busca de oportunidades laborales, o porque fueron llevadas a estos espacios con engaños. Sin embargo, por otro lado, subyacen en sus discursos comentarios descalificativos y estigmatizaciones por el «trabajo» que realizan las mujeres al brindar servicios sexuales, calificándolas como mujeres fáciles.

Existen elementos culturales que refuerzan la compra de cuerpo de las mujeres. Principalmente, subyace una lógica androcéntrica en la que priman los deseos, las supuestas necesidades sexuales incontrolables y las fantasías sexuales. Dentro de estos elementos culturales, se encuentran las creencias y los mitos respecto sobre el ejercicio de la sexualidad de los entrevistados.

Una creencia se relaciona con las preferencias de los hombres por los cuerpos jóvenes. En sus narrativas los mineros mencionan claramente que el cuerpo de mujeres jóvenes es lo que más valoran al momento de comprar servicios sexuales en los bares y prostibares. Muchos son inclusive de adolescentes. La creencia dice que el hecho de tener relaciones con mujeres muy jóvenes da más opciones para encontrar oro. Esto evidencia que el colectivo de hombres genera, por todos los medios posibles, razonamientos que justifican su accionar. Otra creencia en relación al culto por el cuerpo joven es la vinculada a la virginidad y la poca experiencia de las mujeres. Los hombres piensan que con ellas tienen menos probabilidades de adquirir alguna infección de trasmisión sexual (ITS). En este sentido, la hipersexualidad funciona como dispositivo de la hegemonía que se encuentra representada al cosificar el cuerpo de las mujeres jóvenes al servicio de los hombres como objeto de su placer sexual.

Tenemos también el mito del hombre ganador, el cual hace referencia a la cantidad de mujeres con quienes ha mantenido relaciones sexuales: a mayor cantidad, más prestigio en el mundo masculino.

En realidad, creencias como estas permiten a los hombres tranquilizar sus conciencias y les confirman que pueden continuar con el ejercicio de

su sexualidad mediante intercambio económico, sin preocuparse acerca de si la víctima está en situación de trata o explotación sexual. En este contexto, se explica por qué un grupo de los hombres entrevistados niega la existencia de explotación sexual y de trata de mujeres, puesto que evaden su responsabilidad o su culpa, y no se comprometen con la situación que ellas atraviesan.

Al analizar las narrativas de los entrevistados, se evidencia que, a pesar de que la masculinidad hegemónica es considerada la predominante e impuesta por la sociedad y la cultura, no existe una masculinidad hegemónica *per se* en las representaciones de los hombres de La Pampa. Está sujeción a lo hegemónico cuando se cruza con la marginación étnico-racial y con la explotación laboral —donde se evidencia claramente la subordinación— hace que los dispositivos no lleguen a concretarse en una masculinidad puramente hegemónica.

Referencias

Amorós, Cecilia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.

Barrantes, Carmen & Gonzalo Escalante (2015). *Madre de Dios, la ruta del oro: entre el cielo y el infierno. Estudio sobre la trata de adolescentes con fines de explotación sexual*. Lima: Terre des Hommes Suisse.

Brito, Alejandra & Tomás Contreras (2018). El «obrero soñado»*:* masculinidades mineras en la industria del carbón en Puchogo-Schwagwer, 1992-1994. En Norma Fuller (Ed.), *Difícil ser hombre: nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp. 109-139). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Capital Humano y Social (CHS) Alternativo (2012). *La trata de personas en la Región de Madre de Dios*. Lima: CHS Alternativo.

Connell, Robert (1997). *La organización social de la masculinidad.* En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.). *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago: Isis Internacional.

Connell, Robert (2003). *Masculinidades.* México, D. F.: Universidad Autónoma de México.

Defensoría del Pueblo (2013). Informe defensorial 158. La trata en agravio de niños, niñas y adolescentes. Lima: Defensoría del Pueblo.

Fuller, Norma (2001). *Masculinidades. Cambios y permanencias: varones de Cuzco, Iquitos y Lima.* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fuller, Norma (Ed.) (2018). *Difícil ser hombre: nuevas masculinidades latinoamericanas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kaufman, Michael (1995). Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En Luz G. Arango, Magdalena León & Mara Viveros (Comps.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (pp. 123-146), Bogotá: Tercer Mundo.

Kimmel, Michael (1997). *Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina*. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 49-62). Santiago: Isis Internacional.

López, Alejandra & Carlos Guida (2000). *Aportes de los estudios de género en la conceptualización sobre masculinidad*. Montevideo: s. e. http://catedra-laicidad.unam.mx/detalle-articulos-de-interes/249/Aportesde-los-estudios-de-g%C3%A9nero-en-la-conceptualizaci%C3%B3n-sobre-masculinidad

López, Elena (2015). «Mujer pagana/mujer cristiana en *Ad uxorem* de Tertuliano» (tesis de doctorado). Universidad de Málaga.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Revista de Humanidades Tabula Rasa*, (9), 73-101.

Maiga, Aissata (2015). La cultura de la violación: prostitución, pornografía y violencias sexuales. Adavasymt. https://adavasymt.org/la-cultura-de-la-violacion-prostitucion-pornografia-y-violencias-sexuales/. Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2021.

Mujica, Jaris (2014). *Elementos comparados del impacto de la trata de personas en la salud de víctimas adolescentes en el contexto de la minería ilegal de oro en Madre de Dios*. Lima: Promsex.

Organización Internacional para las Migraciones, OIM (2005). *Trata de mujeres para fines sexuales comerciales en el Perú*. Lima: OIM-Oficina Regional para los Países Andinos y Movimiento El Pozo.

Salas, José & Álvaro Campos (2004). *Explotación sexual comercial y masculinidad. Un estudio regional cualitativo con hombres de la población general*. San José, Costa Rica: OIT e IPEC.

Salguero, Alejandra & Ramón Alvarado (2018). ¡Ese sí es un hombre… es de trabajo! Identidades masculinidades en camaroneros de Mazatlán. En Norma Fuller (Ed.), *Difícil ser hombre: nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp. 65-83). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sanz, Teodoro. (2015). *Caracterización de las condiciones de trabajo forzoso en la minería de oro en Madre de Dios y una aproximación a los factores de riesgo*. Lima: OIM.

Save The Children (2004). *El cliente pasa desapercibido. El cliente, principal explotador sexual infantil. Informe periodístico*. Lima: Save the Children Suecia.

Schongut, Nicolás (2012). La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, *2*(2), 27-65.

Segato, Rita (30 de junio de 2003). Las estructuras elementales de la violencia: Contrato y status en la etiología de la violencia. Ponencia en Curso de Verano sobre Violencia de Género, Universidad Complutense de Madrid, Audiencia Nacional de España, San Lorenzo del Escorial. http://www.escuelamagistratura.gov.ar/images/uploads/estructura_vg-rita_segato.pdf

Segato, Rita (2006). *La escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Universidad del Claustro de sor Juana.

Segato, Rita (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Vargas, Mauro & Melissa Fernández (2011). *Diagnóstico sobre la construcción y reproducción de la masculinidad en relación con la trata de mujeres y niñas en Tlaxcala*. México D. F.: Gendes.

Vásquez, Ernesto. (2014). *Being a man in transnational world. The masculinity and sexuality of migration*. Nueva York: Routledge.

Vergaray Arévalo, Lizeth (2020). «Masculinidades en La Pampa, Madre de Dios: Estudio sobre hombres que consumen cuerpos de mujeres —víctimas de trata y explotación sexual— como mercancía sexual» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Los hombres en el activismo antipatriarcal: Sobre el cambio y los riesgos en el ejercicio del poder[13]

Jaikel Homero Rodríguez Bayona
Red Peruana de Masculinidades

En las últimas dos décadas, se ha visibilizado la necesidad de involucrar a los hombres en la lucha contra la violencia de género. En diferentes países se han desarrollado diversas investigaciones, modelos de intervención y programas reeducativos para hombres, y han surgido grupos de activismo en masculinidades en contra de la violencia de género (MenEngage, 2015; Hernández, 2008).

El Perú no ha sido ajeno a dicho proceso y en esa medida se han venido desarrollando diversos trabajos y experiencias en el trabajo con hombres desde el género, en los proyectos de la sociedad civil y en intervenciones desde el Estado. Pero también han empezado a surgir colectivos de activismo antipatriarcal en diferentes territorios del país[14]. Una de las primeras experiencias de formación de colectivos con una agenda centrada en el

[13] Las afirmaciones y los datos vertidos en este artículo han sido adaptados de mi tesis de maestría en psicología comunitaria: «Participación de los hombres en el activismo antipatriarcal: tensiones y posibilidades» (Rodríguez, 2018).

[14] En los últimos cinco años se ha visto la formación de colectivos solo de hombres, y otros mixtos, para trabajar sobre masculinidades y hombres. Por ejemplo, la Asamblea de Varones Antipatriarcales Perú, Varones por Nuevas Masculinidades Piura, Nuevas Masculinidades Chiclayo, Nuevas Masculinidades Cusco, Masculinidades UNFV (Universidad Nacional Federico Villarreal), etc.

involucramiento de los hombres en el activismo antipatriarcal ha sido la Red Peruana de Masculinidades (RPMasc).

La RPMasc es un colectivo de hombres y mujeres que tiene más de once años en el Perú. Fue fundado el 15 de marzo de 2009 y ha venido desarrollando diversas iniciativas y acciones para promover el involucramiento de los hombres en el cuestionamiento de las prácticas machistas desde una apuesta política antipatriarcal. Su activismo está centrado sobre todo en la ciudad de Lima, y actualmente está conformado por doce activistas, en su mayoría profesionales.

Entre los años 2016 y 2018 se desarrolló una investigación en el marco de la tesis[15] «Participación de los hombres en el activismo antipatriarcal: tensiones y posibilidades» (Rodríguez, 2018) sobre la experiencia de la RPMasc. Para ello, se eligió desarrollar una investigación-acción participativa (IAP) como perspectiva metodológica, desde donde se comprende la construcción de conocimientos de manera colectiva, que debe ser sentida por los actores-comunidades. Esta metodología también incide en la comprensión de que el conocimiento acumulado de manera colectiva es útil y parte de las propias necesidades de los actores-comunidades. Aunque, sobre todo, en tanto construcción de conocimiento colectivo, en su proceso de elaboración genera transformaciones concretas para las propias comunidades, colectividades y actores (Contreras, 2002; Fals Borda, 2014[1988]). Esta investigación tuvo además un carácter de investigación militante-activista (Araiza & González, 2017) en la medida en que implicó el compromiso de quienes investigaron por construir conocimiento para develar las relaciones de poder y servir principalmente para fortalecer la labor política del colectivo estudiado. Para ello, se realizó una investigación desde adentro[16] y desde una experiencia viva, es decir, se fue reflexionando sobre los procesos que iba viviendo el colectivo durante el proceso de investigación.

Bajo dicha comprensión de la construcción del conocimiento, la investigación consistió en la identificación de una necesidad desde la RPMasc: la de problematizar las implicancias de que los hombres participen en el activismo antipatriarcal, de cara a pensar las posibilidades o tensiones que

[15] Que el autor de este artículo lideró para optar el grado de maestría en Psicología Comunitaria de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

[16] El investigador responsable, así como el grupo promotor de investigación (Cynthia Cano, Carlos Lauz y María José Barajas), son activistas del colectivo.

se iban generando con el movimiento feminista en ese entonces, entre los años 2015 y 2017.

En base a ello, se desarrollaron talleres participativos a partir de algunas preguntas detonadoras: ¿Qué motiva a los hombres y las mujeres a activar en un colectivo para involucrar a los hombres en el cuestionamiento a las masculinidades patriarcales? ¿Qué significa para los hombres ser activistas antipatriarcales para involucrar a los hombres? ¿Que implica para los hombres asumir un proceso de deconstrucción o cambio?, etc. Como parte de este proceso, se reconstruyó también la historia y experiencia de la RPMasc. Parte del proceso investigativo implicó reflexionar de manera crítica sobre los procesos y acciones que el colectivo transitaba, también como parte de los procesos sociales y coyunturales que se daban en esos años, como fueron Ni Una Menos y Me Too, dos procesos sociales claves que visibilizaron el ejercicio de la violencia de los hombres incluso en entornos y espacios «no imaginados», como el mundo artístico, las universidades, los partidos políticos, el movimiento social, etc.

Algunas de las principales tensiones vinculadas a la participación de los hombres en el activismo antimachista y en relación al movimiento feminista que se evidenciaron fueron las reiteradas denuncias públicas que las mujeres en general, y de manera específica las del movimiento feminista, venían realizando sobre las violencias machistas que los hombres ejercían en lo cotidiano, lo organizativo y el movimiento social. Esta situación puso en cuestionamiento e interpelación el supuesto de que los hombres del movimiento social, o más aun del activismo antipatriarcal o antimachista, eran hombres «aliados». El análisis de la situación evidenciaba que tal apoyo o «alianza» no era tal, sino más bien mostraba situaciones de ejercicios de poder y violencia, como también lógicas de protagonismo y control sobre la participación en los espacios políticos y organizativos.

Esta situación fue un estímulo más para que desde la RPMasc se interpelara el rol de los hombres en la práctica activista, pero sobre todo el tipo de apuesta política y prácticas cotidianas que los hombres que participábamos en el colectivo veníamos desarrollando.

Así surgió desde la RPMasc la necesidad de generar un proceso de análisis, problematización y teorización de su experiencia y de lo que implica pensar la participación de los hombres en el activismo antipatriarcal. Como parte de este proceso, uno de los aspectos que se problematizó fueron las posibilidades o dificultades para el cambio de los hombres en el activismo antipatriarcal.

En tal sentido, es importante comprender que las reflexiones que a continuación planteamos ponen énfasis en uno de los temas o aspectos que se abordó en la investigación, que responde a la siguiente pregunta: ¿Qué implica el cambio en los hombres que participan en el activismo antipatriarcal?

Para ello, abordaremos cómo el cambio se experimenta desde la experiencia emocional de los hombres, así como la forma en que la transición al cambio puede implicar un reacomodo a una posición de lo políticamente correcto para que nada cambie. Como parte de pensar el cambio, se ubica la necesidad de generar prácticas de des-ocultamiento sobre las relaciones de violencia en las organizaciones de activismo y, en esa medida, también sobre el pensar formas de despatriarcalizar lo organizativo y generar otras éticas de organización desde el cuidado. Es decir, se busca promover estrategias que sirvan para sacar a la luz prácticas cotidianas de machismo que hasta el momento han sido naturalizadas y pasadas como lo «normal». Finalmente, se afirma la necesidad de construir una apuesta *desde* y *para* lo común, una apuesta que además se ubique en un horizonte de transformación social con la posibilidad de hacer muchas acciones en lo cotidiano y lo micro. Todo esto como ruta para transformar las estructuras patriarcales y otros sistemas de dominio.

El cambio personal como punto de inicio y como proceso continuo

Las identidades no son comprendidas como un proceso de construcción lineal, y mucho menos estático, sino más bien como un proceso constante. No hay una «esencia» en las identidades como tales, sino que pueden ser reconfiguradas desde una intencionalidad consciente. Es así que los y las activistas del colectivo llegan al espacio de la RPMasc cuestionando su identidad de género con la clara intencionalidad de buscar respuestas y cambios en sus propias experiencias de vida. Es decir, buscan tomar conciencia de género y posición social, de lo cual forman parte cada uno de ellos y ellas.

Desde la experiencia de la RPMasc se habla de los procesos de cambio vinculados a la reflexión, interpelación y deconstrucción de los aprendizajes y las relaciones de género patriarcales. En tal sentido, el cambio personal es asumido como un proceso en movimiento y continuo. Es decir, no hay un punto final de llegada para ser un hombre «nuevo» o una mujer

«liberada», despojados de las identidades genéricas patriarcales; sino más bien el cambio forma parte de una concepción de vida que invita a hacer ejercicios constantes de conciencia reflexiva desde la acción sobre los privilegios personales y las situaciones de opresión, así como sobre las prácticas de resistencia y liberación que cada uno pueda construir; también sobre los proyectos emancipadores que se puedan elaborar como colectivo, como una apuesta de vida en común. Así lo afirma uno de los testimonios que recabamos durante la investigación:

> Yo veo la coincidencia de que hemos pasado por un reconocimiento de nuestra condición, ya sea como mujer u hombre respecto a la situación de la violencia. La violencia nos ha atravesado y frente a eso no nos hemos quedado pasivos. Estamos aquí para dar una respuesta, una alternativa de cambio (Rodríguez, 2018, p. 50).

En el caso de los hombres activistas, de manera específica se plantea la necesidad de que el punto de arranque del proceso de cambio a nivel personal sea la responsabilización sobre los ejercicios de violencia y sobre los privilegios masculinos a través de un proceso colectivo de exposición de sus experiencias en las cuales su género les ha dado privilegios. También surge la necesidad de reconocimiento de las situaciones de opresión o violencia vividas a lo largo de sus historias, como lo refleja el siguiente testimonio:

> Yo creo que mi papá también murió por esta idea de «ser hombre». Él era docente y aguantaba mucho, nunca lo veías pedir ayuda, expresar sus emociones. [Era] vulnerable. Y cuando se molestaba, se ponía rojo, porque su ira se acumulaba en la sangre, y desarrolló gastritis, y la gastritis se convirtió en cáncer (Rodríguez, 2018, p. 48).

Así, las experiencias emocionales que identifican los activistas en sus procesos de cambio son vinculadas a dolor, culpa, inseguridad y vergüenza sobre las violencias que han ejercido, pero también sobre aquellas experiencias de violencia que han sufrido en sus historias de vida.

Experiencias emocionales en los procesos de cambio

Las diferentes emociones que van emergiendo están vinculadas a ejercicios cotidianos que los hombres empiezan a ensayar sobre nuevas prácticas de relacionamiento como hombres. Sin embargo, dicho horizonte empieza a

no ser tan claro en la medida en que ellos empiezan a encontrar sentimientos contradictorios y complejos para sostener, por un lado, las lógicas de cuestionamiento al poder y privilegio masculino que han venido sosteniendo. Esto significa empezar a ubicarse en una posición de despojo del poder que los lleva a experiencias emocionales de vulnerabilidad, pérdida de poder o pérdida de seguridad.

Como parte de este proceso, los hombres también identifican sentimientos de miedo ante la posibilidad de asumir un lugar de superioridad frente a otros hombres; es decir, en el «reposicionamiento» desde un nuevo poder. En este caso, al ser ahora «nuevos hombres» o «mejores hombres», que obtienen reconocimiento y prestigio.

Pero, por otro lado, también se presenta el temor a sentirse rechazados. Al tomar conciencia de sus privilegios y frecuentar a otros hombres que no han pasado por este proceso, nace el temor a no volver a «encajar» en redes de amigos machistas, a tener resistencia en estos grupos y, finalmente, a perder estos círculos de amistad o deber abandonarlos. Si bien el compromiso con el cambio suele ser real, surge cierto miedo afectivo a perder vínculos y redes emocionales con los antiguos amigos.

La experiencia emocional que sostiene estos procesos contradictorios y en constante movimiento: los cuestionamientos, reflexiones y «retrocesos» que los activistas van vivenciando, tiende a ser cargada y desgastante emocionalmente. En ese sentido, es interesante pensar estados emocionales como inseguridad o seguridad en clave de género, y verlos como aquellos que van organizando una forma de comportamiento o de relacionamiento de los hombres y las mujeres.

Los hombres, en la medida en que transitan procesos de deconstrucción y responsabilización de los aprendizajes machistas y del ejercicio de violencia, se permiten mirar otras experiencias y necesidades emocionales, más allá de la cólera y la rabia. Esto implica abrir la coraza emocional que construyeron y mirar qué lugar ocupan los sentimientos de humillación, vergüenza, miedo y tristeza, y los estados de vulnerabilidad, en sus historias, en contraste con la emoción de seguridad a la que estuvieron acostumbrados desde un lugar de poder masculino.

Es decir, al pensar el cambio se plantea el cuestionamiento al poder masculino, lo que lleva necesariamente a reconectar o experimentar emociones no «permitidas» para los hombres, como pueden ser vergüenza, culpa, tristeza, dolor, etc., que están asociadas a experiencias de vulnerabilidad. En

ese sentido, se vuelve un reto para los que deciden transitar por el cambio personal, pues implica aprender a hacerse cargo de sus emociones y sentimientos de inseguridad y vulnerabilidad, es decir, a mirarlos, comprenderlos y gestionarlos; lo mismo que aprender a pensarse en la posibilidad de vivir o vincularse desde el afecto, la cercanía, la expresión de los temores y, sobre todo, la responsabilización de dichas emociones de inseguridad o vulnerabilidad que se abren a partir del reconocimiento de las prácticas de violencia. A todo esto, hay que sumar el aprendizaje que los hombres consiguen al rastrear y analizar la violencia que han experimentado en sus vidas (Rodríguez, 2014).

Autores como Bonino (2003), Kaufman (1995) y Seidler (2001) señalan, sobre estos procesos, que se da una experiencia contradictoria de poder, ya que los hombres van transitando hacia el cuestionamiento desde el dolor y la culpa, porque ello implica asumir responsabilidades, pero también el reconocimiento de las pérdidas y los costos que significó sostener una masculinidad machista, patriarcal.

Todo este proceso está encaminado a dar un lugar a las diferentes emociones para convertirlas en motores de cambio, y no de parálisis, para lograr que las emociones mal llamadas negativas tengan un lugar y sean resignificadas, como los miedos, la vergüenza, la culpa, la rabia, etc. Pero pensar las emociones como elementos de transformación personal y política implica también disputar el lugar privilegiado que ha tenido en la historia, y sobre todo en la modernidad, la razón. O, como diría Nogales, implica retornar a la integralidad como acto de humildad de nuestra condición humana, «haciendo que la cabeza vuelva al cuerpo, que sea parte de la comunidad de vida que es el cuerpo íntegro» (2013, p. 67) y no un lugar de poder y jerarquía en relación a la emocionalidad y el cuerpo.

Se trata justamente de dar lugar a estas emociones que posibilitan a los hombres pensarse desde la vulnerabilidad y a las mujeres mirarse desde la posibilidad de construir seguridades y autonomías. Asimismo, de resignificar la vulnerabilidad como experiencia emocional trasformadora o, como dice Silvia Rivera (Redacción La Tinta, 2018), re-politizar la vida cotidiana también necesariamente implica re-politizar las emociones. Uno de los testimonios recabados en la tesis mencionada apunta en esa dirección:

> Vengo de una familia machista. Soy uno de esos hombres que decidió no violentar a partir de ver la violencia de mi padre hacia mi madre, por

> lo que decidí por experiencia propia nunca violentar a una mujer; pero mi proceso de cambiar mi machismo no ha sido ni es fácil (Rodríguez, 2018, p. 46)

El discurso políticamente correcto en el cambio

Un fenómeno que se identifica como parte de la transición al cambio y la participación de los hombres en el activismo antipatriarcal tiene que ver con su rápido aprendizaje del discurso de lo políticamente correcto. Es decir, del discurso igualitario y antimachista. Ellos consideran que responde a una lógica de quedar bien o estar alineado con la deseabilidad social de los entornos sociales, profesionales y políticos a los cuales pertenecen. Pero también reconocen que el reto mayor es poder hacer conciencia de eso e ir aterrizando o anclando el discurso igualitario en prácticas concretas en lo cotidiano y que para lograrlo deben partir de procesos personales de cambio a partir de espacios que ayuden a ello, como grupos de reflexión, espacios reeducativos, talleres y psicoterapia, entre otros.

Asimismo, los hombres involucrados en el activismo antipatriarcal consideran que algunas prácticas que solo hacen énfasis en la visibilización pública, como por ejemplo el uso de medios de comunicación y redes sociales, se convierten en una plataforma de «visibilización» de hombres igualitarios, lo que los dota finalmente de mayor prestigio, pero en sus vidas no logran poner en práctica y generar cambios concretos para desmontar las prácticas patriarcales y las lógicas de ejercicio del poder, el control y la violencia. Así, el proceso de cambio termina reducido a una realidad no empírica, solo vinculado a la representación que un hombre puede hacer de sí mismo en las redes sociales, sin que esto afecte sus privilegios en su vida personal ni involucre un cambio real de estos en tanto hombre.

Es así que el discurso antimachista o igualitario puede ser un vehículo sobre el cual muchos hombres asuman un lugar seguro, pero no necesariamente garantiza una interpelación de sus propias prácticas, sino que responde más a la presión social o del entorno social al cual pertenecen. Dicho de otra forma, puede ser una forma de ocultar sus temores y responsabilidades frente a la violencia machista que ejercen. Al respecto, es interesante ver cómo en los últimos años cada vez más hombres empiezan a buscar espacios de reflexión o de organización para pensar y mirar el asunto

de las masculinidades y sus formas de ejercicio de control y violencia. Sin embargo, todo esto se da en un contexto en el que cada vez son más frecuentes las denuncias públicas en redes sociales sobre violencia sexual masculina en sus diferentes modalidades. Por contradictorio que parezca estas denuncias incluyen muchas veces a hombres considerados referentes de los espacios antimachistas. Estos denunciados son o eran percibidos como «menos» machistas o como ligados a la defensa de los derechos humanos.

Es clave prestar atención a este fenómeno, ya que se intenta problematizar y esclarecer la transición de procesos de cambio y deconstrucción, no como una medida para la «depuración» o sanción de las personas, sino más bien como un fenómeno que debe ayudar a estar alertas y permitir la interpelación y el cuestionamiento de los hombres que puedan estar ubicados desde este lugar de lo políticamente correcto.

Si bien el fenómeno de lo políticamente correcto puede emerger como una tendencia de acomodo o reacomodo de los sentidos hegemónicos de percibir o vivir ciertas problemáticas, es clave leer las complejidades que trae, de cara a pensar el discurso y la práctica política de los hombres que se involucran en el activismo antipatriarcal desde lo público. En todo caso, el reto está en cómo este «consenso social» o acomodo político desde lo deseable puede ser cuestionado, para dar paso a cambios en las prácticas concretas y cotidianas de los hombres que deciden involucrarse y participar en el activismo.

El des-ocultamiento

Como parte de la noción de mirar adentro, también se ha planteado desde la experiencia y las reflexiones del colectivo que un elemento clave para pensar el cambio es el proceso de «des-ocultamiento», es decir, el promover estrategias y formas en que las prácticas machistas de dominación y violencia, que están normalizadas, naturalizadas o encubiertas, puedan ser cuestionadas y evidenciadas, des-ocultadas.

Muchas de las formas de violencia que las mujeres viven se da en el marco de una lógica cultural de silencio y miedo, de tapar u ocultar aquello que puede verse como malo, vergonzoso, culposo. Más aun, hablar o decir algo sobre ello puede poner en riesgo la integridad de la persona que lo sufre. Pero estos mecanismos de culpa, temor y vergüenza no solo operan como procesos personales, sino que, por el contrario, son parte de una lógica

cultural que permite que operen las violencias; más aún cuando se trata de violencia machista, como la violencia sexual al interior de las familias, las instituciones o los colectivos porque los implicados son personas que se conocen.

En ese sentido, desde la experiencia de la RPMasc se plantea que las organizaciones, las instituciones y los colectivos puedan tener estrategias que permitan transitar hacia procesos de des-ocultamiento; lo que además implica generar mecanismos de justicia, reparación, sanación y reeducación. El activismo antipatriarcal debe asumir como principio básico el acompañamiento de procesos de des-ocultamiento y la responsabilidad de las violencias que operan a nivel personal y colectivo.

En este sentido, el discurso de lo políticamente correcto también contribuye a este proceso de ocultamiento. Sin embargo, se corre el riesgo de que quienes ejercen violencias puedan permitirse encajar en el discurso de lo correcto, pero no mirarse o asumir responsabilidades concretas. Es decir, puede existir y se constata la existencia de un activismo superficial que oculta a hombres que siguen ejerciendo violencias en sus ámbitos privados. En estos casos, el activismo antimachista se circunscribiría a un discurso políticamente correcto sin que esto signifique un verdadero involucramiento y tampoco una reflexión profunda de los privilegios de los hombres en el problema de las violencias hacia la mujer.

Despatriarcalizar las organizaciones para construir apuestas desde lo colectivo y el cuidado

Otro punto necesario de reflexionar y discutir sobre la lógica del cambio tiene que ver con las prácticas organizativas del colectivo. Como señalamos, al hablar de las masculinidades y el patriarcado no solo hacemos referencia a los cuerpos o los sujetos como tal, sino a la forma como se organizan a nivel social y cultural las vidas y las sociedades en las diferentes etapas de la historia de la humanidad. Uno de los impactos o alcances del modelo patriarcal ha sido construir formas de organización y vida organizacional patriarcalizadas, incluso en los espacios organizativos antisistema como pueden ser los colectivos o los sindicatos, por ejemplo.

En todo caso, un asunto que debemos señalar es que las luchas anti- y alter-sistema no necesariamente han asumido la despatriarcalización como apuesta necesaria de llevar a cabo al interior de sus organizaciones.

Decimos esto porque reconocemos cómo en las diferentes organizaciones se van reproduciendo lógicas de verticalidad y jerarquías, de algunos que mandan y tienen la razón frente a aquellos que obedecen y están más al servicio de otros; es decir, las organizaciones tradicionalmente funcionan desde una lógica masculinizada (Rodríguez, 2017; Zibechi, 2003).

En este sentido, desde la dinámica organizativa del colectivo se plantean algunos elementos para poner en cuestión dichas prácticas, como, por ejemplo: fomentar mecanismos participativos a través del desarrollo de estrategias de empoderamiento colectivo y no solo de sujetos; reflexionar constantemente sobre las lógicas de acumulación de poder; des-ocultar las prácticas de violencia machista y de todo tipo; flexibilizar y dar libertad para participar desde los recursos y posibilidades, entre otras. Este intento de organizarse de la RPMasc desde otras lógicas, con conciencia de las relaciones de poder, permite administrar y democratizar mejor el poder; además, pone énfasis en la necesidad del cuidado y de hacer conscientes las diferentes formas de subordinación o abuso de poder.

Si bien estos procesos y estrategias para el propio colectivo no son sencillos ni muchos menos perfectos, sí se pone énfasis en la necesidad de asumir como principios y como una práctica constante la reflexión sobre las propias apuestas y formas de hacer. Como organización también surgen muchas dificultades, como por ejemplo la administración de los tiempos o la disyuntiva entre pensar en los tiempos libres versus los tiempos liberados, más aún en un espacio de activismo donde está presente la lógica de autogestión. Las intensidades de participación que puedan tener los colectivos y los conflictos y tensiones que pueden surgir a su interior tienen aspectos personales, emocionales y sociales que cada uno vive de una manera y con una dinámica diferente. En todo caso, asumir este proceso como complejo permite pensar otras posibilidades organizativas que cuestionen la lógica patriarcal de control y sujeción, lo mismo que las jerarquías y las autoridades que dominan.

La participación es uno de los principios claves de ser tomado en cuenta para pensar organizaciones antipatriarcales, es decir, reconocer en estas que cada persona posee habilidades, saberes y sentires que puede poner en marcha para el hacer colectivo y que, a su vez, puede aprender de otra. Se tiene así la visión de que «no hay participación pequeña, que toda participación es necesaria» (Montero, 2004, p. 96). No hay un solo tipo de participación que se considere importante, pues se reconoce los otros modos de participar

que se dan en el colectivo, lo que finalmente pasa por reconocer al otro como sujeto activo y creador. Finalmente, como señala Ferullo (2006), la participación es fundamentalmente ejercicio del poder y el involucramiento activo de las personas en un espacio debe permitirles decidir e incidir sobre su vida y su colectividad. Y, agregaríamos, esto implica el ejercicio de un poder liberador, no uno opresor o de control.

Otro principio que se busca poner en práctica tiene que ver con el cuidado en el colectivo. Esto implica encontrar las formas de comunicar, pedir y hacer mediante la validación de las experiencias y procesos personales. En este sentido es fundamental asumir la ética del cuidado, la cual desde el feminismo se ha planteado con claridad. Nos referimos a los principios que tienen que ver con la revalorización del cuidado, la intimidad y los lazos comunitarios (Martínez, Paterna, Vera & Martin, 2004).

Finalmente, al igual que García (2015), en RPMasc consideramos que desde nuestra experiencia se debe repensar la organización y las estrategias y formas organizativas como un proceso dinámico, en el cual se renueva a través de tensiones e interpelaciones en la búsqueda de poner en práctica el discurso, pero también de poner en discusión otras prácticas.

Estos son retos que se ha planteado el colectivo, el cual está constantemente confrontado por lógicas heredadas, como el poder de la razón, la competencia individualista y las jerarquías, todo lo cual muchas veces está presente y opera. En todo caso, el reto está en la posibilidad de pensar estos procesos de cambio en constante movimiento y de reflexionar sobre las dificultades y las certezas y generar estrategias para enfrentarlas.

Así, por ejemplo, la RPMasc inicialmente asumió que la coordinación y vocería debería recaer solo en los hombres por tener una agenda «principalmente» de hombres, pero luego de algunos años se puso en discusión ese razonamiento y ese criterio, y se planteó que en verdad era necesario transitar y poner en práctica la cocoordinación paritaria y que las compañeras deberían tener un rol activo en la representación y vocería del colectivo. De igual manera, en el camino el colectivo planteó como un principio poner en práctica el promover una participación que apunte al protagonismo colectivo, más que al individual, y el mayor empoderamiento de las y los activistas que tienen «menos» tiempo en el colectivo; para esto se desarrollaron formas rotativas de representación en los diferentes espacios públicos, pero también consensos y acuerdos colectivos que pudieran ser transmitido por cualquiera de las y los activistas, entre otras prácticas que

se intenta ensayar para descentrar el poder de los individuos, más aun solo de los hombres del colectivo.

Construyendo desde y para lo común

Si bien se describen puntos de inicio diferenciados para el proceso de cambio de hombres y mujeres, esto se ubica siempre en una lógica de lo colectivo. Esto implica prestar atención al hacer con el otro, a lo relacional, desde la escucha, pero sobre todo desde el acompañamiento y la apuesta colectiva por acciones liberadoras.

Como señalábamos líneas arriba, pensar el activismo antipatriarcal desde la participación activa de los hombres tiene sus propias complejidades, más aun pensarlo desde la experiencia de un colectivo mixto, como es el caso de la RPMasc, en el que convergen los intereses y procesos de hombres y mujeres del colectivo. Pero también los procesos personales de cada miembro.

En ese sentido, las apuestas y las reflexiones que el colectivo ha construido a lo largo de estos años han sido desde una lógica de pensar una apuesta colectiva por lo relacional, sin que ello signifique invisibilizar los procesos y experiencias diversos de forma individual, desde los cuales cada uno de las y los activistas parte o se aproxima. Un asunto que permitió este proceso de problematización en el marco de la investigación fue pensar al otro desde un espacio común, el de la RPMasc: cómo se veían unos a otros, es decir, hombres y mujeres; y cuáles eran las expectativas sobre las que están coconstruyendo el activismo antipatriarcal.

Las expectativas que se plantearon implican el reconocimiento del otro en su capacidad de cambio y su historia personal, pero sobre todo en su capacidad de aportar al proyecto colectivo; de poder acompañarse para encarar al patriarcado y los aprendizajes machistas de los cuales ha formado parte. Ello implica la desidealización del cambio de los hombres, pues no son «hombres nuevos» los que acompañan el activismo, sino hombres en procesos de cambio constante; y también son mujeres que se van liberando constantemente.

La experiencia de la RPMasc deja en claro que la posibilidad de pensar al otro, sus necesidades y expectativas es fundamental para pensar en un proyecto común, uno que pueda construir principios y horizontes políticos mínimos necesarios que puedan orientar al colectivo. Estas reflexiones

sobre las expectativas se van desarrollando desde una reflexión personal, pero también desde el paraguas de la reflexión política sobre los feminismos y la educación popular como perspectivas políticas; es decir, desde aspectos como la no violencia, el cuestionamiento de las relaciones de poder dominantes y la necesidad de coconstruir desde el acompañamiento, la solidaridad y el compañerismo.

En este sentido, pensar la participación organizada desde un espacio de activismo nos permite retomar elementos claves de la psicología comunitaria para pensar en el quehacer transformador. Implica también problematizar más el alcance de las nociones de comunidad, o lo comunitario.

Torres considera que se pueden delimitar dos aproximaciones sobre el sentido de comunidad:

> […] la comunidad como modo de vida que organiza y da sentido al conjunto de prácticas de una población (como en el caso de los indígenas), y la comunidad como vehículo o proyecto fundado en un conjunto de creencias, valores, actitudes y sentimientos compartidos que pueden estar presente en procesos, prácticas y proyectos que no necesariamente son comunidades en el primer sentido (Torres, 2013, p. 204).

Si bien dicha aseveración toma como ejemplo a organizaciones indígenas, la aproximación a lo comunitario es válida para otros tipos de comunidades.

Podríamos decir entonces que el activismo antipatriarcal que piense un trabajo desde otros códigos, o valores, estaría invitado necesariamente a dialogar o desarrollar prácticas desde lo comunitario, como proyecto político. Si fuera el caso, el acercamiento a este posicionamiento político desde lo comunitario requeriría mirar críticamente los espacios que abanderan lo comunitario, como pueden ser las izquierdas o los modelos económicos políticos socialistas donde se han sostenido lógicas no tan «comunitarias» y donde se reproducen relaciones de dominación patriarcales.

Será clave pensar la participación en el activismo desde una mirada crítica a estas aproximaciones. Es decir, lo comunitario debe incorporar principios o perspectivas políticas desde los feminismos y el antipatriarcalismo, por ejemplo, y viceversa. Agregaríamos que además es un reto pensar lo comunitario como alternativa a la colonialidad, como proceso histórico que nos atraviesa como sociedad y como país. Nos interesa abrir

la discusión o la reflexión hacia adelante sobre cómo las experiencias comunales o comunitarias han experimentado procesos de debilitamiento y de resistencia a lo largo de los siglos y cómo las lógicas del patriarcado han operado al interior de estos sistemas comunales. Asimismo, se puede pensar las diferentes luchas antisistema y decoloniales, desde lo comunitario y desde lo común, como un modo de vida alternativo, así como de creación de saberes y conocimiento desde esos lugares.

El cambio, la revolución y las revueltas antipatriarcales

En relación al cambio social y estructural del sistema patriarcal, desde el colectivo se considera que debe pensarse necesariamente anclado y en relación a los cambios cotidianos y personales de los y las activistas, facilitadores y facilitadoras, educadores y educadoras, líderes y lideresas, pasando por el cambio de los colectivos, organizaciones, instituciones, etc. No es un cambio imaginado como una transformación de todo el sistema de un día para otro, sino como uno que se va dando día a día.

Es decir, los procesos de cambio personal y colectivo necesariamente implican una lectura crítica y en diálogo con las concepciones de cambio social o con los cambios revolucionarios que se ha tenido, ya que finalmente las acciones o prácticas del colectivo hacen parte de un movimiento social.

Frente a las lógicas de pensar el cambio y la revolución como un corte radical entre lo viejo y lo nuevo, como echar abajo todo, teniendo en cuenta además procesos revolucionarios que se hacían desde lo público, con desarraigo de lo privado y desde lógicas de verticalidad y de guerra, frente a ello se dan actualmente otras formas de pensar los cambios y las disputas hegemónicas de cambio social y cultural que apelan a lo íntimo, lo personal y otras lógicas de organización desde lo horizontal, en las que se cuestionan personalismos y militancias heroicas. Estas otras formas de pensar el cambio vienen desde espacios o movimientos como el de mujeres, LGBTI[17] e indígenas (Fernández-Savater, 2017; Zibechi, 2003).

Una parte de esas otras formas de hacer, que estos autores señalan, tienen que ver con la puesta en práctica organizativa del activismo que el colectivo viene ensayando, evidentemente con lógicas no patriarcales de organización, cuestionamiento de las lógicas jerárquicas, centralizadas y de

[17] Lesbianas, gais, bisexuales, transexuales e intersexuales.

control; y mediante la apelación a procesos de horizontalidad, a problematizar y politizar los espacios cotidianos, dar lugar a lo íntimo y a los cuerpos diversos en las diferentes formas de lucha. Así, en la práctica del colectivo se lucha contra formas tradicionales propias de la cultura patriarcal sin que ello signifique que su experiencia organizativa no tenga sus propias contradicciones o dificultades para poner en práctica varios de los principios que se plantea. A fin de cuentas, el desarrollo de cada miembro del colectivo responde a cuestiones personales: es imposible uniformizar los desarrollos personales y, por ello, lo es también que surjan contradicciones en el progreso desigual de sus miembros.

Así, por ejemplo, la participación y el activismo desde las acciones públicas implica un asunto problemático, dado que, como señalaba Zibechi (2003) muchas de las prácticas alternativas de cambio social están marcadas por lo afirmativo de lo negado o lo oculto, como las luchas indígenas o los derechos de las mujeres que históricamente fueron negados y estuvieron en situación de subordinación. Pero cuando se habla de los hombres es complejo pensar qué elementos de ocultamiento o subordinación han vivido ellos históricamente en relación a las mujeres o, en todo caso, cómo denominamos a ese tipo de acción social desde una posición social de mayor poder.

Si bien podemos señalar que se debe discutir la diversidad de hombres que hay —una posición de mayor o menor dominio según la clase social, lugar de procedencia, raza, etnia, nivel de estudio, etc.—, queda claro que aun así frente a las mujeres de los mismos espacios sociales son los hombres quienes tienen mayor poder.

En todo caso, es importante pensar como Fernández-Savater (2017): que las acciones sociales desde los colectivos de hombres y los antipatriarcalismos necesariamente deben contribuir a construir lógicas desde el reconocimiento del otro de los procesos colectivos, desmontando formas de hacer política jerárquica o en clave de masculinidades patriarcales. Asimismo, y en esa misma lógica, cruzar las otras dimensiones de dominación de los diversos sistemas que operan y en dicho proceso identificar en qué medida los cuerpos de los hombres latinoamericanos, cuerpos racializados y en nuestro caso peruanos, también son parte de lógicas de expropiación y dominación del sistema patriarcal y las masculinidades blancas, así como del sistema capitalista y colonial.

Sobre este punto es interesante también considerar si este intento de pensar masculinidades alternativas, no machistas, realmente contribuye a una perspectiva radical de cambiar o desmontar el patriarcado. La autora Melissa Fernández (2014) pone en tela de juicio las acciones de grupos de hombres por buscar prácticas emancipadoras. Ella considera que es imposible cambiar las masculinidades patriarcales o despojarse de ellas y que la única forma de pensar una forma radical de que los hombres cambien es que las masculinidades como tal sean abolidas, ya que mantenerlas significa perpetuar las relaciones de dominación. Fernández afirma además que los cuerpos masculinos y las emociones de los hombres no han sufrido el mismo grado de violencia que las mujeres; es decir, en el caso de los hombres, ni su afectividad ni su corporalidad fueron expropiadas por otro grupo. En ese sentido, pensar otras masculinidades, o nuevas masculinidades, sería imposible u otra forma de reacomodo o melancolía de los hombres, y que no bastaría con renunciar a algunos privilegios, ya que hay muchos de los cuales no se pueden despojar.

Es importante la interpelación o la sospecha que esta autora plantea e implica abrir una discusión que implica pensar nuevamente qué significan la emancipación o las prácticas emancipadoras, cómo se da el cambio radical del sistema sexo-género o si es posible en este momento la abolición de las masculinidades o pensar un proceso de abolición que implique pequeños y grandes cambios. Al igual que Amador Fernández-Savater, consideramos importante pensar cuáles son los imaginarios de revoluciones o emancipaciones en torno al antipatriarcalismo que construimos. Desde la praxis del colectivo, se ha apostado por pensar en los pequeños pasos y procesos de cambio necesarios en la vida de los hombres que buscan cuestionarse. Estos, a su vez, pueden significar pequeños «alivios» o mejoras en las vidas de su entorno, pero también contribuir a «posicionar» otros consensos sociales o sentidos comunes sobre las relaciones genéricas y que tales mejoras puedan radicalizarse cada vez más a partir de un proceso constante de reflexión sobre los cambios, resistencias y retrocesos que puedan generarse con este tipo de experiencias. Esto es, ir cada vez más comprendiendo cuáles han sido los mecanismos de control y expropiación de los cuerpos y subjetividades de las mujeres en los diferentes procesos históricos de los pueblos, pero también de los hombres, de las masculinidades racializadas.

Esto significa ensayar nuevas prácticas, que cada colectivo, institución, comunidad pueda pensar y crear formas alternativas de organización, de

relacionamiento interpersonal. Esto implica pensar las lógicas de construir lo colectivo y cuestionar las formas de organización antisistema que reproducen las mismas lógicas jerarquizadas, competitivas, de expropiación de saberes y esfuerzos, e individualistas en las que se sostiene el sistema que se cuestiona. En tal sentido, apostar por pequeñas, pero múltiples experiencias transformadoras en movimiento, a nivel individual y colectivo, motoriza una potencia transformadora capaz de agrietar el sistema.

Entonces, la transformación social a la que se suma la apuesta del colectivo parte de un punto específico, concreto, de ensayar otras prácticas, y se busca que esto haga eco en un proceso mayor de cambio de sistema, el cual se abraza a otras luchas anti- y alter-sistema. Las masculinidades alternativas o antipatriarcales necesarias, como señala Ruiz (2013) desde la experiencia colombiana —que asume el trabajo desde la enunciación de masculinidades liberadoras—, deben ser masculinidades capaces de cuestionar el sistema patriarcal, pero también las otras lógicas de dominio mundial, como el colonialismo y diferentes sistemas económicos, políticos y culturales, como el capitalismo (Quijano, 2000). En todo caso, la experiencia dela RPMasc, como bien plantea Viveros, afirma que «no es posible entender ni la clase ni la raza ni la desigualdad social sin considerar constantemente el género y viceversa» (2008, p. 5), y de igual manera comprender que vivimos una sociedad de clases en la que «las diferencias de sexo y las diferencias de raza, construidas ideológicamente como "hechos" biológicos significativos, son utilizadas para naturalizar y reproducir las desigualdades de clase» (2008, p. 6).

Desde la experiencia del colectivo hay una apuesta para pensar los activismos antipatriarcales de manera interseccional en diálogo con las otras agendas de lucha.

Diálogos posibles con el movimiento feminista

En las últimas décadas, se dan diversos procesos de organización de grupos de hombres y acercamientos para trabajar con hombres frente al machismo. Una de ellas ubica al hombre como «víctima» del patriarcado y afirma la necesidad de restablecer algunos derechos. También están los hombres que se organizan en contra del movimiento feminista —grupos que cada vez son más grandes y se hacen más visibles—. Por otro lado, están los hombres

que asumen una conciencia de género y entienden las relaciones de dominación que personal e históricamente los hombres ejercen. Estos entienden la necesidad de cuestionar al patriarcado desde el lugar de los hombres, o lo que serían los hombres profeministas, como se han hecho llamar en varios lugares (Kaufman, 1995; Whelehan, 1995; Seidler, 2001; Bonino, 2003). En el caso de nosotros como colectivo, estamos más ubicados o cercanos a este último tipo de grupos de hombres, quienes se vinculan más a las perspectivas feministas de trabajo con hombres.

En ese sentido, es clave anotar que el accionar o las prácticas de cualquier tipo de grupos de hombres repercuten en los intereses de las mujeres, ya sea en comunidades, familias o imaginarios y sentidos comunes que se construyan sobre los hombres, lo mismo que el involucramiento en el cuestionamiento al machismo. Es justamente en este punto donde se dan tensiones o alertas de parte del movimiento feminista, el cual, con mayor claridad, sensibilidad y lectura política, puede mirar cuándo las acciones sociales de estos hombres organizados realmente contribuyen a desmantelar el patriarcado o, por el contrario, reproducen o refuerzan lógicas de dominación patriarcal «más sutiles» o evidentes.

Un primer punto de alerta que las mujeres dan es que muchos de los hombres en la acción pública parten de una necesidad de visibilidad o de búsqueda de reconocimiento público. Esto significa, en clave de masculinidades patriarcales, mantener un nivel de prestigio social o dicho de otro modo, «cambiar para que nada cambie». Frente a este tipo de procesos, las mujeres de los movimientos feministas alertan acerca de las formas y los lugares desde donde los hombres deberían pensar sus procesos de cambio y cuestionamiento. A lo largo de diversas experiencias, muchas mujeres se muestran renuentes a compartir espacios de lucha con hombres por las recurrentes denuncias a hombres «aliados» y por el rol protagónico que muchos de ellos pueden usurpar. En todo caso, es importante mirar por qué los hombres que asumen una apuesta antipatriarcal se siente tocados o cuestionados al no ser incluidos en el feminismo, o por qué muchos reclaman y ponen como prioridad la discusión sobre la necesidad de ser incorporados o aceptados como feministas.

Efectivamente, es posible que este sea uno de los temas en debate de mayor tensión, o pendiente desde la lógica del movimiento social y político. Desde la experiencia de la RPMasc, se reconoce como un proceso en diálogo y en construcción, no hay un posicionamiento definido aún. Dentro

de este proceso, el asunto que más tensiones o polémica genera son las implicancias de pensar a los hombres como feministas.

Como colectivo, ya se señaló que ellos asumen su accionar desde la suscripción y puesta en práctica de los principios del feminismo, es decir, asumen el feminismo como una de las perspectivas políticas desde donde se construyen prácticas concretas de cuestionamiento al patriarcado y al machismo. En este sentido, trabajar en el involucramiento de los hombres contra el patriarcado implica hacerlo desde su responsabilidad en desmontar las relaciones de género de dominación.

Desde el colectivo, aún es una necesidad seguir en la profundización de la reflexión sobre la apuesta o el paraguas político común necesario para mujeres y hombres. En este momento, es más factible para nosotros asumir una perspectiva política desde el antipatriarcalismo o la despatriarcalización. Esto se debe al profundo debate sobre la efectividad de los hombres que suscriben la lucha antipatriarcal en relación con el feminismo.

Surgen preguntas cuya solución excede en mucho los límites de un artículo. Sin embargo, a pesar de este reparo, no se puede pensar una acción antipatriarcal sin la suscripción al feminismo como propuesta política fundante de tal lucha. Dicho de otra forma, si bien asumimos que los hombres no pueden ser o definirse como sujetos políticos feministas, tampoco podrían hacer un trabajo para desmontar las masculinidades patriarcales sin el feminismo como perspectiva política.

En todo caso, una necesidad latente es la posibilidad de profundizar estas reflexiones y apuestas desde el diálogo y la escucha a las organizaciones y a mujeres feministas, y de generar espacios para compartir experiencias sobre las prácticas concretas de trabajo con hombres, mujeres y comunidades específicas. Esto implica, además, pensar desde una realidad latinoamericana los procesos de despatriarcalización y descolonización, incluso de los feminismos que vamos asumiendo.

Reflexiones finales

Podemos señalar que, desde la RPMasc y su experiencia en el activismo antipatriarcal, se asume el cambio como horizonte político, como una ruta a transitar que implica diálogo constante de tres ámbitos: el íntimo-personal, el colectivo y el social. Como se ha argumentado en este artículo, el fondo personal de los participantes es central, y a él se suma el trabajo al

interior del colectivo. Finalmente, ambos aspectos convergen con lo social, el escalón más macro en el que los miembros del colectivo se desenvuelven.

En el ámbito personal, lo anterior implica reflexionar y poner en cuestión las experiencias de ejercicio de control, poder y violencia que son parte de los aprendizajes de una masculinidad patriarcal. Pero también, comprender y dar sentido a las experiencias de violencia sufrida como parte del proceso de hacerse hombres, en relación a los adultos y a otros hombres. En este sentido, es clave pensar y problematizar la noción de cambio de los hombres desde una lectura racializada de las masculinidades, pero también intersectada con otras estructuras de poder y dominio, como pueden ser las condiciones de clase y las jerarquías socioeconómicas, las relaciones de poder vinculadas a las existentes entre adultos y niños y adolescentes, y cómo dichas situaciones generan formas concretas de jerarquización y desigualdad de las cuales son parte los hombres y desde las cuales reproducen posiciones de poder, dominio y subordinación.

Este proceso de reflexión y cuestionamiento personal no sucede de manera introspectiva solamente, sino por el contrario es un ejercicio que se da en el marco de un proceso colectivo. En este caso, es el transitar y hacer en colectivo lo que permite una mirada crítica que no asienta el cambio desde una perspectiva individualista, sino por el contrario pone su énfasis en el poder de lo colectivo. Dicho de otra forma, la comprensión y la posibilidad de desmontar los aprendizajes culturales es posible solo en la medida en que hay colectividades que empiezan a señalar que no es un asunto de personas, sino de una forma de organización social de la cual forman parte los individuos, y que en esa medida la posibilidad de desmontar y transformar dichos aprendizajes implica un ejercicio de organizar el cambio desde el acompañamiento y cuestionamiento colectivo. En tal sentido, el ámbito de lo colectivo es fundamental, dado que es allí donde se generan ejercicios de reflexión y acción constantes, que permiten que hombres y mujeres del colectivo encuentren estrategias para pensar y transitar el cambio junto con el otro.

Finalmente, la RPMasc plantea, desde su praxis, el cambio como horizonte político como una apuesta para contribuir a o levantar una agenda que implique la transformación social. Este tercer ámbito, si bien menos inmediato, es el horizonte que orienta la apuesta política del colectivo desde el activismo antipatriarcal. Ello significa que se necesita generar otras lógicas de organización colectiva, activismos, militancia y quehacer

comunitario, mediante, por un lado, la generación de reflexiones y procesos de despatriarcalización de las lógicas organizativas jerarquizadas, liderazgos individuales o ejercicios de poder y control, ocultamiento de las violencias, etc. Implica además una lectura crítica de cómo la labor activista o el involucramiento de los hombres entra en diálogo o disputa el protagonismo de movimientos sociales como los feminismos, los movimientos indígenas, el movimiento LGBTI, etc. Este último plantea una posibilidad enorme para la despatriarcalización, pues la cuestión de la diversidad sexual es una crítica directa a la heteronormatividad, es decir, una de las columnas desde donde se sostiene el patriarcado.

Se apuesta a construir un mundo alternativo posible. Para ello, el primer paso es despatriarcalizar nuestras prácticas colectivas y personales y ensayar otras formas de pensar el cambio y la transformación social. Desde la RPMasc, se considera que ello pasa por apostar a las formas cotidianas, diversas y múltiples de hacer que generan movimientos y revueltas antipatriarcales, antisistema y altersistema. En dicho proceso, el activismo antipatriarcal de los hombres tiene aún un lugar minúsculo, emergente y con mucho por aprender para construir un horizonte político cada vez más «claro» y, sobre todo, cada vez menos masculinizado, patriarcalizado.

Referencias

Araiza, A. & R. González (2017). La investigación activista feminista. Un diálogo metodológico con los movimientos sociales. *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales,* (38), 63-84.

Bonino, L. (2003). Los varones ante el problema de la igualdad con las mujeres. En C. Lomas (Comp.), ¿Todos los hombres son iguales? Identidad y cambios sociales (pp. 13-20). Barcelona: Paidós.

Contreras, R. (2002). La investigación-acción participativa (IAP): revisando sus metodologías y sus potencialidades. En J. Durston & F. Miranda (Eds.), *Experiencias y metodologías de la investigación participativa* (pp. 9-18). Santiago: Cepal.

Corona, S. (2012). Nota para construir metodologías horizontales. En O. Kaltmeir & S. Corona (Comps.). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* (pp. 85-108). Barcelona: Gedisa.

Fals Borda, O. (2014 [1988]). La investigación-acción participativa (IAP) y la

psicología. En N. Herrera & L. López (Comps.), *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 333-348). Buenos Aires: Edición El Colectivo.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández, M. (2014). Tendencias discursivas en el activismo de varones profeministas en México: algunas provocaciones a propósito del «cambio» en los hombres. *Rio de Janeiro*, *2*(1), 31-56.

Fernández-Savater, A. (14 de noviembre de 2017). Reimaginar la revolución. *Lobo Suelto*. http://lobosuelto.com/?p=13117

Ferullo, A. (2006). Poder y participación: una unión inseparable. En *Triángulo de las tres «P». Psicología, participación y poder* (pp. 53-76). Buenos Aires: Paidós.

García, L. (2015). «Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado» (tesis de maestría). Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador.

Hernández, O. (2008). Estudios sobre masculinidades. Aportes desde América Latina. *Revista Antropología Experimental*, (8), pp. 67-73.

Kaufman, M. (1995). Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En L. Arango, M. León & M. Viveros (Comps.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (pp. 123-146). Bogotá: Tercer Mundo.

Martínez, C., C. Paterna, J. Vera & P. Martin (2004). *Ética feminista e intervención comunitaria*. En A. Sánchez, A. Zambrano & M. Palacín (Eds.), *Psicología comunitaria europea: comunidad, poder, ética y valores* (pp. 141-154). Barcelona: Universidad de Barcelona.

MenEngage (2015). Hombres, masculinidades y cambios en el poder. Un documento de debate sobre la participación de los hombres en la igualdad de género desde Beijing 1995 hasta el año 2015. MenEngage, ONU Mujeres y Unfpa. http://www.codajic.org/sites/default/files/sites/www.codajic.org/files/2014%20Masculinidades%20Beijing.pdf

Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.

Nogales, I. (2013). La descolonización del cuerpo. Arte que se hace abrazo. La Paz: Fundación Cultura.

Núñez, G. (2015). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México D. F.: UNAM- Programa de Estudio de Género.

Park, P. (1989). Qué es la investigación-acción participativa. Perspectivas teóricas y metodológicas. En Salazar, M. (Ed.), *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos* (pp. 135-174). Madrid: Popular.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.

Redacción La Tinta (27 de febrero de 2018). Silvia Rivera Cusicanqui. Parte 1: «Un llamado a repolitizar la vida cotidiana» [entrevista]. Redacción La Tinta. https://latinta.com.ar/2018/02/silvia-rivera-cusicanqui-parte-1-llamado-repolitizar-vida-cotidiana/

Rodríguez, J. (2014). «Emociones y procesos de cambio en hombres que participan en un programa reeducativo para agresores en Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rodríguez, J. (2017). Masculinidades y sindicalismo: otras posibilidades de transformarnos. *Revista Desafíos*, (8), 22-23.

Rodríguez, J. (2018). «Participación de los hombres en el activismo antipatriarcal: tensiones y posibilidades» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperada de http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13456

Ruiz, J. (2013). Masculinidades posibles, otras formas de ser hombres. Bogotá: Desde Abajo.

Seidler, V. (2001). Transformando las masculinidades. Conferencia en Congreso Los Hombres ante el Nuevo Orden Social, Instituto Vasco de la Mujer, Donostía, España.

Torres, A. (2013). El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos. Bogotá: CIDE.

Vásquez, E. (2013). Hacerse hombre: algunas reflexiones desde las masculinidades. *Política y Sociedad*, *50*(3), 3817-3835.

Viveros, M. (2008) La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Gloria Careaga (Coord.), *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad* (pp. 168-198). México, D. F.: Grupo de Estudios sobre Sexualidad y Sociedad y Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.

Whelehan, I. (1995). Modern feminist thought: From the second wave to post-feminism. Edimburgo: Edimburgh University Press.

Zibechi, R. (2003). Genealogía de la revuelta argentina: la sociedad en movimiento. La Plata: Cono Sur.

Dos hombres en pugna: masculinidades y diálogo en el conflicto socioambiental Conga en cajamarca, Perú

Iván Ormachea Choque
Pontificia Universidad Católica del Perú

A lo largo de los últimos 20 años he intervenido como tercero imparcial[18] en escenarios de conflictos sociales y socioambientales a través de relaciones con actores sociales, empresas privadas e instituciones estatales para mediar conflictos y facilitar procesos de diálogo en contextos donde existe inversión minera. En estas experiencias, resalta la presencia de actores sociales de ambos géneros involucrados en la movilización social de la protesta. Sin embargo, en el momento de la toma de decisiones, del encuentro «cara a cara» y de la negociación con las autoridades estatales en las mesas de diálogo (espacios *ad hoc* que congregan a múltiples actores estatales, sociales y/o empresariales en conflicto con el fin de buscar soluciones en base al consenso), se evidencia la presencia fundamentalmente de varones, lo que minimiza o invisibiliza la voz y la agenda de las mujeres, a pesar de la frondosa normativa internacional y nacional sobre el derecho fundamental a la igualdad y no discriminación contra la mujer[19]. Se imprime así en las

[18] Específicamente, como analista, asesor, gestor de procesos de diálogo, facilitador, mediador, gestor de crisis y observador, entre otros roles.

[19] Haber normalizado la ausencia o poca presencia de mujeres en los procesos de diálogo es una clara vulneración a sus derechos, vigentes en el Perú desde hace décadas. Del mismo modo, existe normativa del Consejo de Seguridad (CS) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a partir de la resolución 1325 (2000), que demanda a los

conversaciones un estilo viril y confrontacional, lo cual impide transformar constructivamente el conflicto[20].

De todas estas experiencias, una de las más aleccionadoras en las que participé fue en el rol de asesor de dos sacerdotes, monseñor Miguel Cabrejos y el padre Gastón Garatea, quienes sirvieron de facilitadores para la resolución del conflicto socioambiental relacionado al proyecto minero Conga, entre julio de 2012 y enero de 2014[21]. Este conflicto movilizó a organizaciones sociales y autoridades de tres provincias cajamarquinas —Cajamarca, Celendín y Hualgayoc—, que protestaron desde mediados de 2011 hasta el año 2012 en relación a los impactos ambientales (fundamentalmente hídricos) y sociales que tendría el proyecto minero.

Gracias a esta experiencia pude conocer a los actores de este conflicto y el trasfondo del mismo, lo cual en algún momento me llevó a reflexionar sobre la forma cómo se administran los procesos de diálogo y cómo estos se han convertido en espacios de encuentro de identidades masculinas de hombres peruanos de distintas procedencias que se expresan a partir de sus prácticas discursivas y formas de relacionarse.

La perspectiva de género resulta útil, especialmente el campo de las masculinidades, para analizar la interacción de quien en ese momento fue presidente regional de Cajamarca, Gregorio Santos (2011-2014), con el entonces presidente del Consejo de Ministros del Gobierno Nacional, Oscar Valdés (2011-2012). Ellos, en representación de ambos niveles gubernamentales, intentaron en diciembre de 2011 enrumbar pacíficamente, a través del diálogo, el conflicto por el proyecto minero Conga.

Los conflictos socioambientales se desarrollan dentro de un sistema de género que privilegia la interacción de diferentes liderazgos de hombres con estilos generalmente confrontacionales que, por un lado, se sustentan en un

---

Estados que las mujeres participen significativamente en las negociaciones de paz como decisoras, mediadoras y con otros roles, para contribuir a la construcción de la paz. Sobre esta temática, se sugiere revisar el texto «Participación de las mujeres en proceso de diálogo para resolver conflictos sociales», un informe de la Defensoría del Pueblo (2002).

[20] Por ejemplo, los referidos a los proyectos mineros Las Bambas (Apurímac) desde 2007, Tía María (Arequipa) desde 2010, Espinar (Cusco) desde 2003, para señalar los más sonados y recurrentes; o aquellos que continuamente se producen en el departamento de Loreto por los derrames petroleros que afectan a los pueblos indígenas desde hace 50 años.

[21] Debo agradecer al Programa de Desarrollo de Naciones Unidas (PNUD) por haberme dado la oportunidad de ser parte de esta experiencia conjuntamente con mi colega Giselle Huamaní.

discurso hegemónico y de dominación centralista articulado al discurso de la promoción del desarrollo económico en base a la inversión en industrias extractivas, y, por otro, en otras masculinidades marginadas que desde la periferia cuestionan el modelo económico vigente y las relaciones hegemónicas que intentan subalternizarlas. Esta oposición se produce dentro de marcos de gran movilización y resistencia social —en el caso Conga tuvo más de un año de duración— con gran repercusión nacional al desestabilizar el sistema democrático.

Las diferencias entre Santos y Valdés, producto de sus masculinidades en el marco de órdenes de género diferenciados, evidencian una dimensión adicional —aún no estudiada— de las complejidades que plantea el diálogo como mecanismo de prevención y transformación de conflictos en nuestro país, al igual que de las distancias culturales que perduran entre la costa y la sierra, y entre Lima y el resto del país, mencionadas como causas contribuyentes de la conflictividad interna de fines del siglo pasado (Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR, 2003). Estas aún siguen vigentes y contribuyen a la nueva matriz de conflictividad, de tipo socioambiental. Si a esto añadimos otras barreras de larga data que aún persisten, como la exclusión, la desigualdad y el racismo, tenemos más elementos para incluir dentro del análisis de las relaciones de género. Tal análisis, como indican Connell y Messerschmidt (2005), requiere ser entendido conjuntamente con otros ejes que marcan jerarquías y dominación, como la raza y la clase social, tomando elementos desde la perspectiva de la interseccionalidad.

A continuación, a partir de la observación de dos videos, se analizará cómo la interacción discursiva de estos dos actores protagónicos de la reunión de la Mesa de Diálogo del 19 de diciembre de 2011 sobre el conflicto socioambiental Conga reproduce órdenes de género e identidades masculinas diferentes, a los que pertenecen Santos y Valdés, los cuales fueron influidos por la política neoliberal del gobierno nacional en favor de promoción de actividades extractivas mineras y contribuyeron a la colisión entre ambos actores.

Por lo tanto, interesa averiguar qué dimensiones y qué conjunto de elementos propios de los distintos órdenes de género e identidades masculinas se pueden identificar durante esta interacción; y de qué manera estas dimensiones, elementos e identidades masculinas no contribuyeron a que las conversaciones en la Mesa de Diálogo arribaran al acuerdo entre las partes. Del mismo modo, se buscará identificar y analizar cómo otros ejes de jerarquización y dominación (raza y clase) colisionaron e incidieron en el

desenlace del conflicto, para lo cual utilizaré la perspectiva de los estudios del cuerpo mediante la identificación de algunos rasgos de las identidades masculinas de Santos y Valdés que se expresaron durante el encuentro de la Mesa de Diálogo.

La investigación en este estudio de caso es de naturaleza cualitativa. A partir de elementos conceptuales de las perspectivas de género, masculinidades, interseccionalidad, diálogo, negociación y análisis crítico del discurso (ACD), entenderemos cómo se han manifestado órdenes de género e identidades masculinas al aplicar herramientas analíticas del ACD derivadas de la psicología discursiva (repertorios interpretativos, dilemas ideológicos y posiciones de sujeto) y el análisis conversacional (toma de turnos, pares adyacentes, actos del habla y des-cortesía e imagen social), incluyendo el análisis del cuerpo y la imagen visual.

Los dos videos configuran lo que llamaremos el corpus de análisis. Ambos son registros audiovisuales periodísticos producidos en vivo por TV Perú y se encuentran actualmente en la plataforma YouTube. El primer video «Conga: accidentado inicio del diálogo» (Peace Maker, 2015a), se registró al inicio de la Mesa de Diálogo; mientras que el segundo, «Conga: accidentado final del diálogo» (Peace Maker, 2015b), se refiere a su momento final. Para facilitar el análisis, he divido el primer video en dos segmentos: el primero: 0'30"-7'10"; y el segundo: 7'32"-14'7"; este segundo segmento lo he separado a su vez en tres partes: 2A, 2B y 2C para facilitar el análisis. Del segundo video, he tomado la parte final, que constituye el tercer segmento y muestra notoriamente un «momento de crisis» (4'30"-9'10") (tabla 1). Se recomienda ver los videos antes o paralelamente a la lectura de este artículo.

Tabla 1
Descripción abreviada del corpus a analizar

Video 1 **Inicio de la Mesa de Diálogo**		**Video 2** **Fin de la Mesa de Diálogo**
Segmento 1 0'30"-7'10"	Segmento 2 7'32"-14'7"	Segmento 3 4'30"-9'10"
Introducción de Valdés	Solicitud y denegación de petición de Santos a Valdés para el ingreso de dos dirigentes	Impase al momento de la firma del acta final de acuerdo

Incluyo una transcripción especializada de los tres segmentos en los anexos 2 a 4. Ella se basa en un sistema de símbolos que registra los principales rasgos del habla en interacción en los tres segmentos. Este sistema de transcripción (explicado en el anexo 1) (Hepburn & Bolden, 2013; Jefferson, 2004; Jenks, 2011) nos permite obtener una amplia gama de elementos de la interacción hablada como también la organización secuencial de lo expresado por los distintos hablantes, los silencios, los énfasis al pronunciar las palabras y la entonación, incluyendo las interrupciones y las pausas (Taylor, 2001, p. 27).

1. Sistema de género y extractivismo

Los sistemas de género se entienden en directa implicancia con los sistemas mayores de organización social y de poder, resultado de la intersección y coexistencia de otros sistemas específicos igualmente complejos de naturaleza económica, social, política y cultural (Ruiz Bravo, 2003). Por lo tanto, interesa inicialmente entender qué procesos o factores clave durante estas dos últimas décadas han afectado a estos sistemas en nuestro país y cómo han contribuido, por esta relación de implicancia, al surgimiento o transformación de órdenes de género e impactado en las identidades masculinas y femeninas, tal como se muestra en la siguiente expresión:

Sistema de organización social ↔ Sistema y órdenes de género ↔ Identidades masculinas

Un primer factor a considerar es la adopción del modelo neoliberal por el Perú. Bajo el marco de la Constitución Política de 1993, el país adoptó las políticas neoliberales del Consenso de Washington estableciendo un nuevo marco jurídico que brindó seguridad jurídica a la propiedad y las inversiones, y contribuyó a atraer inversiones de corporaciones extractivas mineras (Bedoya, 2014, pp. 26-27).

Un segundo factor es la globalización, que como proceso económico, político, social y cultural ha interconectado al mundo y promovido el aumento de transacciones comerciales, de capitales y de conocimientos entre países, en gran medida gracias a las TIC (tecnologías de información y comunicación). Según Connell (2003, p. 267), el cambio más importante es cultural, y se orienta a la imparable exportación del orden de género

hegemónico norteamericano y europeo al resto del mundo, que influye en las relaciones de producción y reproducción de los sistemas patriarcales locales. Todo esto involucra a corporaciones, burocracias estatales, medios de comunicación, empresas, la academia y otras instituciones. Es decir, en un mundo donde las fronteras económicas desaparecen, las barreras culturales locales son cada vez más afectadas por elementos globalizadores que las influyen permanentemente.

Un tercer factor, de naturaleza coyuntural, que propició la expansión de las inversiones mineras, fue el alza de los precios de las materias primas (*commodities*) derivado de la gran demanda china de minerales metálicos. Se produce entonces el denominado «súper ciclo» de los *commodities* por los altos precios internacionales que alcanzaron y que contribuyeron al inusitado crecimiento macroeconómico de la mayoría de economías latinoamericanas (2003-2013). El posicionamiento de un discurso favorable a estas actividades —extractivismo— como vehículo del desarrollo incentivó a los gobiernos latinoamericanos, sin distinción política, a acoger este tipo de inversiones.

La creciente inversión y actividad minera generó importantes cambios en el país y en el sistema de organización social. Se produjo entonces un inusitado crecimiento macroeconómico y aumentaron exponencialmente el número de concesiones mineras, lo mismo que importantes recursos fiscales para gobiernos regionales y locales vía canon y regalías (Ballón, Molina, Viale & Monge, 2017, p. 4). Asimismo, se redujo la pobreza y amplió la clase media, se ejecutó obra pública y se financiaron programas sociales, entre otras consecuencias. Sin embargo, se mantuvieron o incrementaron otros problemas: grandes brechas socioeconómicas, estructurales y de género entre lo urbano y lo rural; la debilidad estatal; la corrupción; la inseguridad ciudadana; la violencia de género; la informalidad laboral; y el número y/o intensidad de conflictos socioambientales relacionados a la minería.

Entonces, nos interesa en este momento plantear cómo algunos de los factores relacionados al sistema de organización social han impactado en los órdenes de género a los que pertenecen Oscar Valdés y Gregorio Santos, para lo cual tomaremos como fuente de análisis la interacción registrada en la Mesa de Diálogo de diciembre de 2011.

1.1 Los dos protagonistas de la Mesa de Diálogo

Oscar Valdés y Gregorio Santos han acumulado a lo largo de su historia de vida un capital masculino que sería puesto en juego en la Mesa de Diálogo. Nos referimos a aquellas habilidades masculinas y competencias culturales necesarias para lograr legitimidad y reconocimiento social para ser considerado un hombre respetable (Vásquez del Águila, 2014) o «hecho y derecho» (Fuller, 2012).

En la tabla 2, se resaltan algunos rasgos identitarios y características resaltantes del capital masculino de los protagonistas del diálogo:

Tabla 2
Rasgos identitarios de Gregorio Santos y Óscar Valdés

Gregorio Santos Guerrero	Oscar Eduardo Valdés Dancuart
Andino Rural-urbano Mestizo Agricultor Exdirigente departamental rondero[22] Profesor de aula Líder de base (rondas campesinas), gremial (Sutep, Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú) y político experimentado de izquierda (Patria Roja y Movimiento al Socialismo, MAS) Elegido presidente del Gobierno Regional Cajamarca (dos oportunidades) Considerado con buena intuición, olfato y «gran muñeca» para lo político Considerado una persona con gran energía física y espiritual	Criollo Urbano-costeño Blanco Puestos de mando numerosos en el Ejército Peruano (instructor y jefaturas), dirección en instituciones públicas y privadas y alta gerencia (Grupo empresarial ADC, Tacna). Poca experiencia política Presidente de la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM). Considerado empresario exitoso Considerado profesional ejecutivo, pragmático, exigente y a favor de la inversión privada

[22] Rondero es aquel varón que integra una organización comunal de base campesina llamada ronda campesina. Originalmente creadas a mediados de la década de 1970 en la provincia de Chota, Cajamarca, la función de las rondas campesinas fue patrullar el territorio comunal para combatir el robo de

1.2 El patriarcado como común denominador

El común denominador de los órdenes de género de origen de Valdés y de Santos es el patriarcado. Esto se demuestra simbólicamente durante la Mesa de Diálogo al invisibilizar totalmente la participación de las mujeres, pese a su importante presencia en las movilizaciones en Cajamarca y a la existencia de un marco normativo internacional y nacional que obliga al Estado, en base al principio de igualdad y no discriminación, a que ellas participen significativamente en la toma de decisiones de este tipo de procesos[23]. Según Segato (2016) esta exclusión representa la sobreestimación de la figura del hombre con H mayúscula (sujeto creado con carácter universal y sobrevalorado) y produce la «minorización de las mujeres».

La disputa entre el patriarcado nacional, vinculado a la matriz criolla y a Valdés, y otro regional, relacionado a la matriz andina y a Santos, demuestra cómo operan las relaciones entre la metrópoli y la periferia. Los hombres siguen en la posesión y administración del espacio público vinculado al poder, y consecuentemente, de la política, el Estado y las políticas públicas. Se trata de un pacto político entre hombres que asegura su jerarquía y dominación sobre las mujeres (Amorós, 2008). Aun así, los «Hombres»

ganado, o abigeato, y otros delitos. A medida que la organización se fortaleció y demostró sus bondades, las rondas campesinas empezaron a contribuir con sus comunidades mediante la resolución de conflictos, la fiscalización de sus autoridades y la promoción del desarrollo comunal y el cuidado de los recursos naturales. El movimiento rondero se extendió a todo el norte y centro del país. Durante la época del conflicto armado, el gobierno nacional formó rondas campesinas en las zonas altoandinas para combatir al grupo terrorista Sendero Luminoso, las que tuvieron una naturaleza y forma de actuación muy diferente a la inicialmente creada en Chota, ya que se trataban más bien de grupos de autodefensa. Cabe precisar que también existen, en algunas comunidades, organizaciones de rondas campesinas de mujeres.

[23] En el plano internacional, la ONU ha precisado esta necesidad en la recomendación 30 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (Cedaw), y resoluciones del CS de la ONU, inspiradas en la resolución 1325 del CS del 2000, que exige a las partes en conflicto que respeten los derechos de las mujeres y apoyen su participación en las negociaciones de paz y en la reconstrucción postconflictos. Ambos instrumentos se refieren a conflictos armados internos, pero sus principios sirven para inspirar una interpretación que favorezca la participación de las mujeres en similares condiciones para los procesos de diálogo en conflictos sociales en el país a partir del respeto al derecho a la igualdad, derecho amparado en la Constitución Política de 1993, la Ley de Igualdad de Oportunidades (ley 28983) y el Plan Nacional contra la Violencia de Género (decreto supremo 8-2016-MIMP).

de la esfera pública del más alto nivel (Gobierno Nacional) convierten a los opositores a la explotación de los recursos naturales —considerados por los primeros medios para el desarrollo y lucha contra la pobreza— en «el otro». De esta manera los Hombres someten a los opositores a la condición femenina (asociada a la debilidad), no blanca, colonial, marginal, subdesarrollada y deficitaria (Segato, 2016). Esta estructura de opresión hegemónica tiene un efecto de cascada y se reproduce dentro del grupo subalternizado, entre los hombres en su relación con las mujeres. Se produce, por tanto, la doble subalternización de ellas, que las somete a una violencia simbólica que reduce drásticamente sus posibilidades de desarrollo humano (Ruiz Bravo, 2003).

Estamos, por tanto, como diría Segato (2016) ante un Estado colonial, no solo elitizado, sino en manos de un sujeto de ciertas características: masculino, blanco o «blanqueado», propietario, letrado y *pater familias*. Quienes no calzan en esta descripción, se convierten automáticamente en «el otro».

1.3 El escenario de la Mesa de Diálogo

La jerarquía que establece el orden de género hegemónico al que pertenece Valdés sobre aquel otro al que pertenece Santos puede demostrarse a través de la interpretación del lenguaje icónico de objetos o espacios donde se produce el diálogo —en este caso una Mesa de Diálogo— a partir de la connotación. Esta es una de las funciones intrínsecas del uso del significado, al despertar asociaciones emocionales, valorativas y expresivas que enriquecen la significación (Álvarez, 2005). Para realizar esta interpretación, analizaré el escenario o lugar de la reunión y la distribución de espacios y mobiliario para la Mesa de Diálogo (Goffman, 1993).

El lugar de la reunión de la Mesa fue el paraninfo de la Municipalidad Provincial de Cajamarca, ubicado en el centro de la ciudad de Cajamarca. Se trata de un salón de actos que guarda un formato sumamente protocolar y formal (figura 1).

Figura 1
Reunión de Gobierno Nacional y autoridades de Cajamarca en el paraninfo de la Municipalidad Provincial de Cajamarca

Fuente: Peace Maker (2015a).

La distribución de espacios y el mobiliario transmiten ciertas premisas ideológicas que refuerzan jerarquías y marcan separación, distancias y diferenciales de poder entre, de un lado, Valdés y los integrantes de su comitiva y, del otro, Santos, los líderes locales y el resto de los asistentes; ello contribuye a condicionar a los protagonistas en su interacción.

En la pared del fondo se aprecia el mural *Cajamarca* (figura 2), pintado por el artista indigenista cajamarquino Andrés Zevallos, que representa los acontecimientos históricos más relevantes que han sucedido en la región Cajamarca (Cerdán, 2016).

La distribución del mobiliario de la sala establece diversas relaciones de jerarquía que favorecen a los representantes del Gobierno Nacional, por encima de quienes representan al Gobierno Regional de Cajamarca y del resto de la audiencia. Tal distribución es aceptada por todos ellos, todos varones[24]. En principio, existe una relación jerárquica entre aquellos que están en el estrado principal y la audiencia. Santos y Valdés, y sus respectivas, comitivas están sentados en sillas altas de madera, talladas, con dos brazos y forros en terciopelo rojo; sobre una plataforma en un plano superior al de la audiencia. Las sillas de la audiencia están arregladas tipo

[24] Únicamente, al inicio del video 2, se puede apreciar la presencia fugaz de una mujer que cumple un rol asistencial: recoger vasos de la mesa principal.

aula tradicional, lo que refuerza la relación jerárquica entre quienes están sobre la plataforma y quienes se sientan en el llano.

Figura 2
Cajamarca

Mural del pintor Andrés Zevallos en el Paraninfo Municipal de Cajamarca (fuente: Cerdán, 2016).

Una segunda relación jerárquica se establece entre las dos personas que se encuentran al centro de la mesa principal y el resto de los asistentes. Solo Valdés y Santos protagonizaron las conversaciones a lo largo del evento. Finalmente, la tercera relación de jerarquía la establece Valdés con todos los allí presentes al ocupar la silla simbólicamente más importante, al contar con un respaldo cuya cabecera es la más alta, el cual incorpora el escudo nacional tallado en madera[25].

El lugar y el formato de la Mesa de Diálogo distan diametralmente del lugar y arreglo espacial que requiere un proceso de diálogo genuino. Nos referimos a un espacio donde existe una mesa amplia para que todos

[25] Se aprecia este detalle en el momento 9'2" del video 2.

los actores partícipes del diálogo puedan sentarse alrededor y al mismo nivel, sin que se deje de distinguir claramente quién conduce la reunión (Ormachea, 2015, p. 160). Por tanto, en el paraninfo de Cajamarca se genera la incongruencia entre lo que debería ser y lo que fue fácticamente este proceso de diálogo, y se evidencia el tipo de relación subordinante que existe entre el Gobierno Nacional y el Gobierno Regional de Cajamarca.

1.4 Dos órdenes de género en disputa

En principio, reconocemos como premisa de partida que en instituciones como el Estado se producen configuraciones de prácticas de género patriarcales (Connell, 1997), no solo por la presencia mayoritaria de hombres en el servicio público, en gabinetes ministeriales[26], en estados mayores de las fuerzas armadas[27] y en la alta dirección estatal[28], sino porque «existe una configuración de género en la contratación y promoción[29], en la división interna del trabajo y en los sistemas de control, en la formulación de políticas, en las rutinas prácticas, y en las maneras de movilizar el placer y el consentimiento» (Connell, 1997, p. 36).

Adicionalmente, las políticas públicas vinculadas al modelo extractivista de corte neoliberal tienen una característica masculina hegemónica, no solo por ser hombrecéntricas —al estar influidas por el sistema de creencias de los decisores, en su mayoría varones—, sino porque han sido desarrolladas por un grupo específico de hombres (las élites económico-financieras globales) a través de un discurso pragmático y técnico, supuestamente

[26] En lo que va de este siglo, solo en cuatro gobiernos ha habido mujeres —cinco— en el puesto de presidenta del Consejo de Ministros: Beatriz Merino, Rosario Fernández, Ana Jara, Mercedes Araoz y Violeta Bermúdez. La exministra del Ministerio de Economía y Finanzas nombrada por el actual gobierno, María Antonieta Alva, fue la tercera mujer en ese cargo. En abril de 2019 se tuvo por primera vez diez ministras mujeres, frente a los nueve ministros varones en el gabinete del Poder Ejecutivo.

[27] La primera ministra de Defensa del Perú, la abogada Nuria Sparch Fernández, fue nombrada en noviembre de 2020.

[28] Según el informe «La mujer en el servicio civil peruano», de Servir (Autoridad Nacional del Servicio Civil, Servir, 2017), la presencia de la mujer en el sector público es de casi 50%; sin embargo, esto no guarda la misma relación en los estamentos más altos de la función pública, donde solo tres de cada diez directivos o funcionarios de alto nivel son mujeres.

[29] En el servicio público, aún existen diferencias salariales por género, aunque estas se han reducido entre 2008 y 2015 de 24% a 16%, en promedio (Autoridad Nacional del Servicio Civil, Servir, 2017).

apolítico y vinculado al desarrollo, para proteger y fortalecer sus privilegios económicos, financieros y sociales (Barker & Greene, 2011, p. 29). En el caso peruano, es en la PCM donde criterios como el técnico y el económico han sido frecuentemente más valorados que lo político y lo social, y han contribuido a impulsar políticas en favor del extractivismo.

Considerando lo anterior y utilizando las herramientas de la psicología discursiva, especialmente los repertorios interpretativos, analizaremos el discurso de Valdés y el de Santos en los segmentos 1 y 2 del video 1, para lo cual nos enfocaremos en algunas ideas o conceptos que nos dan pistas sobre la existencia de órdenes de género influidos por la explotación de los recursos naturales. Los repertorios interpretativos son términos y metáforas que integran un vocabulario específico que funciona como un conjunto de ladrillos de construcción para estructurar una postura y un sistema de creencias y que evidencia que son parte integrante de una comunidad ideológica específica (Edley, 2001).

Primeramente, encontramos que en el monólogo inicial de la Mesa de Diálogo (segmento 1) Valdés insiste en resolver el conflicto Conga exclusivamente en base a criterios técnicos, y los presenta como la dimensión más importante en el diálogo y la forma de dar solución al conflicto (líneas 32, 33, 34, 37, 38 y 39; transcripción 1).

Transcripción 1
Video 1. Segmento del corpus 1: Valdés

Línea	Transcripción
29	creo que el pueblo de Cajamarca requiere que alguien le quite las sombras que existe sobre el panorama, que se despejen las dudas y eso va a ser mediante un peritaje internacional, imparcial y que puede ser llevado de inmediato (..)[(1)]
32	no queremos hacer un debate político (..) hoy día vamos a debatir un aspecto técnico y el aspecto técnico es el peritaje
33	y el aspecto técnico es cuándo se instala la mesa de desarrollo integral de Cajamarca,
34	y obviamente eso es un aspecto netamente técnico,
37	sé que todos estamos preocupados por el desarrollo de Cajamarca (..)

Línea	Transcripción
38	este es un proyecto que realmente:: tenemos que trabajarlo técnicamente (..)
39	La técnica nos va a decir (..) cómo vamos a ir adelante (..)

Nota

[1] El significado de «(..)» y de las otras convenciones usadas en este texto se encuentra en el anexo 1.

El peritaje mencionado por Valdés, que supuestamente asegura legitimidad al ser realizado por especialistas extranjeros e imparciales (línea 29), daría el conocimiento necesario que requiere Cajamarca, «la luz» para liquidar las dudas sobre el proyecto minero Conga.

La apelación constante y enfática a lo técnico por Valdés, en referencia a la realización de un peritaje, demuestra la valía que tiene para él y para el Gobierno Nacional el modelo de la racionalidad científica como metodología para la solución del conflicto sobre Conga. Es un método que trata de deslindar con todas aquellas posturas influidas por la subjetividad: el método científico, que ha asumido a lo largo de los tiempos una jerarquía de superioridad por encima de otros métodos para generar conocimiento (Gouveia, 2008).

La ciencia, la tecnología y las instituciones científicas han sido y siguen siendo administradas por una mayoría de varones, quienes imprimen su experiencia y perspectiva masculina a muchos de los presupuestos en los que se basa el método científico. Últimamente en nuestro país se ha revalorizado el discurso de lo técnico al asociarse con lo apolítico y aséptico. De esta manera, se tienden nexos hacia el sistema global en el que el Perú se ha insertado (Silva Santisteban, 2017, p. 20).

A continuación, para identificar elementos que demuestren la existencia de órdenes de género influidos por el extractivismo que influyeron en Valdés y Santos, será muy útil adoptar el concepto de género como sistema complejo postulado por Jeanine Anderson:

> […] un conjunto de elementos que incluye formas y patrones de relaciones sociales, prácticas asociadas a la vida social cotidiana, símbolos, costumbres, identidades, vestimenta, tratamiento y ornamentación del cuerpo, creencias y argumentaciones, sentidos comunes y otros variados elementos, que permanecen juntos gracias a una débil fuerza

> de cohesión y que hacen referencia, directa o indirectamente, a una forma culturalmente específica de registrar y entender las semejanzas y diferencias entre géneros reconocidos; es decir, en la mayoría de las sociedades humanas, entre varones y mujeres (Anderson, 2006, p. 21).

Adicionalmente, Anderson considera que el sistema de género se configura a partir de cinco dimensiones: a) la *clasificación* que enuncia un lexicón de categorías que ordenan un amplio dominio lingüístico, cognitivo, cultural y social que llevan a la asociación de categorías de género con valores jerarquizados, y eventualmente al extremo de convertirse en estereotipos; b) las *normas* que incluyen la normatividad legal nacional e internacional, normas morales y costumbres, con lo que se establecen derechos, obligaciones y sanciones, y se define quiénes vigilan su cumplimiento. Entonces, quienes hacen, conocen y manejan las reglas tendrán más poder; c) los *roles* asignados a los sexos recíprocamente, pudiendo ser estos muy rígidos, pobremente definidos o asociados a cargas valorativas que crean desigualdad y jerarquía; d) los *intercambios* o transacciones que se producen entre personas, en los cuales pueden darse intercambios injustos, forzados, restringidos, etc.; y e) el *prestigio,* constituido por símbolos, criterios y argumentos que definen jerarquías de valor y prestigio, lo que desvaloriza lo femenino y a las mujeres, y manifiesta la existencia de hegemonías ideológicas que otorgan el poder a un grupo para asignar justamente prestigio y valor (Anderson, 2006, pp. 25-27).

Tomando como referencia estas cinco dimensiones, continuaré utilizando herramientas de la psicología discursiva para analizar el segmento 1 (anexo 2), donde presento algunas características que abonan en la idea de un orden de género en relación con la explotación de los recursos naturales y el desarrollo —extractivismo—, orden que se configura en el Gobierno Nacional e influye tanto en Valdés como en Santos.

En cuanto a la primera dimensión, la clasificación, se aprecia del monólogo de Valdés favorable al extractivismo, la existencia de «un uno», el Gobierno Nacional, que sabe lo que es mejor para el país y «un otro», los que se oponen o critican a la minería y el desarrollo, a los que hay que «iluminar». A través de tres metáforas identificadas en las líneas 4, 29 y 42 del corpus 1 (transcripción 2), se sustenta esta afirmación.

Transcripción 2
Video 1. Segmento 1: Valdés

Línea	Transcripción
4	creo que el ejemplo de ayer de Conchuco (..) nos ilumina al:: Gobierno (..) y nos entusiasma
29	creo que el pueblo de Cajamarca requiere que alguien le quite las sombras que existe sobre el panorama, que se despejen las dudas y eso va a ser mediante un peritaje internacional, imparcial y que puede ser llevado de inmediato (..)
42	pero es la voluntad del gobierno estar acá con el pueblo de Cajamarca porque nos interesa su desarrollo, nos interesa su paz, nos interesa su armonía y nos interesa que Cajamarca realmente e:: tome la senda del progreso a la cual está destinada=muchas gracias

Para la cultura occidental, el sol y la luz son metáforas asociadas con Dios, la, vida[30], el hombre, el bien y el conocimiento racional[31]. Valdés asume la posición de superioridad (de «iluminado») en su calidad de representante del Gobierno Nacional y a «los otros» como personas sometidas a la falta de conocimiento. Además, él establece una relación excluyente entre el nosotros del Gobierno Nacional y Cajamarca, convertida en «el otro», al indicar:

> […] es voluntad del gobierno estar acá con el pueblo de Cajamarca porque *nos* interesa su desarrollo, *nos* interesa su paz, *nos* interesa su armonía y *nos* interesa que Cajamarca realmente tome la senda del progreso a la cual está destinada (Valdés; resaltado mío).

Así, establece separaciones entre el Gobierno Nacional y Cajamarca, o entre Lima y el resto del Perú.

A partir de este «otro», fácilmente se estereotipa como *antiminero* o *antiminera* a toda persona crítica a la minería. Así se contribuye a la

[30] «Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá vida eterna» (*Biblia,* Juan 8: 12).

[31] Como indica Perelman (2012, p. 203), el filósofo renacentista Juan Scoto se refiere al hombre en tinieblas que no ve y se encuentra sometido a las sombras del pecado; él se hará libre cuando aparezca la luz de la misericordia divina. En *La República,* Platón asocia el Sol con el mundo visible y el bien con el mundo inteligible.

polarización producida en situaciones de conflicto y a deslegitimar, desprestigiar y estigmatizar a estas personas o poblaciones, a las que se presenta como enemigas del desarrollo, actores antisistema o incluso terroristas antimineros[32], con lo cual se busca subalternizarlas. Este poder de estigmatizar, que permite establecer relaciones de jerarquía, es un atributo clave de una masculinidad hegemónica (Kaufman, 1994).

En cuanto a lo normativo, la segunda dimensión, las normas legales y políticas favorables a la explotación de los recursos mineros y energéticos de mediana y gran escala en el Perú son promovidas y administradas por el Gobierno Nacional a través del Ministerio de Energía y Minas. Con ellas, se genera una asimetría normativa y funcional entre Lima y las regiones. Por tanto, quienes tienen mayor poder o mayor manejo de las reglas (Gobierno Nacional y élite empresarial) están por encima del resto del país.

Adicionalmente, el marco constitucional de 1993 brinda las salvaguardas legales y los incentivos para atraer y proteger la inversión extranjera. Si observamos el monólogo inicial de la introducción de Valdés, se aprecia que él es sumamente enfático, por ejemplo, al levantar el tono de voz en la palabra «descartado» y al afirmar que el Estado no va a interferir en asuntos que son de competencia de la empresa (línea 25; transcripción 3).

Transcripción 3
Video 1. Segmento 1: Valdés

Línea	Transcripción
25	porque está definitivamente DESCARTADO que el Gobierno Nacional pueda interferir sobre la empresa privada, no tenemos alcances (..)

En esta misma línea de pensamiento, la administración Humala no anuló la resolución del Ministerio de Energía y Minas que aprobó el Estudio

[32] Un alto funcionario de la empresa minera Southern Copper acuñó el término «terrorismo antiminero» en alusión a líderes que dirigían las protestas contra el proyecto Tía María en Arequipa (*Gestión*, 2015). Posteriormente, otro funcionario de la misma empresa indicó que en el área de este proyecto, donde nació Abimael Guzmán Reynoso, líder de Sendero Luminoso, había un elemento genético que hace que la población se oponga al proyecto minero (*Correo*, 2018).

de Impacto Ambiental del proyecto minero Conga. Solamente logró, por acuerdo con la empresa Minera Yanacocha, propietaria del proyecto Conga, la suspensión de actividades.

Los roles constituyen una tercera dimensión, al establecer relaciones que crean jerarquías y desigualdad. El Gobierno Nacional asume un rol jerárquico cuando define políticas sobre recursos naturales en las relaciones con otros niveles de gobierno y tiene la rectoría de la gestión de tales recursos para la mediana y gran minería, a pesar del proceso de descentralización. Además, en la interacción entre Valdés y Santos, el rol jerárquico del Gobierno Nacional está simbolizado por el hecho de que Valdés gestiona y preside la Mesa de Diálogo, y decide incluso quiénes pueden participar en la reunión (segmento 1, en el anexo 2; y transcripción 4).

Transcripción 4
Video 1. Segmento 1: Valdés

Línea	Transcripción
1	Que realmente (..) se pueda trabajar con la minería (..) pero también el proyecto (..) tiene un programa muy exigente de lo que es el control ambiental que se va a seguir desde el inicio (..) hasta el cierre de la mina (..)
5	Que sí se puede hacer (..) llevando este tipo de proyectos pero tienen que conjugarse varios factores (..)
6	un factor (..) es que (.) la licencia social que hemos visto de estas dos comunidades
7	otro factor, que se garantice el agua
8	= otro factor que se vea el tema del medio ambiente desde el inicio hasta el final (..)
9	y otro factor (..) que también el Estado esté presente (.) con las comunidades (.) para llevar todos los proyectos de desarrollo (..)

De otro lado, desde el inicio de la primera alocución (línea 1), Valdés afirma que la minería es viable, con lo cual marca asertivamente una posición sobre el conflicto, resumida en la frase «Conga va». A pesar de que se refiere al cuidado del agua y medio ambiente, Valdés enuncia una de las

premisas de partida del extractivismo: asume que los proyectos extractivos son factibles y deben ejecutarse, y que no generan mayores afectaciones sociales ni ambientales (Silva Santisteban, 2017, p. 24). Asimismo, Valdés confirma el rol promotor de la gran inversión minera que ha asumido el Gobierno Nacional desde hace más de dos décadas.

La cuarta dimensión, referida a los intercambios o transacciones entre personas, requiere revertir una asimetría, puesto que los que se producen entre las autoridades de Lima y el resto del país no se dan en el plano de la igualdad. La mayoría de los proyectos mineros se encuentran en la zona altoandina, en la cual ni los gobiernos subnacionales ni las poblaciones locales se encuentran en las mismas condiciones para entablar acuerdos en pie de igualdad. Sin desconocer la agencia de estos actores, aquí se manifiestan las diferencias, no solamente en base al género, sino a partir de otros órdenes de jerarquización y diferencia, como la raza, la etnia o la clase social.

Además, el Gobierno Nacional ha tenido como política el diálogo no solo para prevenir y dar solución a situaciones de conflictividad social, sino como medio para lograr resultados (acuerdos) e impulsar proyectos mineros. En el monólogo inicial, pues, Valdés se enfocó en lograr un resultado (transcripción 5).

Transcripción 5
Video 1. Segmento 1: Valdés

Línea	Transcripción
4	creo que el ejemplo de ayer de Conchuco (..) nos ilumina al:: Gobierno (..) y nos entusiasma
10	Creo que esto lo de ayer marca un hito en el desarrollo de procesos mineros en el Perú (..)
14	El día de hoy también nos trae (..) nos trae el ánimo de rencontrarnos con el pueblo y las autoridades de Cajamarca (.) reencontrarnos como peruanos que somos en un diálogo fraterno (..) en un diálogo alturado (..) en un diálogo de ambas partes

Y consideró al diálogo como instrumento al servicio de la actividad minera a través del logro de acuerdos con las comunidades para obtener beneficios con actividades o programas de desarrollo (línea 2 y 42; transcripción 6).

Transcripción 6
Video 1. Segmento 1: Valdés

Línea	Transcripción
2	Eso nos dice que los peruanos (..) para eliminar la:: pobreza (..) tenemos que ponernos de acuerdo (..) en cómo explotar (..) los recursos naturales que tenemos de todo tipo (..)
3	Muchos países del mundo (..) quisieran tener (..) la riqueza que tenemos nosotros (..) MUchos países del mundo (..) que realmente no cuentan con estos recursos naturales (..)
42	pero es la voluntad del gobierno estar acá con el pueblo de Cajamarca porque nos interesa su desarrollo, nos interesa su paz, nos interesa su armonía y nos interesa que Cajamarca realmente e:: tome la senda del progreso a la cual está destinada=muchas gracias

La quinta dimensión del sistema de género es el prestigio producido por símbolos y discursos que definen jerarquías de valor. Estamos ante un orden de género dominante y hegemónico con aspiraciones globales, aunque encuentre resistencia en sectores de la academia y de la sociedad civil. Considerando la definición de hegemonía de Gramsci, la explotación de los recursos naturales por industrias extractivas con sus grandes proyectos y su conexión con el anhelado desarrollo (línea 42) y la reducción de la pobreza (línea 2) ha ganado legitimidad en gobiernos, élites y mayorías nacionales y globales como modelo a seguir para llegar al desarrollo, sin haber mejores opciones. Este discurso no permite mayor oposición, acción, decisión o elección y produce en los ciudadanos un estado de pasividad moral y política (Silva Santisteban, 2017, p. 18).

Como se puede apreciar, estamos ante un orden de género, dentro del marco de las políticas neoliberales y la globalización, que fomenta una ideología hegemónica que tiene implicancias sobre las masculinidades igualmente hegemónicas y aquellas otras con las que se relaciona. Se contribuye así al establecimiento de nuevas relaciones de jerarquía y dominación entre quienes están a favor o en contra del modelo extractivista.

En cuanto a Santos, del análisis discursivo de la interacción que sostuvo con Valdés no se pueden obtener directamente tantos elementos

para describir detalladamente el orden de género de su procedencia. Sin embargo, se pueden establecer ciertas inferencias a partir de su historia de vida, su capital masculino y el tipo de relación que establece con Valdés.

Este orden de género tiene entre sus particularidades el ser sumamente crítico del modelo extractivista y, por tanto, genera resistencias hacia él —a nivel individual, familiar, comunal y supracomunal con proyección internacional— a través de movimientos sociales y acciones que buscan cambiar las formas de desarrollo territorial y las prácticas de gobernanza impulsadas por la minería (Bebbington, 2007). Es decir, se plantean cambios y se elaboran alternativas al discurso hegemónico limeño con mayor preocupación en los aspectos sociales y ambientales del desarrollo. De esta manera, se demuestra capacidad de expresarse y actuar. Esta actuación se sustenta en la participación de la comunidad, sus organizaciones y liderazgos, como uno de los principios más importantes del movimiento social, aunque esta dimensión se enmarca dentro de las restricciones que impone el orden de género de característica patriarcal. Sin embargo, el orden de género contestatario y resistente le plantea al Gobierno Nacional relaciones basadas en la tensión, la protesta y, eventualmente, la crisis.

En el segmento 2C del video 1, se puede apreciar ciertos rasgos del orden de género en el que se encuentra inmerso Santos, de característica contestataria al orden de género de Valdés. El de Santos promueve una masculinidad que cuestiona a las clases dominantes limeñas y está conformado por grupos subalternizados —campesinos y grupos indígenas— que se ven afectados por el extractivismo de gran escala. Se trata de un orden de género que exige el respeto a valores vitales, como la participación de las bases en la toma de decisiones para asegurar legitimidad y el reconocimiento social de los participantes como hombres respetables (transcripción 7).

Transcripción 7
Video 1. Segmento 2C: Valdés

Línea	Transcripción
4	yo dejo constancia (.) de que la propuesta del país es la reconciliación nacional (..)
5	y esa reconciliación y ese encuentro entre peruanos (..) no pasa por excluir a unos (.) e incorporar a otros (..)

Línea	Transcripción
6	si bien es cierto se puede hablar mucho que los frentes de defensa están rebasando (..)
9	pero el país necesita dar muestras (.) de reencontrarnos entre todos (..)
10	no olvidemos que el país tiene una democracia real formal y la otra parte que está (.) abajo (..)
11	que seguramente (.) en muchos de los casos puede resultar teniendo (.) bastante peso en las decisiones que tomemos (.)
14	Yo también como presidente (.) me debo a los alcaldes que están acá- (.) con sus dirigentes, a todos:: a todos a todo el pueblo de Cajamarca (.)

2. Masculinidades en un momento de crisis

En esta sección me focalizaré en el análisis de las masculinidades en plena interacción dentro de la situación de exacerbado conflicto y tensión máxima que se produce al final de la Mesa de Diálogo, al momento de la firma del acta final de acuerdo. Los momentos de crisis son circunstancias muy ricas para el análisis del discurso, puesto que coloca a los actores en momentos de mucho *stress* al tener que tomar decisiones inmediatas, manejar diferentes situaciones y prever posibles escenarios.

Para este análisis, en la presente sección analizaré, fundamentalmente, el segmento 3 (video 2; 4'30"-9'10"), ubicado en el anexo 3, utilizando cuatro herramientas del análisis conversacional (toma de turnos, pares adyacentes, actos del habla, y des-cortesía e imagen social) y algunos hallazgos obtenidos anteriormente en base a la psicología discursiva, especialmente desde la posición de sujeto que asumen ambos protagonistas. Para enriquecer la reflexión, incluiré también elementos del análisis del cuerpo.

Al analizar la interacción de este momento crítico, aflorarán características de las identidades masculinas de Santos y de Valdés derivadas de órdenes de género diferenciados, las cuales se desenvolverán dentro de un campo de constante tensión, confrontación y negociación en el que se manifiestan también otros ejes de jerarquización y dominación que incidieron sobre el proceso conflictivo.

2.1 Valdés y su posición de poder

Valdés se enuncia a partir de una masculinidad en la cual el elemento que destaca es el poder. Este es un término clave en el concepto de masculinidad hegemónica (Kaufman, 1994), aunque no un requisito suficiente, ya que debe sustentarse en un discurso convincente que logre consentimiento, prestigio y legitimidad otorgada por aquellos que integran las masculinidades no hegemónicas (Connell, 1987). Sin embargo, Valdés le plantea a Santos una relación que muestra claramente una masculinidad que pretende dominar, como veremos a continuación.

En principio, Valdés es quien se atribuye la gestión del sistema de *toma de turnos* (o uso de la palabra) en la Mesa de Diálogo. Por lo general, en las mesas de diálogo se estila acordar, previamente, al inicio de las reuniones, el sistema de toma de turnos que gobernará ese mecanismo, lo cual implica definir tres temas: quién estará a cargo de la gestión del mismo, cuáles son las reglas para la asignación de turnos y cómo se hace el uso de la toma de turnos. En el caso analizado, se aprecia que Valdés gestionó el sistema de toma de turnos al obtener la posición de poder en la reunión de la Mesa: para asignar el turno la regla es «quien tiene el micrófono, tiene el turno» y, por lo tanto, el poder de la interlocución. El uso de la toma de turno se realizó libremente, dentro de un estilo formal, usando títulos como «señor presidente regional», «señor primer ministro», etc. Esta dinámica cambiaría al final de la interacción por el impase surgido por la firma del acta.

De lo observado, resulta muy difícil considerar que en esta Mesa de Diálogo el sistema de turnos se asemeja al de una mesa de diálogo genuina, donde se cuenta, como principios orientadores de gestión del proceso el consenso, la equidad y la inclusividad (Pruitt & Thomas, 2008, p. 26). En el caso estudiado, la presencia del presentador que actúa como maestro de ceremonia es innecesaria, lo más eficiente hubiera sido contar con un tercero imparcial, un facilitador o facilitadora.

Al analizar *los actos de habla* clasificados por tipos de enunciados de Valdés y Santos durante el segmento 3 (tabla 3), vemos que se produce el impase por la firma del acta, en lo cual se identifican algunas dimensiones de la identidad de ambos actores.

Tabla 3
Tipos de actos de habla

Actor	Tipos							
	Directo	Indirecto	Asertivo	Directivo	Compromisorio	Declarativo	Expresivo	Total
Santos	3	1	2	-	1	-	1	8
Valdés	20	4	21	2	3	2	-	52

Valdés acapara el uso de la palabra al invertir más tiempo para expresar un número notablemente mayor de actos de habla que Santos (52 vs. 8). Recordemos, además, que Valdés realizó un largo monologo inicial (segmento 1) para persuadir a la audiencia sobre la importancia de la minería.

Valdés es directo y asertivo, expresa claramente sus ideas: qué se hace, qué no se hace, qué sigue, etc. Su asertividad es mucho más frecuente que la de Santos (21 vs. 2 veces); se demuestra franco y ejecutivo. Sin embargo, no incluye la expresión de emociones ni afectos, sino solamente de ideas y percepciones. Santos es mucho más reservado en sus alocuciones, las que son pocas, aunque también directas y asertivas. Son pocos los actos de habla compromisorios, puesto que solo enunciaron voluntad de firmar el acta final de acuerdo.

Desde la segunda mitad del segmento 3, los actos de habla de Valdés se caracterizan por ser directos y asertivos (desde la línea 18 hasta la 40; ver el anexo 4), justamente en el momento en que Santos opone resistencia al pedido de firma del acta. Valdés es el único que utiliza actos de habla directivos (imperativos): intenta obligar a Santos a que estampe su firma en el acta (línea 9) y ordena altisonantemente a su delegación retirarse: «¡Vámonos!» (línea 40; (transcripción 8).

Transcripción 8
Video 2. Segmento 3: Valdés

Línea	Transcripción
9	Muy bien (.) e:: invito a firmar al presidente yo voy a hacer lo propio (3)
40	[VÁMONOS]

El registro lingüístico de Valdés es formal, con ritmo entrecortado y entonaciones eventualmente altisonantes, propio del hablar de miembros de instituciones castrenses. No expresa espontaneidad ni mayor expresividad en su discurso. Es un estilo viril, seguramente adquirido como oficial instructor del Ejército Peruano. Claramente es parte de su capital masculino, seguramente valorado al concederle mayor legitimidad, reconocimiento social y hombría.

Durante la situación crítica en la cual Valdés intenta que Santos firme el acta, utiliza un acto de habla de tipo declarativo, el que resulta clave para entender desde dónde se posiciona en su relación con Santos y confirma el poder que se arroga en la Mesa de Diálogo (transcripción 9).

Transcripción 9
Video 2. Segmento 3: Valdés

Línea	Transcripción
13	NO, ya el diálogo terminó ya terminó la mesa ahora vamos a firmar el acuerdo (1)

El acto declarativo performativo se caracteriza por cambiar el estado de cosas y es utilizado por personas que tienen poder y autoridad sobre las demás para generar tal efecto. Este acto se guía por normas aceptadas por los integrantes de una comunidad u organización. Valdés enuncia que tanto la discusión como el proceso de diálogo («la mesa») han concluido. Pretende así cambiar el estado de la situación en la que se encontraba la interacción comunicacional y arrogarse la facultad de dar por concluido el proceso de diálogo. Esta acción atenta directamente contra la naturaleza consensual y el principio de inclusividad de un proceso de diálogo genuino.

Además, como se analizó anteriormente, Valdés demuestra su poder al tomar posesión del asiento más importante de la mesa, y al adjudicarse el poder de decidir quién participa y dirigir la Mesa de Diálogo, nada de lo cual se ajusta a los principios de participación y codiseño del diálogo genuino. Valdés ha sido instructor militar y jefe en el Ejército, además de gerente de instituciones y empresas. Está acostumbrado a ejercer mando sobre el personal a cargo.

Asimismo, actúa como un negociador duro, que quiere imponerse sobre Santos y lograr un resultado: que firme el acta inmediatamente. No

hizo mayor esfuerzo por entender las razones por las cuales Santos requería la opinión de los allí presentes, como para buscar una solución ganar-ganar (Murray, 1986). Para Valdés no es relevante transformar la relación con Santos de adversarial a colaborativa. Estos atributos representacionales del negociador duro (Fisher, Ury & Patton, 2004) calzan con los del hombre que ostenta poder de la masculinidad hegemónica (Kaufman, 1994).

Además, como una nueva manifestación de poder, Valdés se arroga el rol de consejero de Santos al pedirle que se reúna con dirigentes de Frentes de Defensa posteriormente a la reunión, puesto que Valdés no les permitió acceder a ella (línea 13, segmento 2B; transcripción 10).

Transcripción 10
Video 2. Segmento 2B: respuesta denegatoria de Valdés

Línea	Transcripción
13	Yo le sugiero (..) respetuosamente (.) que usted al final de la ceremonia o del diálogo=reúnalos=infórmeles, como su colectivo social (..)
14	pero en esta reunión que vamos van a tomarse decisiones importantes (.) sobre todo técnicas, yo no veo la necesidad de que estén acá los señores de los frentes

2.2 ¿Firmar o no firmar?

Santos y Valdés acordaron firmar el acta de acuerdo. Para Santos, era crucial dar voz, previamente, a las organizaciones sociales cajamarquinas para legitimar la firma del acuerdo. Valdés exige, en cambio, que Santos firme el acta inmediatamente. En lugar de buscar una solución creativa al impase, Valdés opta por un conjunto de estrategias, las cuales llevan al fin del diálogo. Veamos algunos rasgos de las masculinidades que afloraron de acciones tomadas por Valdés en esta situación.

Apelar a un supuesto acuerdo entre caballeros

Valdés, asertiva y directamente, indica que se había acordado la firma inmediata del acta (líneas 16, 21, 22 y 27 del segmento 3; transcripción 11) e implica que Santos está mintiendo e incumpliendo un pacto. Santos indica entonces que sí firmará.

Transcripción 11
Video 2. Segmento 3

Línea	Actor	Transcripción
16	Valdés	Yo creo que estamos entre caballeros estamos entre gente seria (.)
21	Santos	=pero sí vamos a firmar SEÑOR ?
22	Valdés	=pero ya nos queda firmar entonces (.) vamos a volver a la vez pasada que no firmamos? (1)
27	Valdés	Ya habíamos quedado así (1)
31	Valdés	=perdónenme, pero creo que estamos entre gente adulta, ya si no desean firmar (1), NO nos vamos a quedar esta vez hasta las 9 de la noche

En toda esta secuencia, Valdés, a través de su postura, mirada y movimiento de manos y brazos, muestra frustración respecto a Santos, incredulidad por la situación, pérdida de control de los eventos y falta de recursos creativos para resolver la situación. Y sube el nivel de tensión al referirse a la condición de caballeros y al honor (línea 16) de los allí presentes, en clara alusión a Santos. De esta manera, utiliza un elemento esencial del código de honor heredada de las élites de la sociedad española de épocas antiguas épocas monárquicas, especialmente dirigido al mundo masculino enfocado en el ámbito de lo público. Los acuerdos verbales eran entonces compromisos solemnes que debían cumplirse u honrarse (Seed, 1991, p. 93). Para Valdés, ser honorable aún está asociado al prestigio, la legitimidad y el reconocimiento social que se obtienen ante otros hombres; es decir, para él, el honor personal es un activo valioso del capital masculino de un hombre.

Amenazar

Las amenazas buscan imponer la voluntad de uno a través de un enunciado de intención que posibilita el uso de la fuerza (Pruitt & Rubin, 1986, p. 45) ante el futuro incumplimiento de una condición. Se utilizan estratégicamente para lograr coercitivamente la realización de una acción. Son una imposición de uno de los interactuantes que se reconoce superior en una relación comunicativa tratando de descalificar a otro (Fuentes & Alcaide,

2008). Incluir en una amenaza el término «Discúlpenme» como fórmula atenuativa no afecta el acto de descortesía contra la imagen de Santos, sino que lo repotencia debido al efecto contrastante (Fuentes, Alcaide, 2008; transcripción 12).

Transcripción 12
Video 2. Segmento 3: Valdés

Línea	Transcripción
19	pero si no desean firmar disCULpenme, °esta reunión no tiene por qué seguir más° (1)

Responsabilizar a Santos

Valdés asertivamente acusa a Santos de ser el responsable de lo que pueda suceder. Alude con ello a la falta de acuerdo de la Mesa de Diálogo con el anterior presidente del Consejo de Ministros, Salomón Lerner. Valdés, por el hecho de firmar el acta, supuestamente se desresponsabiliza. La forma en que se dirige a Santos, al emplazarlo y culpabilizarlo, plantea una relación de superioridad de Valdés y es un acto que trasciende la descortesía y colinda con la agresividad (transcripción 13).

Transcripción 13
Video 2. Segmento 3: Valdés

Línea	Transcripción
22	=pero ya nos queda firmar entonces (.) vamos a volver a la vez pasada que no firmamos? (1)
23	O ya será responsable usted, no yo
24	yo por lo pronto voy a estampar mi firma (3)

Silenciar la participación de la audiencia

La insistencia de Valdés para que Santos firme el acta y el rechazo a las sugerencias que este hace para abrir el diálogo, lleva a que surjan intervenciones

espontáneas desde los asistentes que Valdés silencia. Utilizando los pares adyacentes, que implican respuestas esperadas ante mensajes iniciales, se aprecia que Valdés unilateral y altisonantemente responde en forma negativa al público asistente (líneas 29, 30, 34 y 35 del segmento 3; transcripción 14). Según él, solo resta firmar el acta (línea 31 del segmento 3).

Transcripción 14
Video 2. Segmento 3

Línea	Actor	Transcripción
28	Asistente no identificado	defensor del pueblo (1)
29	Valdés	YA NO HAY MÁS INTERVENCIONES SEÑOR
30	Valdés	Discúlpenme (.) discúlpenme, pero ya no hay más intervenciones
31	Valdés	=perdónenme, pero creo que estamos entre gente adulta, ya si no desean firmar (1), NO nos vamos a quedar esta vez hasta las 9 de la noche
33	Asistente	(Ininteligible)
34	Valdés	NO SEÑOR, YA NO
35	Valdés	=DISCÚLPENME, PERO YA NO

En consecuencia, Valdés destaca por mostrarse fuerte, viril, inexpresivo y por mantener el control (Kimmel, 1997). Llama la atención su rostro casi inexpresivo, a modo de coraza dura que refleja su virilidad (Kaufman, 1994). Él refleja al hombre que actúa bajo el mandato masculino por el que los hombres no deben expresar sus emociones ni sentimientos abiertamente, sino ocultarlos, para evitar asociaciones con la debilidad y lo femenino.

Debido a su actuación, Valdés pudo haber caído en la trampa de la virilidad (Bourdieu, 2000). El problema con esta es que la posibilidad de perderla en los hombres produce miedo a perder también la imagen (la cara), el respeto, la honorabilidad y la admiración frente a sus pares o seguidores, más aun cuando, como en este caso, se realizaba la transmisión televisiva en vivo de la Mesa de Diálogo.

En breve, Valdés tiene muchos de los atributos del hombre hegemónico (Kimmel, 1997): un hombre con poder (tal como se posiciona en la Mesa

de Diálogo y cómo la maneja), en el poder (como presidente del Consejo de Ministros del Gobierno Nacional) y de poder (muy acostumbrado a ejercer posiciones de poder en el mundo castrense y privado). Sin embargo, su desempeño generó resistencias y rechazo al carecer del consentimiento, prestigio y legitimidad entre los actores locales. Valdés manifiesta, por tanto, una masculinidad dominante a través de estrategias persuasivas y confrontacionales que implica comandar, controlar y ejercer poder sobre personas y eventos, una masculinidad muy cercana al concepto de *dominating masculinities* que postula Messerschmidt (2012, p. 72).

2.3 La agencia de Santos

Santos tiene un perfil bajo en la interacción. Habla mucho menos que Valdés, aunque es igualmente asertivo y directo. Escucha y observa más. Parece inseguro, titubea al solicitar a Valdés el ingreso de los dirigentes de los frentes de defensa (video 1, segmento 2). En otros momentos, pareciera querer pasar desapercibido.

Apelando a su experiencia política y dirigencial, se encuentra que estamos ante un líder regional de base rondera que debido a su experiencia partidaria y logros universitarios ingresa al ámbito urbano-citadino y demuestra una importante capacidad de agencia para contrarrestar la relación de dominación planteada por Valdés durante la Mesa de Diálogo, en su afán de subalternizarlo, como se aprecia en los siguientes momentos de la reunión.

Cuando expresa su desacuerdo sobre la decisión de Valdés al indicar que no participen los representantes de los frentes de defensa en la reunión, Santos pragmáticamente decide dejar constancia de que acepta seguir en el diálogo para que no se «empantane» (línea 16, segmento 2C; transcripción 15) y provoca posteriormente una discusión con la audiencia. Como resultado final, se realizó un cuarto intermedio y Valdés aceptó el ingreso de los cuestionados representantes.

Transcripción 15
Video 1. Segmento 2C: Santos

Línea	Transcripción
16	Primer ministro (..) ese es mi punto de vista (.) probablemente […] así veo que usted no va a acceder a esta petición (..) y que no nos vamos a empantanar en eso (.)

En el segmento 3, líneas 4 a 7 (transcripción 16), cuando después de leerse el acta de acuerdo Valdés le entrega a Santos el lapicero para que estampe su firma en el acta y este más bien lo pone sobre la mesa, toma el micrófono, se levanta y se dirige a la Defensoría del Pueblo, las autoridades y dirigentes regionales y locales —no a Valdés— para pedirles que expresen su opinión sobre el contenido del acta.

Transcripción 16
Video 2. Segmento 3: Santos

Línea	Transcripción
4	y:: pedirles también (.) que:::: previo a esto también pueda (.5) e:: tratar de (1)
5	Puedan (2) informarnos el (.5) la Defensoría del Pueblo >en su condición de responsable y garantes de este primer acuerdo< (.5) sobre el:: los trámites, ¿no?
6	Sobre el resto, no tenemos mayor inconveniente >y los otros dos acuerdos que son< e::: conseCUENcia (.) de la primera acta (.) de la reunión para (.) el día 27 (.) y luego la reunión (.) del (.) 13 de enero.
7	Entonces (.5) salvo mejor parecer señores alcaldes °sus puntos de vista señores dirigentes para (.5) con el primer ministro una pequeña (1) consenso°

Ante un nuevo pedido de Valdés de firmar inmediatamente el acta, Santos replica que se abra el diálogo con la audiencia. Esto solo se puede observar a través del lenguaje corporal (video 2).

Seguidamente, cuando ante la incontenible insistencia de Valdés para que firme el acta Santos le replica que sí va a firmarla (línea 21, segmento 3; transcripción 17).

Transcripción 17
Video 2. Segmento 3

Línea	Actor	Transcripción
21	Santos	=pero sí vamos a firmar SEÑOR =?
25	Santos	(Ininteligible)
26	Valdés	NO SEÑOR
27	Valdés	Ya habíamos quedado así (1)

Santos posteriormente comunica algo ininteligible a Valdés (línea 25) y este categóricamente responde en forma mínima (muy breve, directa y altisonante): «¡No señor!». Esta sería la última participación de Santos, quien mantendrá silencio durante el resto de la reunión. Pareciera que Santos propuso una solución que fue rechazada categóricamente por Valdés (línea 26).

Ante la imposibilidad de obtener la firma de Santos a pesar de la infructuosa insistencia de Valdés, Santos opta por la inacción, el silencio (desde la línea 25 del segmento 3) y, en algunos momentos, externaliza una sonrisa sarcástica, mira al público y conversa eventualmente con la persona sentada a su costado derecho (Ever Hernández, gobernador de Cajamarca). Santos aparece como una persona ecuánime, controlada, que no se amilana ante la descortesía y agresividad de Valdés. De esta manera, deja en evidencia la imagen impetuosa, autoritaria y agresiva de este y, en segundo lugar, prefiere quedar bien ante sus bases evitando perder su imagen (cara). Suscribir el acuerdo bajo las condiciones exigidas por Valdés seguramente hubiera implicado un proceso de revocatoria contra su gobierno.

2.4 Las relaciones entre Santos y Valdés

A partir de la tipología de masculinidades de Connell (1995, 1997), podemos deducir que los hombres en sus encuentros plantean o establecen diversos tipos de relaciones: de alianza con sus pares, de complicidad con quienes

les resultan afines, de dominio con aquellos que asocian a lo femenino, o de marginación con los que les resultan diferentes por la combinación de otros órdenes de diferenciación, como raza, etnia o clase social. Durante la Mesa de Diálogo, veamos cómo evolucionaron estas relaciones.

Valdés y Santos llegaron a la reunión de la Mesa con una relación hostil. Santos había declarado públicamente su desaprobación al nombramiento de Valdés como presidente de la PCM, al indicar que le había «serruchado el piso» a Salomón Lerner —funcionario anterior en el cargo, como se ha mencionado, cuando Valdés era ministro del Interior—, que no tenía actitudes dialogantes y que «se la tenía jurada», puesto que le hacía seguimiento de inteligencia. La Mesa de Diálogo sería el *locus* donde estas dos masculinidades se encontrarían nueva y públicamente para medir fuerzas y gestionar su imagen (*face*) de la mejor manera para acrecentar su capital masculino.

Desde el inicio de la interacción, se aprecia que Santos acepta la relación de jerarquía que le plantea Valdés al dejar que este sea quien presida y maneje la Mesa de Diálogo (videos 1 y 2). En el Perú, es práctica común en las mesas de diálogo otorgar al funcionario de más alto nivel del Gobierno Nacional la presidencia para obtener mayor compromiso político, pero ello tiene como costo reconocer una relación jerárquica que favorece al Gobierno Nacional.

También se aprecia que Valdés sostuvo una relación asimétrica con Santos en lo referente al proceso de diálogo. Él determinaba quién participaba (segmento 2), quién hacía uso de la palabra, y era él quien dirigía la Mesa de Diálogo, hasta el punto de que declaró unilateralmente concluido el diálogo (segmento 3). Valdés, en varias circunstancias, intentó convertir la asimetría en una relación de dominación sobre Santos, para lo cual apeló incluso a la descortesía y la agresividad verbal, tratando de afectar la imagen de Santos. Pero este finalmente no aceptó tal relación subalternizante y demostró capacidad de agencia para resistirse cuando lo creyó apropiado.

Se nota también una relación distante y formal, al evidenciarse estrategias de autonomía en la conversación para mantener distancia entre los protagonistas (uso de títulos como «señor» al hablar, por ejemplo).

Por las imágenes, se percibe una relación «sin alma»; es decir, sin expresividad ni empatía, que va de la mano con la distancia que ambos protagonistas proponen. Solo hubo un acto afiliativo (de cercanía) expresivo y

directo enunciado por Santos, que expresó una condición subjetiva positiva y afiliativa en el segmento 3, línea 1 (transcripción 18).

Transcripción 18
Video 2. Segmento 3: Santos

Línea	Transcripción
1	Queremos saludar la: los acuerdos por la Defensoría del Pueblo (2)

No fue un diálogo genuino el realizado entre Santos y Valdés, puesto que no logró en ningún momento transformar constructivamente la relación entre ellos, ni se generó la cercanía entre uno y otro ni entre los allí presentes. Son justamente los actos afiliativos los que propician el surgimiento de empatía y confianza tan necesarios para la realización y viabilidad de los procesos de diálogo transformativo. La gestión del cuerpo de ambos delata también que no había química entre ambos protagonistas. Pareciera que evitaban la cercanía. Se trata de una mesa fría, sin expresión de afectos ni emociones, con muchas «caras de póker», que estratégicamente no quieren mostrar al adversario qué se piensa o siente.

2.5 Los cuerpos como marcadores de dominación histórica

El mural *Cajamarca* (Cerdán, 2016) como telón de fondo de la Mesa de Diálogo nos ofrece un recurso interpretativo que enriquece los hallazgos que hemos obtenido sobre los órdenes de género de las identidades masculinas de Santos y Valdés a partir del análisis del cuerpo.

Connell y Messerschmidt afirman que existe una relación dialéctica entre el cuerpo y los procesos sociales. Es decir, los cuerpos son afectados por los procesos sociales, pero no son tan solo objetos de construcción social, sino que están implicados más compleja y protagónicamente en los procesos sociales. Por tanto, los cuerpos participan en la acción social al delinear cursos de conducta social y son, a su vez, participantes, por lo que generan práctica social (Connell & Messerschmidt, 2005, p. 851).

Estos autores plantean que los procesos de corporización, que pueden caracterizarse por su complejidad o su simpleza, se vinculan a estructuras sociales que se encuentran dentro de instituciones, prácticas sociales,

relaciones económicas y en la cultura en general. En consecuencia, resulta importante focalizarse en las prácticas humanas que se visibilizan en el cuerpo al igual que en aquellas prácticas que se derivan de los cuerpos, en tanto que de los procesos de corporización se desprenden identidades, diferencias, desigualdades y relaciones de poder entre las múltiples masculinidades.

El cuerpo, por tanto, se encuentra en el ámbito de lo natural y lo cultural. Existe un cuerpo biológico y socialmente construido. Un concepto que Shilling (1991) acuña es el de «capital físico», al referirse a aquel recurso valioso que se produce a través de la gestión de los cuerpos por los individuos bajo actividades como el deporte, la recreación u otras que expresan una locación social y a las que se les asigna un valor simbólico. Esto último implica la manera cómo las personas producen (mantienen, alteran y adornan) sus cuerpos y se manejan ante los demás en su forma de andar, articular gestos, hablar y vestirse (Villa, 2013, p. 17).

En el caso peruano, autores y autoras concluyen también que el cuerpo es el *locus* o lugar donde se construye el género, se produce el aprendizaje de género (Ruiz Bravo, 2003) y se manifiestan otras desigualdades. En esta construcción, el cuerpo no es neutral ni pasivo, sino que se sitúa social e históricamente y es tanto un objeto de poder como un lugar dinámico de relaciones de poder (Kogan, 1993). Los cuerpos en esta sociedad somática (Turner, 2002)[33] funcionan como transmisores y receptores de significados, y se convierten en un signo que emite múltiples señales sobre la identidad de las personas y sus proyectos de vida, al igual que reciben numerosos mandatos sociales (Kogan, 2005).

Regresando al mural (figura 2), en él destacan semblanzas de los antiguos cajamarcas, la anexión al Tahuantinsuyo, el nuevo orden colonial simbolizado con la muerte de Atahualpa, y la reunión de Bolívar con la republicana Josefa Castañeda de Bonifaz, quien entregó a sus hijos a la causa libertaria, entre otros momentos históricos de importancia.

[33] Para Turner (2002, p. 12) «una sociedad somática es un sistema social en el cual el cuerpo, tanto como limitación y como resistencia, es el campo principal de actividad política y cultural […]. El cuerpo provee actualmente temas de nuestra reflexión ideológica sobre la naturaleza de nuestro tiempo impredecible. Temas como el movimiento feminista, campañas de VIH-sida, aborto, fertilidad e infertilidad y campañas de sexo seguro, entre otros, son todos aspectos muy importantes de la biopolítica de la sociedad somática».

Destacan en este mural las diferencias étnicas, raciales y culturales entre los indígenas cajamarquinos y los españoles o criollos, y entre personas del ámbito rural y urbano cajamarquino. Los indígenas y campesinos están representados con piel oscura, cuerpos pequeños y robustos, cabezas gachas o en actitud beligerante. Los españoles y criollos, en cambio, son de piel blanca o clara, algunos con mejillas rosadas y rostros completamente delineados, mirando de frente o de perfil, con rostros inexpresivos, siempre con la cabeza erguida.

La historia de Cajamarca, como se aprecia en el mural, está marcada por la herencia cultural procedente de las relaciones entre lo indígena y lo colonial, que se conectan con la nueva, republicana, entre el mundo andino y el criollo. El encuentro Santos-Valdés evoca cómo las diferenciaciones de raza (mestiza vs. blanca) y clase social (clase emergente regional vs. clase alta criolla), encarnadas en los cuerpos de ambos personajes, determinan relaciones de jerarquía y dominación. Como veremos a continuación, de este proceso de corporización se desprenden identidades, diferencias, desigualdades y relaciones de poder (Connell & Messerschmidt, 2005), las cuales nos interesa explorar en estos dos personajes.

Primeramente, Valdés evoca al blanco de la élite limeña. Es alto, robusto, de ascendencia francesa por el lado materno (por el apellido Dancuart); en ese momento tenía 62 años. Usa vestimenta sobria, con aspecto de un hombre de negocios de la élite limeña. Según su biografía, estamos ante un empresario exitoso, que ha aceptado un cargo político. Además, el modelo de lentes que utiliza es sobrio y moderno, acentuando su *look* ejecutivo.

En la Mesa de Diálogo, Valdés se identifica con la virilidad (Fuller, 2001), puesto que muestra una postura erecta y firme todo el tiempo, un porte castrense, heredado de su formación como oficial del Ejército. Según Fuller (2001), el mensaje que envía un hombre con la altura y el porte de Valdés es el de la fuerza de un varón.

Del otro lado, Santos es más joven (45 años) y evoca al «cholo cajamarquino», no siempre recordado en forma positiva[34]. Es de estatura

[34] Según el diario *La República*, durante la campaña por la presidencia del Gobierno Regional de Cajamarca de 2010, era normal escuchar comentarios en taxis o calles de Cajamarca de los detractores de Santos, refiriéndose a él con frases racistas como: «cholo de m…, serranazo, indio tenía que ser», etc. Gregorio Santos fue elegido fundamentalmente por el voto popular rural, no el urbano (Luna, 2019[2012]).

baja (llamado *El Chato*), mestizo, de cabello negro, piel morena oscura y algo robusto. Se le ve usando un saco clásico de faena de color beige, que contrasta pálidamente con una camisa blanca, sin corbata[35]. Producto de su aspecto, su locación social evoca al hombre de extracción popular de izquierda dispuesto a asistir a una reunión de trabajo.

Ahora nos enfocaremos en el rostro de los dos protagonistas, puesto que esta parte del cuerpo humano es considerada como una de las más importantes —Le Breton (2002) concibe al rostro como la credencial más importante de las personas o la capital del cuerpo—, en tanto está relacionada a la apariencia o *presencia*, la cual contiene un elemento identitario, al expresar quién es uno, y un elemento de tipo social, la obtención del reconocimiento que se espera del otro (Fuller, 2001), a partir de los cuales las personas establecen relaciones de jerarquía.

En cuanto a Valdés, tiene un rostro cuya configuración es la de una persona blanca rosácea, con nariz recta y ancha, ojos redondos, cejas en arco, cara de forma rectangular. Se nota pulcramente cuidado y afeitado. Tiene cabello oscuro, con algunas canas en las zonas laterales y superior, engominado y peinado hacia los costados con una raya horizontal al lado izquierdo; su corte y peinado es cuidado, propio de una persona tradicional, y la brillantina le añade un toque de mayor formalidad. De mirada intensa, mueve los ojos de lado a lado, levanta las cejas cuando enfatiza ciertas ideas, pero su rostro no muestra expresividad.

El rostro de Santos contrasta notoriamente: tiene la piel morena oscura, la cara de forma cuadrada, muy similar a la algunos de los rostros de los aborígenes y personas del ámbito rural que se aprecian en el mural *Cajamarca*. Su frente es amplia y su cabello negro, algo rizado, lo mantiene corto. No se nota cuidado adicional. Tiene ojos pequeños y rasgados, con cejas cortas y anguladas. Su nariz aguileña y muestra marcadas líneas de expresión (Luna, 2019[2012]). La piel de su rostro es brillosa, como si sudara ligeramente.

Al tener el mural *Cajamarca* como telón de fondo (figura 3), se evidencian en el encuentro entre Valdés y Santos, una vez más, las profundas diferencias raciales y étnicas heredadas de la colonización española en el Perú, diferencias que se expresan hasta el día de hoy en los cuerpos de los

[35] Durante las campañas políticas suele vestir camisa roja y sombrero cajamarquino de paja.

peruanos (Fuller, 2001). Como podemos observar en la figura 3, donde Santos y Valdés aparecen, ellos fácilmente podrían configurar otra escena de este mural sin contradecir el sentido del mismo. Adicionalmente, el comportamiento que hemos descrito durante la Mesa de Diálogo, especialmente durante la crisis derivada alrededor de la firma del acta final de acuerdo, evoca las relaciones de jerarquía y dominación que suelen aún darse en el Perú entre personas que representan a la élite dominante de raza blanca, o blanqueada, con personas de ascendencia andina-mestiza del mundo rural, que están representadas en el citado mural.

Figura 3
Mural *Cajamarca* intervenido incluyendo a los protagonistas de la Mesa de Diálogo por el conflicto socioambiental Conga

Entre Valdés y Santos, se establecieron inicialmente relaciones de distancia y jerarquía que, las cuales, llegada una situación crítica, pudieron convertirse en una de dominación, que coincide con el sistema heredado de la colonia española. Recreado este en el Perú, se ha establecido un sistema de jerarquías de cuerpos basado en una clasificación simbólica racial y social que implica la subordinación de grupos tradicionalmente excluidos

por la hegemónica élite blanca (Vásquez del Águila, 2014, p. 16). En este caso, sin embargo, Santos no permitió ser avasallado por Valdés, sino que, más bien, resistió y evitó que este imponga su objetivo, tal como en el mural *Cajamarca* se representa a los oriundos de Cajamarca: en algunos momentos parsimoniosos, con la cabeza gacha, pero en otros en confrontación y enfrentándose físicamente.

Aproximaciones finales

Gregorio Santos y Oscar Valdés proceden de diferentes órdenes de género, los cuales, si bien tienen como punto de partida común el patriarcado, han sido influidos por procesos sociales, políticos, económicos y culturales como el neoliberalismo, la globalización y el extractivismo. Ello, a su vez, ha producido cambios en las identidades masculinidades de estos protagonistas, los que coadyuvaron a que el encuentro en la Mesa de Diálogo se realice en un contexto de mucha tensión, que llegó a colisionar en un momento crítico sin poderse arribar a un acuerdo.

Valdés pertenece a un orden de género de matriz criolla, costeña, urbana, extractivista, globalizada y centralista, orden que en el plano nacional plantea relaciones de hegemonía a otros sistemas de género. Mientras tanto, Santos proviene de un orden de género de matriz andina y emergente, que fluye de lo rural hacia lo urbano, en el departamento de Cajamarca. Es un orden que opone resistencia a la presión cultural, institucional y económica para aceptar las políticas impulsadas desde el orden de género del que proviene Valdés, ubicado en la cima del poder político de Lima, que intenta subordinar los órdenes de género regionales. Ambos órdenes entran en contraposición a partir de la postura que tienen sobre las políticas de explotación de los recursos naturales y el desarrollo regional.

Durante la interacción, Valdés muestra una masculinidad mucho más viril que la de Santos, y atributo clave de la masculinidad hegemónica —el poder—, que le permite establecer relaciones de jerarquía por encima de las otras masculinidades. Sin embargo, al carecer de autoridad y ascendencia sobre los presentes en la Mesa de Diálogo, sus esfuerzos por dominar no tienen éxito. Santos, en cambio, tiene un perfil más bajo, pero utiliza su capital masculino, de mayor experiencia política y dirigencial, para desplegar su capacidad de agencia en los momentos adecuados, con lo cual evita

ser subalternizado por Valdés. Santos gestiona mejor su imagen social y deja en evidencia a Valdés al momento de la firma del acta de acuerdo.

La relación hostil entre Santos y Valdés, y la gestión de la Mesa de Diálogo, no permitieron que se observe un proceso de diálogo genuino. No se pudo revertir los comportamientos masculinos adversariales de ambas partes y promover una relación colaborativa. Se observó, en su lugar, una relación «sin alma», sin expresividad, sin empatía, sin química, con lo cual estuvimos más bien ante un proceso de negociación política dura.

Como hemos visto, la historia del Perú está marcada por la herencia cultural procedente de las relaciones de jerarquía entre lo colonial y lo indígena, conectadas con la nueva relación dentro del marco republicano entre los equivalentes contemporáneos: el mundo criollo y el mundo andino. Del mismo modo, la Colonia y la república como procesos sociales, económicos, políticos, culturales y de género complejos han forjado una relación dialéctica con el cuerpo de las personas en el Perú. El encuentro Valdés-Santos evoca cómo la diferenciación de raza (mestiza vs. blanca) y clase social (clase emergente regional vs. élite de clase alta limeña) encarnadas en los cuerpos de ambos personajes determinan relaciones de jerarquía y dominación.

Los diferentes sectores del gobierno nacional y de los gobiernos subnacionales, y los diferentes actores involucrados en los conflictos sociales (empresas y organizaciones de sociedad civil) deben promover políticas para una mejor prevención y gestión de conflictos sociales. En estas se debe garantizar, en base al derecho de igualdad y no discriminación, el derecho a la participación significativa de las mujeres (con voz y con una agenda de mujeres) en los procesos de diálogo —como decisoras, mediadoras, facilitadoras, etc.—. Asimismo, se debe contar con protocolos de diseño y gestión de procesos de diálogo que, desde el enfoque de género, aseguren la participación de representantes con masculinidades comprometidas con la igualdad de género, el respeto, la inclusión, la colaboración y la búsqueda del consenso.

ANEXOS

Anexo 1
Sistema de transcripción[36]

Símbolo	Explicación
(2.0)	Silencios más largos que una pausa breve. Puede contarse en segundos; en el ejemplo son dos segundos.
(.)	Puntos entre paréntesis indican pausas breves.
( )	Paréntesis vacíos denotan palabras o enunciados ininteligibles en los datos.
(así)	Texto entre paréntesis indica la «mejor hipótesis» de un extracto de habla casi ininteligible.
((risa))	Un texto entre paréntesis dobles ofrece comentarios del transcriptor sobre el comportamiento del hablante o características específicas de su manera de hablar relevantes para el análisis.
palabra	Énfasis en la sílaba o palabra subrayada por encima de su acento (i. e. énfasis) natural.
palaBRA	Incremento notorio en volumen respecto del habla contigua.
palabra?	Entonación ascendente; no se trata, necesariamente, de una pregunta.
palabra.	Entonación descendente; no se trata, necesariamente, del final de un enunciado.
↑↓	La flecha hacia arriba indica un tono agudo; la flecha hacia abajo, uno grave.
pala::: bra	Dos puntos dobles o triples tras una vocal (o algunas consonantes) indican que el sonido es alargado más puntos, más largo el sonido.
pa-	Un guion en medio de una palabra indica cortes abruptos en el habla.
>palabra<	Habla notoriamente más rápida que el habla contigua.
A: [ ] B: [ ]	Los corchetes indican comienzo y final de superposición o solapamiento del habla de dos o más interactuantes.
A: palabra= B: =palabra	El signo igual indica «abrochamiento» o ausencia de pausa en la construcción de unidades de turno de un hablante o entre turnos de hablantes diferentes.

[36] Sistema elaborado por el profesor Luis Miguel Olguín para el curso Análisis Crítico del Discurso de la Maestría de Estudios Culturales, PUCP (31 de mayo de 2016).

Anexo 2
Transcripción del segmento 1 (video 1)

A continuación, se presenta la transcripción completa del segmento 1 (video 1; 0'30"-7'10")[37], en el cual Valdés realiza un monólogo introductorio.

Línea	Transcripción (introducción de Valdés)
1	Que realmente (..) se pueda trabajar con la minería (..) pero también el proyecto (..) tiene un programa muy exigente de lo que es el control ambiental que se va a seguir desde el inicio (..) hasta el cierre de la mina (..)
2	Eso nos dice que los peruanos (..) para eliminar la:: pobreza (..) tenemos que ponernos de acuerdo (..) en cómo explotar (..) los recursos naturales que tenemos de todo tipo (..)
3	muchos países del mundo (..) quisieran tener (..) la riqueza que tenemos nosotros (..) MUchos países del mundo (..) que realmente no cuentan con estos recursos naturales (..)
4	creo que el ejemplo de ayer de Conchuco (..) nos ilumina al:: Gobierno (..) y nos entusiasma
5	que sí se puede hacer (..) llevando este tipo de proyectos pero tienen que conjugarse varios factores (..)
6	un factor (..) es que (.) la licencia social que hemos visto de estas dos comunidades
7	otro factor, que se garantice el agua
8	=otro factor que se vea el tema del medio ambiente desde el inicio hasta el final (..)
9	y otro factor (..) que también el Estado esté presente (.) con las comunidades (.) para llevar todos los proyectos de desarrollo (..)
10	Creo que esto lo de ayer marca un hito en el desarrollo de procesos mineros en el Perú (..)
11	conocemos que hay muchas cosas que en el Perú (..) no han sido lo: más satisfactorias para la gente (..)
12	han habido muchos errores que han sucedido en el pasado (.) y que los entendemos y los comprendemos (..)
13	sabemos que hay muchas cosas que corregir (3)
14	El día de hoy también nos trae (..) nos trae el ánimo de rencontrarnos con el pueblo y las autoridades de Cajamarca (.) reencontrarnos como peruanos que somos en un diálogo fraterno (..) en un diálogo alturado (..) en un diálogo de ambas partes

[37] El video 1 se encuentra en: https://www.youtube.com/watch?v=-iqsp17fdTI

Línea	Transcripción (introducción de Valdés)
15	es por eso (..) que:: el día…en la reunión anterior (.) si bien es cierto no llegamos a un (..) final feliz (..) hoy día creo que esa agenda [mirando rápidamente a Santos] que:: habíamos hecho (.) esa agenda ya se ha cumplido casi en todas sus partes (..)
16	La mesa de trabajo dos (..) de::: referente al desarrollo de Cajamarca=ya han venido los ministros
17	=tengo entendido que se han reunido con las autoridades locales, porque era un tema más que nada de saneamiento
18	Pero:: ya se ha avanzado en esa mesa de trabajo dos, e:::
19	no se no se participó al Gobierno Regional porque entiendo que eran temas locales
20	Pero:: creo que nuestro presidente regional [mirando rápidamente a Santos] está convocando una reunión para el 13 de enero,
21	que me parece excelente en el cual se pueda hacer (.) todas las autoridades de Cajamarca vean el tema del desarrollo regional. (..)
22	entonces esa mesa prácticamente (.) creo que la podemos llevar a cabo muy fácilmente, ya todo está encaminado.
23	ES MÁS, el presidente Ollanta (.) de alguna manera ha propuesto hacer un (.) desarrollar un proyecto que:: es largamente anhelado anhelado como es la represa de Chonta (..)
24	En cuanto al segundo aspecto (..) a la mesa 1, que es el proyecto Conga (..) e:: prácticamente e:: el tema de las maquinarias que ustedes estuvieron solicitando es un tema que ya quedó zanjado (.) porque se comprometió a la Defensoría del Pueblo, a la Cámara de Comercio para que hicieran los trámites↑ con las empresas que están ahí (.) los contratistas (.) si es que voluntariamente deseaban sacar sus máquinas
25	porque está definitivamente DESCARTADO que el Gobierno Nacional pueda interferir sobre la empresa privada, no tenemos alcances (..)
26	Y en cuanto al peritaje presidente en cuanto al peritaje ya el gobierno del presidente Ollanta ha autorizado (..) va a correr a cuenta del Gobierno Central, estos gastos, el peritaje (..) e::
27	yo he venido a invitarlos para que de acá al día 21 los espero en Lima, vamos a tener todas las alternativas de las diferentes formas como que el Estado va a garantizar este peritaje (..)
28	para que ustedes de esas alternativas puedan consensuar una y esto se pueda llevar de inmediato
29	creo que el pueblo de Cajamarca requiere que alguien le quite las sombras que existe sobre el panorama, que se despejen las dudas y eso va a ser mediante un peritaje internacional (.) imparcial y que puede ser llevado de inmediato (..)

Línea	Transcripción (introducción de Valdés)
30	con esos dos aspectos (..) yo creo que estaríamos cumpliendo todos los acuerdos=
31	el día de hoy yo le invito presidente (..) los invito, autoridades [mirando rápidamente a otras autoridades] (..)
32	no queremos hacer un debate político (..) hoy día vamos a debatir un aspecto técnico y el aspecto técnico es el peritaje
33	y el aspecto técnico es cuándo se instala la mesa de desarrollo integral de Cajamarca,
34	y obviamente eso es un aspecto netamente técnico,
35	así que en ese sentido, le repito, traigo el saludo del presidente y:: nuestra recomendaciones es que este diálogo (..) sea (.) sobre esos aspectos que ya hemos trabajado en la mesa anterior (..)
36	Yo les agradezco (..) y los felicito
37	sé que todos estamos preocupados por el desarrollo de Cajamarca (..)
38	este es un proyecto que realmente:: tenemos que trabajarlo técnicamente (..)
39	La técnica nos va a decir (..) cómo vamos a ir adelante (..)
40	así que señor presidente y señor alcalde estamos acá con cuatro ministros de Estado
41	el ministro:: e:: René Cornejo ha salido porque él sigue haciendo su trabajo (..) ¿no? está haciendo algunas coordinaciones
42	pero es la voluntad del gobierno estar acá con el pueblo de Cajamarca porque nos interesa su desarrollo, nos interesa su paz, nos interesa su armonía y nos interesa que Cajamarca realmente e:: tome la senda del progreso a la cual está destinada=muchas gracias

Anexo 3
Transcripción del segmento 2 (video 1)

Para facilitar la comprensión del segmento 2 (video 1, 7'32"-14'5")[38], este se ha dividido en tres partes o actos, que a continuación transcribimos como: segmento 2a (Petición de Santos); segmento 2B (Respuesta denegatoria de Valdés); y segmento 2C (Aceptación de Santos bajo reserva).

Acto 1. Gregorio Santos (video 1, segmento 2A)

Línea	Transcripción: Petición de Santos
1	Señores ministros, señor primer ministro ( ) habiendo superado los (.) desencuentros que hemos tenido (..)
2	Sin embargo (.) e: el informar=el informe que nos ha hecho el primer ministro es muy importante (.)
3	pero usted ha hablado de un tema de licencia social
4	=que tenemos un colectivo de dirigentes tanto este::: el presidente de Defensa Ambiental y Regional que son dos de los cuales recuerdo que no han podido .h llegar y cuyo informe e:: está muy preciso↑ me parece interesante (.) pero
5	la Defensoría del Pueblo (.) Víctor (.) quedaron en que podían coordinar su ingreso para que sean testigos del informe↑ que tenemos, ya EN CONCRETO↑
6	Yo le pediría al primer ministro que (.) la representación social no puede estar ajena=es parte de la continuidad del primer del primer diálogo ¿no? Y::
7	Solo ese pedido↑ (..) primer ministro… no no sé… por quÉ la representación social tenemos que tenerla presente (.)
8	yo tomo sobre este tema porque… es importante que no generemos (..) afuera toda una (..) cuestión que no nos (..) conviene a toda todo el país (.)
9	es un pedido especial primer ministro para que el informe que usted nos ha hecho >no se vuelva a repetir sino ya sepamos<
10	que=que hay dos cosas bastante=tres cosas, bastante claras que usted ha explicado (..)
11	el tema primero de las maquinarias=el tema del peritaje internacional=que es un tema técnico y el desarrollo regional ¿no?
12	entonces no sé (.) si me informa ¿si eso va a pasar, no va a pasar? (..)
13	Es un pedido (3)

[38] El video se encuentra en: https://www.youtube.com/watch?v=-iqsp17fdTI

Acto 2. Oscar Valdés (video 1, segmento 2B)

Línea	Transcripción: Respuesta denegatoria de Valdés
1	Bueno e:: yo lamento decirle a nuestro presidente regional que::: no voy a acceder a ese pedido
2	Porque:: acá estamos todos los que:: representamos al Gobierno Nacional y de los gobiernos locales (.)
3	me parece que este es un tema que lo debemos discutir entre autoridades, ustedes que han sido elegidos por el pueblo y los representantes del presidente Ollanta (..) que han sido elegidos por el pueblo↑
4	Yo les sugiero que luego de la reunión informen ustedes a los frentes (.)
5	pero normalmente lo que estamos tratando de hacer en el Perú (..) es retomar el Estado de derecho (.)
6	y lo que en muchos casos está sucediendo (.) los frentes están sobrepasando a las autoridades elegidas por el pueblo (.)
7	esta es una cosa que:: he traído de Lima=es un mensaje del presidente (.)
8	y por eso hemos hecho esa invitación
9	=yo lamento señor presidente no poder acceder a su pedido e:::
10	creo que (..) el camino de los peruanos (.) es realizar (..) recuperar el Estado de derecho
11	=recuperar la:: el valor de nuestras autoridades
12	y muchas veces (.) los frentes sobrepasan a las autoridades (..)
13	Yo le sugiero (..) respetuosamente (.) que usted al final de la ceremonia o del diálogo=reúnalos=infórmeles, como su colectivo social (..)
14	pero en esta reunión que vamos van a tomarse decisiones importantes (.) sobre todo técnicas, yo no veo la necesidad de que estén acá los señores de los frentes
15	=y es más, ellos se han pronunciado favorablemente a que continúe la paralización (.)
16	entonces creemos que aquí los peruanos de buena voluntad, los que representamos a los pueblos… a los gobiernos locales, regionales y nacionales son los que tenemos que llegar a acuerdos
17	=además que es netamente técnica↑
18	la anterior reunión sí se justificaba porque era construir toda una agenda (.)
19	construir todo un trabajo donde:: tremendo diálogo, donde habían diferentes puntos de vista pero ya habiendo arribado a temas muy concretos (.)
20	yo le pediría que nos dediquemos al (.) debate técnico que eso es lo que realmente nos va a dar solución al problema

Línea	Transcripción: Respuesta denegatoria de Valdés
21	Y NO RETROCEDAMOS a nuevamente (2) a esas discusiones que nos va a pasar mucho tiempo
22	y que todo el mundo va a querer decir cosas
23	y que lo único que van a hacer es enturbiar este diálogo

Acto 3. Gregorio Santos (video 1, segmento 2C)

Línea	Transcripción (Aceptación de Santos bajo reserva)
1	Primer ministro (..) si bien es cierto nosotros no compartimos el enfoque (..)
2	Porque:: por encima de las diferencias está el interés del Perú para todos (.)
3	Pero:: ante:: los que estamos:: presentes yo dejo constancia (.)
4	de que la propuesta del país es la reconciliación nacional (..)
5	y esa reconciliación y ese encuentro entre peruanos (..) no pasa por excluir a unos (.) e incorporar a otros (..)
6	si bien es cierto se puede hablar mucho que los frentes de defensa están rebasando (..)
7	=hecho que obedece a lo que usted señor primer ministro con el presidente Humala recién encuentran han encontrado el país así
8	no les echamos la culpa a ustedes (.) de que el país tenga enormes conflictos (.) los arrastramos (..)
9	pero el país necesita dar muestras (.) de reencontrarnos entre todos (..)
10	no olvidemos que el país tiene una democracia real formal y la otra parte que está (.) abajo (..)
11	que seguramente (.) en muchos de los casos puede resultar teniendo (.) bastante peso en las decisiones que tomemos (.)
12	yo dejo constancia de que he pedido (.) que ingresen los dirigentes sociales (..) hecho que ha sido denegado (..)
13	y que:: esta reunión (..) entonces (..) se desarrolla (..) sin la presencia (..) de los representantes (..) sociales (..) que en este caso (..) tenemos (..)
14	Yo también como presidente (.) me debo a los alcaldes que están acá↑ (.) con sus dirigentes, a todos:: a todos a todo el pueblo de Cajamarca (.)
15	sin embargo=no me parece coherente si en Conchucos se llega a un acuerdo con los dirigentes sociales y allí se llama dignidad social acá en Cajamarca (.) también tenemos actores sociales muy importantes
16	primer ministro (..) ese es mi punto de vista (.) probablemente […] así veo que usted no va a acceder a esta petición (..) y que no nos vamos a empantanar en eso (.)
17	pero yo reincido en una propuesta (..) de que no nos va a entretener (..) sino que nos va a ayudar o facilitar (..) muchas gracias.

Anexo 4
Transcripción del segmento 3 (video 2)

A continuación, se presenta la transcripción del segmento 3 (video 2; 4'30"-9'10")[39].

Línea	Actor	Transcripción: Impase al momento de la firma del acta final de acuerdo
1	Presentador	Invitamos al presidente del Gobierno Regional para que estampe su firma en señal de conformidad
2		((Valdés toma el lapicero y se lo da a Santos para que firme el acta. Santos lo recibe y lo pone sobre la mesa))
3	Santos	Queremos saludar la: los acuerdos por la Defensoría del Pueblo (2)
4	Santos	y:: pedirles también (.) que:::: previo a esto también pueda (.5) e:: tratar de (1)
5	Santos	Puedan (2) informarnos el (.5) la Defensoría del Pueblo >en su condición de responsable y garantes de este primer acuerdo< (.5) sobre el:: los trámites, ¿no?
6	Santos	Sobre el resto, no tenemos mayor inconveniente >y los otros dos acuerdos que son< e::: conseCUENcia (.) de la primera acta (.) de la reunión para (.) el día 27 (.) y luego la reunión (.) del (.) 13 de enero.
7	Santos	Entonces (.5) salvo mejor parecer señores alcaldes °sus puntos de vista señores dirigentes para (.5) con el primer ministro una pequeña (1) consenso°
8		((Valdés, en un movimiento rápido, se pone de pie y toma el micrófono que tenía Santos y hace uso de la palabra))
9	Valdés	Muy bien (.) e:: invito a firmar al presidente yo voy a hacer lo propio (3)
10		((Santos sonríe y mantiene la sonrisa))
11	Valdés	habíamos quedado así (.) que íbamos a firmar (.) yo no sé por qué no vamos a firmar (.)
12	Santos	(Ininteligible)
13	Valdés	NO, ya el diálogo terminó ya terminó la mesa ahora vamos a firmar el acuerdo (1)
14	Santos	(Ininteligible)
15	Valdés	PORQUE ASÍ HEMOS QUEDADO
16	Valdés	Yo creo que estamos entre caballeros estamos entre gente seria (.)

[39] Este video se encuentra en https://www.youtube.com/watch?v=KUfjzRFyF7E

Línea	Actor	Transcripción: Impase al momento de la firma del acta final de acuerdo
17	Valdés	hoy día e::: hemos hecho un cuarto intermedio para pasar a este acto (1.5)
18	Valdés	Así que:: de mi parte, estoy listo para firmar (1)
19	Valdés	pero si no desean firmar disCULpenme, °esta reunión no tiene por qué seguir más° (1)
20	Valdés	y se va a malograr toda una reunión de traBAjo (.) por algo que ya habíamos acordado señor presidente >habíamos acordado la firma<
21	Santos	=pero sí vamos a firmar SEÑOR ↑?
22	Valdés	=pero ya nos queda firmar entonces (.) vamos a volver a la vez pasada que no firmamos? (1)
23	Valdés	O ya será responsable usted, no yo
24	Valdés	yo por lo pronto voy a estampar mi firma (3)
25	Santos	(Ininteligible)
26	Valdés	NO SEÑOR
27	Valdés	Ya habíamos quedado así (1)
28	Asistente	Defensor del Pueblo (1)
29	Valdés	YA NO HAY MÁS INTERVENCIONES SEÑOR
30	Valdés	Discúlpenme, discúlpenme, pero ya no hay más intervenciones
31	Valdés	=perdónenme, pero creo que estamos entre gente adulta, ya si no desean firmar (1), NO nos vamos a quedar esta vez hasta las 9 de la noche
32	Valdés	=Perdónenme, pero (1) yo ya firmé (1)
33	Asistente	(Ininteligible)
34	Valdés	NO SEÑOR, YA NO
35	Valdés	=DISCÚLPENME, PERO YA NO
36	Asistente	bueno en todo caso [como yo no he participado tengo que proceder a retirarme]
37	Valdés	[bueno (1) como guste usted señor]
38	Valdés	bueno presidente, si usted no desea firmar yo lamento mucho pero (ininteligible)
39	Asistente	Entonces queremos dejar constancia las organizaciones [porque esta es una forma de imponer (ininteligible)]
40	Valdés	[VÁMONOS]

Referencias

Álvarez Chávez, Roland (2005). «La masculinidad figurada. La representación del significado social de la virilidad en las ilustraciones de humor en la prensa limeña» (tesis de licenciatura). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Amorós Puente, Celia (2008). *Mujeres e imaginarios de la globalización*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

Anderson, Jeanine (2006). Sistemas de género y procesos de cambio. En K. Bathyany (Coord.), *Género y desarrollo* (pp. 11-28). Montevideo: Universidad de la República Facultad de Ciencias Sociales.

Autoridad Nacional del Servicio Civil, Servir (2017). *La mujer en el servicio civil peruano*. Lima: Servir.

Ballón, Eduardo, Raúl Molina, Claudia Viale, & Carlos Monge (2017). Minería y marcos institucionales en la región andina. Reporte de investigación. Lima: GIZ y NRGI. https://resourcegovernance.org/sites/default/files/documents/giz-reporte-version-10.pdf. Fecha de consulta: 26 de febrero de 2018.

Barker, Gary, & Margaret E. Greene (2011). ¿Qué tienen que ver los hombres con esto? Reflexiones sobre la inclusión de los hombres y las masculinidades en las políticas públicas para promover la equidad de género. En Francisco Aguayo, & Michelle Sadler, *Masculinidades y políticas públicas: involucrando hombres en la equidad de género* (pp. 23-48). Santiago: Universidad de Chile.

Bebbington, Anthony (2007). *Minería y desarrollo en el Perú, con especial referencia al Proyecto Río Blanco, Piura*. Lima: IEP.

Bedoya García, César (2014). Evolución y tendencias de los conflictos sociales y ambientales en el Perú: una lectura general. En Iván Ormachea Choque; Javier Caravedo Chocano, Gustavo Moreno Hermoza, & César Bedoya García, *Minería, conflicto social y diálogo* (pp. 25-45). Lima: ProDiálogo y UARM.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Cerdán, Carlos (1 de noviembre de 2016). Cajamarca: la historia en una sola imagen. Crónicas de la ciudad de Cajamarca-Perú. http://cronicascajamarca.blogspot.pe/2016/11/cajamarca-la-historia-en-una-sola-imagen.html

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) Informe Final en: https://www.cverdad.org.pe/ifinal/

Connell, Robert W. / Raewyn (1987). *Gender and power*. Sidney: Allen and Unwin.

Connell, Robert W. / Raewyn (1995). *Masculinities*. Berkeley: University Press

Connell, Robert W. / Raewyn (1997). La organización social de la Masculinidad. En Teresa Valdez, & José Olavarría (Eds.). *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago: ISIS Internacional.

Connell, Robert W. / Raewyn (2003). *Masculinidades*. México DF: UNAM.

Connell, Robert W., & James W. Messerschmidt (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender & Society*, *19*(6), 829-859.

Correo (21 de mayo de 2018). Tía María: miembro de Southern insinúa que en Deán Valdivia hay genes terroristas (video). *Correo*. https://diariocorreo.pe/edicion/arequipa/tia-maria-miembro-de-souther-insinua-que-en-dean-valdivia-hay-genes-terroristas-820152/

Defensoría del Pueblo (2002). Participación de las mujeres en proceso de diálogo para resolver conflictos sociales. Informe Defensorial 185. Defensoría del Pueblo: Lima. https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2020/12/Informe-Defensorial-185_Participaci%C3%B3n-mujeres-en-procesos-de-di%C3%A1logo-para-resolver-conflictos.pdf

Edley, Nigel (2001). Analysing masculinity; interpretative repertoires, ideological dilemmas and subject positions. En Margaret Wetherell, Stephanie Taylor, & Simeon Yates, *Discourse as data: A guide for analysis* (pp. 189-228). Londres: Sage Publications.

Fairclough, Norman (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.

Fairclough, Norman (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Nueva York: Longman Publishing.

Fairclough, Norman (2001). The discourse of new labour: Critical discourse analysis. En Margaret Wetherell, Stephanie Taylor, & Simeon Yates, *Discourse as data: A guide for analysis* (pp. 229-265). Londres: Sage Publications.

Fairclough, Norman (2008). El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades. *Discurso & Sociedad*, *2*(1), 170-185.

Fisher, Roger, William Ury, & Bruce Patton (2004). ¡Sí!… ¡de acuerdo! Bogotá: Norma.

Fuentes Rodríguez, Catalina, & Esperanza R. Alcaide Lara (2008). *(Des)cortesía, agresividad y violencia verbal en la sociedad actual*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

Fuller, Norma (1996). Los estudios de masculinidad en el Perú. En Ruiz Bravo, Patricia (Ed.), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (pp. 39-55). Lima: PUCP.

Fuller, Norma (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Fuller, Norma (2012). Repensando el machismo latinoamericano. *Masculinity and social change*, *1*(2), 114-133.

Gestión. (28 de marzo de 2015). Tía María: Southern Copper reitera denuncia de «terrorismo antiminero» contra proyecto. *Gestión*. https://gestion.pe/economia/tia-maria-southern-copper-reitera-denuncia-terrorismo-antiminero-proyecto-83198-noticia/

Goffman, Erving. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gouveia, Carlos A. M. (2003). Critical discourse analysis and the development of the new science. En G. Weiss, & R. Wodak (Eds.), *Critical discourse analysis. Theory and interdisciplinarity* (pp. 47-62). Londres: Palgrave.

Hepburn, Alexa, & Galina B. Bolden (2013). The conversation analytical approach to transcription. En T. Stivers, & J. Sidnell, *The handbook of conversation analysis*. Oxford: Wiley Blackwell. https://www.academia.edu/1128693/Hepburn_A._and_Bolden_G._2013_._The_conversation_analytic_approach_to_transcription

Heritage, John (1998). Conversation analysis and institutional talk: Analyzing distinctive turn-taking systems. En *Proceedings of the 6th International Congress of IADA (International Association for Dialog Analysis)* (pp. 3-17). Tübingen: Niemeyer.

Jefferson, G. (2004). Glossary of transcript symbols with an introduction. En G. H. Lerner (Ed.), *Conversation analysis: Studies from the first generation* (pp. 13-31). Filadelfia: John Benjamins.

Jenks, C. J. (2011). *Transcribing talk and interaction*. Ámsterdam: John Benjamins

Kaufman, Michael (1994). Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En Harry Brod, & Michael Kaufman (Eds.). *Theorizing masculinities* (pp. 142-165). Thousand Oaks: Sage. http://menengage.org/wp-content/uploads/2014/06/Experiencias-contradictorias-de-poder-entre-los-hombres.pdf. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.

Kimmel, Michael (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Teresa Valdez, & José Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es, poder y crisis* (pp. 49-62). Santiago de Chile: Flacso.

Kogan, Liuba (1993). Género-cuerpo-sexo: apuntes para una sociología del cuerpo. *Debates en Sociología*, (18), 35-57.

Kogan, Liuba (2005). Performar para seguir performando: la cultura fitness. *Anthropologica*, *23*(23), 153-166.

Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Luna, Ybrahim (24 de mayo de 2019[25 de mayo de 2012]). Goyo, un político muy hábil. *La República*. http://larepublica.pe/politica/633925-goyo-un-politico-muy-habil

Messerschmidt, James W. (2012). Engendering gendered knowledge: Assessing the academic appropriation of hegemonic masculinity. *Men and Masculinities*, *15*(1), 56-76.

Murray, John S. (1986). Competiting theories of negotiation. *Negotiation Journal*, *2*, 179-187.

Oliart, Patricia (2011). *Políticas educativas y la cultura del sistema escolar en el Perú*. Lima: IEP y Tarea.

Ormachea Choque, Iván (2015). Dos hombres en pugna: masculinidades enfrentadas en el conflicto socioambiental Conga. En Liz Puma, & César Bedoya (Eds.), *Transformación de conflictos: aportes al análisis y abordaje de conflictos para el desarrollo sostenible* (pp. 153-185). Lima: ProDiálogo y UARM.

Peace Maker (25 de octubre de 2015a). Conga: accidentado inicio del diálogo (video). YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=-iqsp17fdTI

Peace Maker (25 de octubre de 2015b). Conga: accidentado final del diálogo (video). YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=KUfjzRFyF7E

Perelman, Chaim (2012). Analogía y metáfora en ciencia, poesía y filosofía. *Revista de Estudios Sociales*, (44), 198-205. http://www.redalyc.org/html/815/81524581018/. Fecha de consulta: 1 de enero de 2018.

Pruitt, Dean G., & Jeffrey Z. Rubin (1986). *Social conflict: Escalation, stalemate and settlement*. Nueva York: McGraw Hill.

Pruitt, Betty, & Phillip Thomas (2008). *Diálogo democrático. Un manual para practicantes*. Guatemala: Idea Internacional, PNUD, ACDI y OEA.

Ruiz Bravo, Patricia (2003). «Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano» (tesis de doctorado). Universidad Católica de Lovaina.

Seed, Patricia (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*. México D. F.: Alianza.

Segatto, María Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños. https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf. Fecha de consulta: 10 de abril de 2018.

Shilling, Chris (1991). Educating the body: Physical capital and the production of social inequalities. *Sociology*, *25*(4), 653-672.

Silva Santisteban, Rocío (2017). *Mujeres y conflictos ecoterritoriales*. Lima: Aieti, Demus, Flora Tristán y CNDDHH.

Talyor, Stephanie (2001). Locating and conducting discourse analytic research. En Margaret Wetherell, Stephanie Taylor, & Simeon Yates, *Discourse as data: A guide for analysis* (pp. 55-48). Londres: Sage.

Turner, Bryan (2002). *Regulating bodies: Essays in medical sociology*. Londres y Nueva York: Routledge.

Vásquez del Águila, Ernesto (2014). *Being a man in a transnational world: The masculinity and sexuality of migration*. Nueva York y Londres: Routledge

Villa, Julio (2013). «Diseñando el cuerpo: la estética corporal masculina en jóvenes de sectores altos de Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (52), 1-17.

Representaciones de género sobre el fútbol: ExAlumnos del Colegio Nuestra Señora de La Merced, Ate Vitarte[40]

Raúl Rosales León
Pontificia Universidad Católica del Perú

Yo quería ganar la Copa [Italia 1990], pero estoy orgulloso de haber sido el capitán de ese equipo. Jugamos contra todo y contra todos. Italia, salvo mi Nápoles querido, nos odiaba. Estaban todos con Alemania, pero les arruinamos la fiesta a los «tanos» con un equipo de hombres. Eso es lo más importante: era un equipo con huevos que merecía ganar esa Copa.
Diego Armando Maradona

«Sangre, pasión y muerte. Soy hincha de la U desde que estuve en el vientre», fue una de las frases que siempre recuerdo de mi tío Lucho León Carrasco, quien la entonaba militantemente en las conversaciones familiares cuando se tocaba el tema del fútbol. Este deporte mueve pasiones en la familia y la sociedad, y genera un amplio un fenómeno social, cultural y económico. En ese sentido, el fútbol brinda un campo de investigación para las ciencias sociales y, específicamente, para los estudios de género y las masculinidades. Por ese motivo, se construye representaciones sobre el fútbol asociado

[40] Los datos vertidos en este artículo han sido adaptados de mi tesis de maestría en Estudios de Género, titulada «Jueves de patas. Tecnología de género, masculinidades y fútbol en la organización de exalumnos de la Promoción 1993 del Colegio Nuestra Señora de la Merced de Lima, Ate Vitarte» *(Rosales,* 2018).

directamente con lo masculino, como por ejemplo el «deporte rey», la «copa del rey» y «fútbol macho». Estas representaciones estructuran un fuerte sentido común sobre quiénes son los elegidos naturales para practicar dicho deporte y tener admiración como símbolos nacionales: Pelé en Brasil, Maradona en Argentina y Paolo Guerrero en el Perú.

Es necesario hacer explícito el significado de la categoría de «representación», tal como se usa aquí. La he tomado de Stuart Hall, quien la define como «la producción de sentido a través del lenguaje […]. El sentido es producto de la práctica, por el trabajo de la representación» (2010, p. 455). Según este autor, en la representación se usan signos organizados en lenguaje de diferentes clases con el fin de establecer la comunicación con otros. Por ese motivo, Hall señala que el sentido es producido dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas de representación que se denominan lenguajes. La respuesta a la pregunta acerca de cómo ocurre esto la proporciona el autor.

> Los conceptos que se forman en la mente funcionan como un sistema de representación mental que clasifica y organiza el mundo en categorías de sentido. Si aceptamos un concepto para algo, podemos decir que conocemos el sentido. Pero no podemos comunicar este sentido sin un segundo sistema de representación, un lenguaje. El lenguaje consiste en signos organizados en varias relaciones (Hall, 2010, p. 455).

La representación y el sentido producido no son parte de la naturaleza, sino convenciones sociales que forman parte de la cultura a través del lenguaje. Según Hall, nuestros mapas de sentido se aprenden e internalizan de forma inconsciente a medida que avanza el proceso de socialización como integrantes de una cultura.

Jueves de patas: hombres y fútbol[41]

El caso etnográfico seleccionado para desarrollar el análisis de las representaciones de género sobre el fútbol fue la organización de exalumnos de la promoción 1993 del Colegio Nuestra Señora de la Merced, ubicado en la ciudad de Lima y, específicamente, en el distrito de Ate[42]. En su calidad de

[41] El término "pata" se refiere a una relación de amistad, afecto y confianza. En ese sentido, los "jueves de patas" representa a los amigos que se juntan los jueves para jugar fútbol.

[42] En adelante: «organización de exalumnos de la promoción 1993».

exalumnos de un colegio religioso católico, ellos conformaron una organización con el objetivo de coordinar la realización de actividades deportivas para fortalecer los vínculos de amistad en base a la memoria de los tiempos de la escuela.

Una práctica de esta organización consiste en jugar fútbol, o mejor dicho «fulbito»[43], los días jueves en la noche en el campo deportivo denominado Sport Plaza, que se encuentra también en el distrito de Ate. Fui testigo y participante de esta práctica porque soy integrante de la organización de exalumnos de la promoción 1993, en la que también juego fútbol. Luego de jugar fulbito, viene el *fullvaso*, un momento de confraternidad donde se toma cervezas heladas y se genera un ambiente de confianza entre amigos.

En el proceso de observación participante, realizado los jueves por la noche, me percaté de la producción de representaciones sobre el fútbol en la que los integrantes de la promoción 1993 fortalecían su masculinidad. Dichas representaciones se construyen bajo el marco de un sistema de género donde se establecen jerarquías entre lo masculino y lo femenino en relación al fútbol. Según Michael Kimmel (1997), la masculinidad establece un conjunto de significados siempre cambiantes que se construyen a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros y con nuestro mundo. En consecuencia, dichas representaciones de género sobre el fútbol enunciadas en el momento del *fullvaso* brindó elementos para realizar un análisis sobre la forma de legitimación de la masculinidad hegemónica (Connell, 2003).

Posteriormente, frente a las representaciones de género sobre el fútbol, diseñé y realicé un conjunto de entrevistas semiestructuradas a los integrantes de la promoción 1993. Los entrevistados tienen un promedio de edad de 40 años y responsabilidades familiares como proveedores; y son fervientes hinchas de los principales equipos de fútbol en el Perú, como Alianza Lima, Universitario de Deportes, Sporting Cristal y Deportivo Municipal.

En este sentido, el presente artículo responde a las siguientes interrogantes: ¿Cómo se fortalece la masculinidad de los integrantes de la organización de exalumnos de la promoción 1993? ¿Cuáles son las representaciones de género que ellos producen para legitimar la masculinidad hegemónica? ¿Cuál es el papel del fútbol como tecnología de género? El

[43] Es necesario aclarar que no se juega fútbol oficial, sino fulbito, conocido en el Perú también como «pichanguita», deporte en el cual la cancha es más pequeña y la cantidad de jugadores menor, con aproximadamente siete por equipo.

objetivo del artículo es analizar las representaciones de género relacionadas con el fútbol enunciadas por los integrantes de la organización de exalumnos de la promoción 1993 para fortalecer su masculinidad.

La estructura de presentación de los datos de este artículo se divide en cuatro partes: la primera desarrolla el análisis teórico sobre el fútbol como tecnología de género; la segunda aborda la primera temática de representación de género sobre el fútbol masculino; la tercera analiza la temática de representación del fútbol femenino; la cuarta desarrolla la temática de representación del fútbol gay.

el Fútbol como tecnología de género

La categoría tecnología de género es un aporte teórico de Teresa de Lauretis, quien enfoca el género como una producción de representación y autorrepresentación con repercusiones en la vida material. La preocupación teórica de la autora surge por los escritos y prácticas feministas que entienden el concepto de género como diferencia sexual, lo cual tiene limitaciones para el pensamiento crítico feminista. Por ese motivo, la autora analiza la necesidad de rescatar el potencial epistemológico radical del feminismo a través del lenguaje y las representaciones culturales. Desde esta perspectiva, Teresa de Lauretis analiza las diversas tecnologías de género que producen representaciones de género en el campo de la significación social:

> La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e «implantar» representaciones de género (De Lauretis, 2000, p. 25).

La autora identifica la tecnología de género como construcción e implantación de representación de género en la narrativa, la teoría y el cine, campos que producen significados sociales de género. De esta forma, la tecnología de género fortalece el sistema de género, donde se producen y reproducen representaciones de modelos de masculinidad y feminidad en el marco de una jerarquía social.

En el Perú, Vanessa Laura (2015) utiliza la categoría tecnología de género para analizar dos películas —*Madeinusa* y *La teta asustada*— con el objetivo de construir representaciones más próximas a los heterogéneos

sujetos femeninos, que conduzcan a desestabilizar el orden patriarcal. Así como la tecnología de género funciona para legitimar una jerarquía de género y exclusión de las mujeres, también es útil para cuestionar la hegemonía masculina.

En el caso del deporte, la categoría tecnología de género es usada para analizar las relaciones de poder y hegemonía masculina. El aporte analítico de Hortensia Moreno (2011) es importante al respecto porque la categoría tecnología de género es una herramienta conceptual para el estudio del deporte como ámbito de exclusión, discriminación y segregación de género. Según esta autora, el campo de los deportes es una de las instituciones más eficaces para implantar la tecnología de género al configurar una organización jerárquica a través de la producción de representaciones de género.

> […] junto con las prácticas corporales, [los deportes] producen representaciones sociales del género que afectan las disposiciones, percepciones y acciones de las personas individuales respecto de sus cuerpos en una organización jerárquica, donde se prescribe la fuerza como cualidad masculina y la fragilidad como cualidad femenina (Moreno, 2011, p. 50).

Como se puede apreciar, el deporte también es una tecnología de género porque produce representaciones que marcan una frontera y una jerarquía entre lo masculino asociado a la fuerza y lo femenino relacionado con la fragilidad. En ese sentido, el fútbol como una tecnología de género es útil para el análisis de las masculinidades, ya que visibiliza la producción de representaciones que valoran la masculinidad hegemónica[44] y contribuye a comprender la forma de legitimación de la jerarquía del sistema de género.

A continuación, se mostrarán las representaciones de género de los integrantes de la Promoción 1993 producto de las entrevistas realizadas. El hilo conductor que estructura y organiza la presentación de los resultados de las representaciones de género está basado en las siguientes temáticas: fútbol masculino; fútbol femenino; fútbol gay. Estas, como se anunció, corresponden a las siguientes tres partes del artículo.

[44] Connell define la masculinidad hegemónica como «la configuración de prácticas de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres» (2003, p. 117).

1. Fútbol masculino

Según Norma Fuller, el fútbol es «un juego de reglas estrictas donde se compite por el dominio del espacio y por la primacía, [que] contiene las reglas básicas de interacción entre varones» (2002, p. 153). Este deporte está directamente asociado a lo masculino porque surgió como una práctica deportiva en el marco de la enseñanza de los colegios privados dirigido a los estudiantes de Inglaterra a mediados del siglo XIX. En esta lógica, Tony Manson señala que el fútbol fue considerado como una actividad racional en la que se prepara la mente y el cuerpo para el trabajo y en la cual los valores éticos se inyectaron con más vigor en las actividades de juego (Manson, 1980, 10). Por consiguiente, el fútbol fue —y es— un dispositivo que contribuyó al fortalecimiento de la masculinidad en mente y cuerpo y que estructuró una jerarquía en el sistema de género.

El fútbol por una parte produce una representación de la masculinidad que garantiza el dominio sobre lo femenino y, a la vez, también es útil para marcar una jerarquía entre los hombres. En ese sentido, las entrevistas realizadas a los integrantes de la organización de exalumnos de la Promoción 1993 muestran dos tipos de jugadores: el que «pone huevos» y el «pecho frío». Mientras que el primero está asociado a la virilidad y la fuerza, el segundo representa una masculinidad desvalorada. A continuación, se analizará las representaciones de género de cada tipo de jugador.

1.1 El que pone huevos

En el fútbol, es común escuchar «poner huevos» como jerga deportiva que no forma parte de las reglas de juego de dicho deporte. Por ese motivo, fue necesario consultar a los entrevistados sobre cómo entienden el significado de «poner huevos» en el fútbol. A continuación, se mostrarán las representaciones que construyen el sentido de esta expresión en la cancha de fútbol.

> El hecho de ponerle huevos es sinónimo de ponerle testículos, de ponerle hombría. Lo que los hombres tenemos, esa fuerza. Cuando decimos ponerle huevos, específicamente hablamos de ponerle la fuerza. Y eso se da porque en el fútbol hay situaciones que hay que ganar un partido. Y para ganarlo lo tienes que pelear, lo tienes que luchar. Entonces, si viene una pelota tú se la tienes que quitar al rival, tienes que ir con fuerza del mundo, además de la inteligencia y la tác-

> tica, la fuerza necesaria para ganar. Si la pelota va por arriba en un centro, debes tener la fuerza en saltar lo más alto para ganar y cubrir el balón (entrevistado 4, 39 años).

La representación de «poner huevos» en la cancha deportiva coincide con el análisis de Débora Tajer, en el cual el fútbol es un organizador de la masculinidad: «la cultura futbolística subyace como cosmovisión a partir de la cual los varones —no solo los nativos de esta región— interpretan el mundo y utilizan como código para referirse a diversos aspectos de la vida social» (1998, p. 257). En ese sentido, la representación de «poner huevos» forma parte de la interpretación de los hombres para mostrar su hombría. La virilidad asociada a «poner huevos» para mostrar hombría forma parte de un ejercicio de la masculinidad.

Desde los aportes de Pierre Bourdieu (2000), se puede analizar la representación de «poner huevos» como una construcción social naturalizada que legitima una relación de dominación masculina. Según este autor, no es que las necesidades biológicas determinen la organización sexual del trabajo, sino que la construcción social arbitraria de lo biológico proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división sexual del trabajo. En consecuencia, la representación de «poner huevos» tiene una alta valoración de la virilidad como parte de la construcción social naturalizada en el marco de una cultura futbolística, como se puede apreciar en el siguiente entrevistado.

> Tienes que ir con fuerza todos los balones. Tienes que ganarlo con fuerza. Porque si te chupas, no llegas a la pelota, y si entras suave, vas a salir lesionado y vas a salir perdiendo. A veces vas a una pelota dividida y entras suave y te terminan reventando. Tienes que ponerle huevos (entrevistado 10, 40 años).

También se puede interpretar el «poner huevos» como una forma de validación homosocial, categoría propuesta por Michael Kimmel (1997) para referirse a los hombres que tienen la necesidad de demostrar su hombría para buscar la aprobación de otros hombres. La validación homosocial tiene un carácter de obligación constante entre los hombres. Por ese motivo, el entrevistado señala que es necesario ir con fuerza a todos los balones como una forma de ponerle huevos. Para que la representación «poner huevos» garantice la dominación masculina entre los hombres es necesario la construcción de una dualidad, es decir, alguien que no ponga huevos.

1.2 El pecho frío

La configuración de las prácticas ejercidas en el fútbol legitima la jerarquía de la masculinidad hegemónica en el sistema de género, el cual es garantizado al establecer una estructura dual. Para que existan los jugadores que ponen huevos en el fútbol, es menester otros tipos de jugadores que no pongan huevos, quienes serán cuestionados por su falta de hombría. Según Leonardo García (2015, p. 32), la categoría de masculinidad hegemónica expresa la existencia de un sistema de género en el que unas formas de masculinidad son jerárquicas y tienen mayor valor que otras. Bajo la estructura dual, los jugadores con menor valoración de su masculinidad serán identificados como los «pechos fríos». A continuación, se muestran las representaciones de este tipo de jugador.

> Decimos pecho frío a los que no tienen ese calor o efervescencia que hay cuando uno quiere jugar y quiere ganar. Cuando uno quiere ganar sientes que el pecho… tienes el corazón latiendo bastante rato. Sientes que estás caliente, porque estás corriendo, porque la estás luchando. Tu camiseta está mojada por el calor que emana de tu cuerpo, porque tú estás dando todo el esfuerzo físico por ganar el partido. Nace esto [pecho frío] porque hay jugadores que no sudan la camiseta, y si no sudan es porque no están corriendo, porque no están quitando, porque no están dando el esfuerzo físico. A esos jugadores le decimos pecho frío (entrevistado 4, 39 años).

Se puede observar que la representación del «pecho frío» se produce para identificar a los jugadores que no se esfuerzan y, sobre todo, no tienen contacto físico con otros jugadores para evitar ser lesionados. Dicha representación forma parte de la estructura dual en la cual los jugadores «pechos fríos» tienen una masculinidad desvalorada en comparación de los que «ponen huevos». Según Roland Álvarez, «las otras formas de masculinidad gozarían de presencia, pero su valor y peso significativo es menor a la que gira en torno a la imposición dominante» (2005, p. 82). Desde esta lógica, los jugadores «pechos fríos» tendrían otras formas de masculinidad que no cumplen con los requisitos de la masculinidad hegemónica.

> Es un tipo de jugador «pecho frío» que entra a la cancha, que juega muy bien. Es un jugador intermitente cuando el otro equipo está fácil, el otro equipo no muerde, no pone los huevos como dicen, juega su

> partido. Y cuando el otro equipo muerde, pega, en vez de correr por el equipo y luchar, se sale de la jugada. No les importa ganar o perder (entrevistado 5, 40 años).

La construcción de la hombría en el fútbol necesita de un otro masculino que juegue de forma diferente. En este sentido, el jugador «pecho frío» es representado como poseedor de habilidades técnicas en la práctica del fútbol, pero sin realizar esfuerzo físico. La desvaloración ocurre porque este tipo de jugador es indiferente, al punto que no le importa ganar o perder. La competitividad es una característica de la masculinidad hegemónica por la cual, en el caso del fútbol, por ejemplo, el mandato consiste en ganar en el juego. La derrota no es sinónimo de menor hombría, porque se puede perder con dignidad, es decir, entregándose con mucho esfuerzo. Lo que se desvaloriza a un hombre en el campo deportivo consiste en que no asume el mandato de la competitividad, vale decir, no le importa ganar o perder. En consecuencia, el jugador «pecho frío» puede mostrar habilidades deportivas, pero si no muestra hombría toda su destreza será cuestionada.

2. Fútbol femenino

Si bien existe un fuerte sentido común que relaciona el fútbol con los hombres, en los últimos años se ha naturalizado el fútbol femenino. Según la investigación de Sussely Salazar (2016), en la actualidad el fútbol femenino se ha destacado a nivel mundial, lo que da a conocer que es un deporte que tiene potencial de desarrollo deportivo. En el Perú también se producen cambios en la concepción del fútbol como un deporte estrictamente masculino, como lo demuestra la investigación de Alejandra Paz, quien señala que esto se puede evidenciar en la inserción de las jugadoras a más temprana edad en clubes y campeonatos. Según Paz: «Los cambios en la mentalidad de los padres de las potenciales jugadoras genera que las nuevas generaciones hayan ingresado a más temprana edad a la práctica del deporte, situación que se ve plasmada en la calidad de las jugadoras» (2019, p. 127). Esta práctica deportiva protagonizada por mujeres no es ajena a los integrantes de la Promoción 1993, quienes producen dos tipos de representación sobre el fútbol femenino.

2.1 Ellas también «ponen huevos»

Siguiendo con el análisis de Alejandra Paz, el desarrollo del fútbol femenino ha significado «la conquista de espacios, donde antes solo los hombres podían participar. Este empoderamiento de las mujeres cuestiona el marco normativo que indica la "forma correcta" de actuar para los hombres y para las mujeres de manera binaria» (2019, p. 9). Si bien existe un cuestionamiento a la forma tradicional y binaria que excluye a las mujeres de la práctica del fútbol, no existe respecto a la posición masculina que las jugadoras deben asumir para tener la aceptación y respeto de los hombres. El fútbol femenino tiene avances en la sociedad, pero a imagen y semejanza del fútbol masculino. A continuación, se muestran los resultados de las entrevistas donde se valora el fútbol femenino porque las jugadoras también «ponen huevos».

> He visto fútbol femenino, juegan muy bien. Son aguerridas, corren y hay unas que técnicamente juegan bien a la pelota, hay muchas mejores que juegan mejor que los hombres, muchas. Hay campeonatos mundiales y hay un montón. Y en la selección de la universidad ahí conocí a dos chicas que juegan bien la pelota. Yo lo veo bien, mis hijas patean, juegan. A la segunda le gusta el fútbol en su colegio. Cuando hay fútbol, ella quiere entrar, quiere participar. Por mí, bien, porque es un deporte (entrevistado 3, 39 años).

La representación del fútbol femenino por parte del entrevistado es positiva porque cumple los requisitos de la masculinidad hegemónica cuando las jugadoras «ponen huevos» en el juego. En este punto es importante comprender el fútbol como tecnología de fútbol, porque no existe una determinación biológica para practicar dicho deporte. La producción de la representación de «poner huevos» también puede ser usada por las mujeres. De esta manera, ellas logran su empoderamiento deportivo. Pero no existe un cuestionamiento a la masculinidad hegemónica en la práctica del fútbol femenino. En ese sentido, el avance del fútbol femenino fortalece la identidad masculina en el sentido de que es el referente para la conquista de espacios por parte de las mujeres.

> Me parece muy bien. Una época de mi vida estuve viviendo en San Felipe y veía que las chicas, guapas y todo, jugaban fútbol. Me parecían fenomenal, lo veo bien. Si le gusta, ¿por qué no? Más que los hombres

> [ponen huevos]. Lo que pasa que las mujeres que juegan fútbol se han criado, no es una ley general, se han criado en ese ambiente, familia deportista, hermanos (entrevistado 5, 40 años).

Resulta interesante cuando el entrevistado señala que las mujeres que practican fútbol juegan mejor que los hombres. Aquí se produce una desvaloración de la masculinidad de los jugadores que no «ponen huevos». Se puede hablar de los jugadores «pechos fríos», quienes no asumen los mandatos de la masculinidad hegemónica. Frente a esta masculinidad desvalorada, las mujeres que juegan fútbol «poniendo huevos» tienen el respeto de los hombres: ellas sudan la camiseta, hacen el esfuerzo físico por la defensa de su equipo.

> Es entretenido, no quiere decir [que] porque las chicas juegan fútbol no sean femeninas. Yo al menos no me he hecho problemas porque mi hija le gusta el fútbol. Por el colegio me he enterado que ella juega, en la selección de su salón y en las olimpiadas. Mi hija venía con las canillas moradas, yo normal porque eso pasa, deporte es deporte. Pero quien se vuelve loca era mi esposa: «que se puede romper la pierna, que esto, lo otro». A mi señora no le gusta el deporte. Sí [ponen huevos], pero es más controlado, en una medida menor que los hombres. Yo he visto jugar a mujeres, se pueden patear y todo, pero no juegan tan fuerte como los hombres. Que ponen, ponen, dentro de su medida (entrevistado 8, 40 años).

Como se advierte, el entrevistado establece un límite al fútbol femenino en el sentido de que no puede estar al mismo nivel de quienes ejercen la práctica de este deporte desde la masculinidad hegemónica. Si bien una jugadora de fútbol puede jugar mejor que un jugador «pecho frío», no puede igualar al hombre que «pone huevos» en el deporte. Por ese motivo, el entrevistado afirma que «sí [ponen huevos], pero es más controlado, en una medida menor que los hombres». Ellas juegan fútbol y no pierden su feminidad. De esta manera, la masculinidad hegemónica que representa a los jugadores que ponen huevos garantiza la superioridad del hombre frente a las mujeres y, sobre todo, a los otros hombres. Si bien existe una mirada de los entrevistados sobre el aspecto positivo del fútbol femenino, también se mantiene una mirada tradicional y binaria en la cual las mujeres forman el sexo débil deportivo, es decir, el otro tipo de representación sobre el fútbol femenino.

2.2 El sexo débil deportivo

La Real Academia Española señala que la expresión «sexo débil» se utiliza para referirse al «conjunto de las mujeres», ello «con intención despectiva o discriminatoria» (Real Academia Española, 2020[2014]). La construcción binaria de género ha elaborado una jerarquía entre el sexo débil relacionado con lo femenino y el sexo fuerte asociado con lo masculino. En este sentido, el fútbol como tecnología de género produce representaciones que garantizan la hegemonía masculina y, a la vez, la sumisión de las mujeres. En relación al fútbol femenino, si bien existe una aceptación, a imagen y semejanza del fútbol masculino, también se produce la descalificación de las mujeres. A continuación, se muestran los resultados de las entrevistas donde las mujeres que juegan fútbol son representadas como el sexo débil deportivo.

> La verdad no me gusta porque no es tan dinámico como el fútbol de varones. Creo que, por la condición física de las mujeres, al ser más débiles, ellas no pueden tener la fortaleza en la pierna para lanzar el balón 30 metros para dar el pase. Tampoco no son tan veloces como los hombres, no pueden hacer lo que un delantero nuestro o varón (entrevistado 4, 39 años).

El entrevistado construye la representación del sexo débil deportivo cuando establece en su narrativa una tajante diferencia entre el fútbol masculino y el fútbol femenino, este último desvalorado por la condición física de las mujeres. Aquí se estructura la distribución de atributos de género, donde lo masculino asume la fortaleza y lo femenino la debilidad. Bajo este orden binario de género, también otro entrevistado señala que las mujeres no son iguales a los hombres para jugar fútbol.

> Un poco, algunas sí [ponen huevos]. No es su temperamento hacerlo así, por ahí debe haber un destello, pero ellas se caracterizan por un juego prudente, por ahí que hay un exceso. Pero a diferencia del fútbol masculino ellas llevan como un asunto más prudente, más medido (entrevistado 7, 40 años).

La representación del sexo débil deportivo se caracteriza por la prudencia de las mujeres, quienes miden sus jugadas. A diferencia de las que «ponen huevos» a imagen y semejanza de los hombres, las mujeres que son representadas como el sexo débil son naturalizadas bajo el control de la

mirada del entrevistado. La relación binaria de género establece una jerarquía social en donde las mujeres no deben ingresar a los espacios tradicionales de los hombres. En el caso que ellas logren ingresar, son descalificadas y desvaloradas.

> No lo ponen [huevos] por su misma condición física. Se exponen a que se puedan lesionar y específicamente diría el tema de los senos. Cuando nosotros jugamos fútbol la única exposición que podríamos tener es la zona de la ingle, pero es una zona que tenemos en cierta forma protegida. Pero golpearnos el pecho, los brazos, el abdomen, la cabeza, es parte de. Pero en el caso de las mujeres entiendo que ahora se cubren, se fajan, pero yo creo que esa es una gran reticencia, porque el fútbol es de contacto físico, te vas a golpear sí o sí. Entonces no veo a las mujeres vivan esa intensidad que nosotros vivimos (entrevistado 4, 39 años).

Como se puede advertir en los testimonios, los que representan el sexo débil deportivo tienen como función el fortalecimiento de la identidad masculina en la práctica del fútbol. El fortalecimiento de la masculinidad hegemónica se produce cuando se estructura la dualidad de género entre lo fuerte y lo débil. Dicha dualidad marca lo débil como lo desvalorado de quienes no «ponen huevos». Por ese motivo, dentro de las coordenadas de la debilidad se encuentran las mujeres y también los hombres que son considerados como «pechos fríos». De esta forma se garantiza la superioridad de los hombres sobre las mujeres y, también, sobre los otros hombres que no muestran fortaleza física a lo hora de jugar fútbol.

3. Fútbol gay

La investigadora Elizabeth Badinter (1994) señala que el nacimiento del movimiento gay implicó el cuestionamiento a la palabra homosexual, que tiene connotaciones médicas ligadas a la perversión. Según la autora, fue menester reemplazar el término homosexual por gay, lo cual sirvió para designar una cultura específica y positiva. En el marco de las relaciones de poder que se construyen dentro de un sistema binario de género, Badinter señala que: «la mayoría de sociedades patriarcales tienden a identificar la masculinidad con la heterosexualidad» (1994, p. 191). En este sentido, los gais, al trasgredir los mandatos de la sociedad patriarcal, son discriminados y marginados.

Los gais forman parte de la población LGTBI (lesbianas, gais, trans, bisexuales e intersexuales). En la II Encuesta Nacional de Derechos Humanos aplicada en el Perú (Ipsos, 2019), se evidenció que las personas homosexuales, trans y bisexuales son percibidas como las más discriminadas: el 47% de entrevistados consideran que dicha población es muy discriminada y el 51% señalan que el principal derecho humano discriminado es el derecho a un trato digno y a no ser discriminado. Como se puede apreciar, las personas que no siguen los mandatos de la heteronormatividad son discriminadas y limitadas en sus derechos humanos.

En el fútbol se reproduce esa discriminación, como sucede con los gais que lo practican. Según Eulimar Núñez: «La homosexualidad en el fútbol sigue siendo un tabú. En la actualidad, ningún jugador profesional es abiertamente gay» (2012). Frente a la discriminación, surge el fútbol gay en el marco de la lucha contra la homofobia. Un ejemplo es el equipo argentino Los Dogos. Según Daniela Lichinizer:

> Los Dogos tienen una larga tradición en el deporte argentino. Desde su nacimiento en 1997, se convirtieron en uno de los primeros equipos de fútbol que levantaron la bandera de la inclusión y de la visibilización de la homosexualidad en un ámbito que suele ser machista y homofóbico (Lichinizer, 2020).

Es necesario, señalar que en los últimos años se ha desarrollado el fútbol gay con la realización de campeonatos mundiales y la conformación de la International Gay and Lesbian Football Association (IGLFA). Al respecto, Gus Penaranda informó que la «IGLFA había sido nominada para el primer Premio a la Diversidad de la FIFA» (Penaranda, 2018). Como se puede apreciar, existe actualmente mayor reconocimiento del fútbol gay y ello se encuentra en el marco de un proceso de lucha contra la homofobia. Si bien existen cambios en la inclusión del fútbol gay con iguales derechos, también existen permanencias en donde se mantiene el tabú.

El tema del fútbol gay fue planteado en las entrevistas a los integrantes de la Promoción 1993. A continuación, se mostrará las representaciones sobre él, en las cuales se reproduce el sistema binario de género entre jugadores gais moderados y escandalosos.

3.1 Gay moderado: hombres que juegan contra hombres

La frase «se perdona el pecado, pero no el escándalo» resume la mirada de los entrevistados que tienen tolerancia a los gais moderados que juegan fútbol al igual que los hombres heterosexuales. Desde lo correctamente político, en los entrevistados existe una aceptación del fútbol gay a imagen y semejanza del fútbol masculino.

> No he visto fútbol gay. Imagino que sí [ponen huevos] por que a finales son hombres y eso de su opción no tiene nada que ver que sean gay o chicas que sean lesbianas (entrevistado 10, 40 años).

La representación del fútbol gay moderado se construye en el marco del sistema binario de género, donde este tipo de jugadores se encuentran identificados en la posición masculina. La ubicación de esta posición se produce porque los gais moderados son representados como hombres que juegan fútbol contra otros hombres. Es decir, la moderación de este tipo de jugador se produce porque su expresión de género es similar a la de los hombres cisgénero: «todos los hombres somos iguales en la cancha de fútbol».

> No he visto, conozco, sé que hay, pero diría que en el tema del fútbol, que como son hombres jugando, que tendrán la misma fortaleza y tipo de juego de los hombres. Pero me imagino en su forma amanerada como los gais se puedan dejar notar y como ellos se puedan comportar… Está en su naturaleza. Al ser hombres, está en su naturalización el querer ganar, el querer vencer al rival… Entonces me imagino en un partido de fútbol compitiendo contra otros, pues, la misma avidez que tenemos los hombres de querer ganar. Y si quieren ganar, entonces tendrán que poner los huevos que tienen que los hacen hombres y los van a poner para tener la victoria (entrevistado 4, 39 años).

En el mismo marco de imaginación, se homogeniza al futbolista gay, quien es un hombre igual a otro hombre en el campo deportivo. El jugador gay tiene la misma fuerza que un hombre heterosexual. Si bien esta representación se encuentra en el ámbito de la imaginación, porque el entrevistado no ha visto fútbol gay, se quiebra la supuesta igualdad cuando señala: «No he visto fútbol gay, pero no es algo que me llame la atención». Esta es una representación que marca una separación con el fútbol gay, el cual puede respetar, pero no compartir.

> Sí [ponen huevos] y creo que hasta más. Particularmente pienso que para ser gay hay que ser valiente, porque tienen que lidiar con la sociedad, los prejuicios y una sarta de cosas… Hay mucho gay que se queda en su casa y permite que lo irrespeten o se quedan en su casa sin protestar. Ellos no salen a jugar fútbol. Creo los que salen a jugar fútbol quieren exteriorizarse, no se quieren quedar callados (entrevistado 7, 40 años).

La idea de «poner huevos» no es ajena a los jugadores del fútbol gay, entre los cuales el hecho de exteriorizar su orientación sexual es un acto de valentía. Un jugador gay que «pone huevos» es más valorado que un jugador «pecho frío». Resulta interesante cómo el entrevistado advierte una virtud en los jugadores gay que consiste en la dimensión social, porque ellos luchan contra los prejuicios de la sociedad.

3.2 Gay escandaloso: «juegan como hombres, pero se insultan como mujeres»

Si bien los jugadores gais moderados tienen una aceptación por algunos entrevistados, no sucede lo mismo con los jugadores gais escandalosos. La construcción de la narrativa del gay escandaloso está insertada en un discurso tradicional que, según Angélica Motta,

> […] propone una vivencia de la homosexualidad inscrita en esquemas de género heterosexuales tradicionales establecidos. El homosexual tendrá que definirse en relación con ciertos atributos femeninos en diferentes niveles, tales como el manejo del cuerpo (forma de vestirse, de peinarse, de bailar, de caminar y gestualidad en general) (Motta, 2001, p. 145).

En el Perú, el fútbol gay con atributos femeninos se hizo popular en la Amazonía peruana en ciudades como Iquitos o Pucallpa, en donde se desarrollan diversos campeonatos de fútbol gay (ATV. Canal 9, 2018). A continuación, se muestran las representaciones sobre el fútbol gay escandaloso.

> No he visto [fútbol gay]. Por ahí que salen noticias que en la selva hay campeonatos y todo eso, no he visto. No sé… porque de lo poquito que he visto es más al escándalo. Yo respeto que tengo amigos y familiares que están en ese lado sexual. Se perdona el pecado, pero no el

> escándalo. Yo he tomado con amigos gay y tranquilos se comportan (entrevistado 3, 39 años).

La representación del jugador gay escandaloso en el campo deportivo tiene mayor rechazo cuando se le relaciona con los imaginarios negativos en torno a lo transgénero. Es allí cuando dejan de ser moderados para ser escandalosos y donde no tienen el perdón de Dios y la sociedad.

> Me parece algo burdo. No por el tema que no puedan jugar fútbol, porque sí lo pueden hacer. Lo toman [los gais] a risa, pararte de una manera diferente. No soy una persona que les tenga cólera ni nada por el estilo. Lo ven como medio burdo. Ponen la pierna y se insultan como mujeres. Juegan como hombres y se insultan como mujeres. Son las personas más malcriadas (entrevistado 5, 40 años).

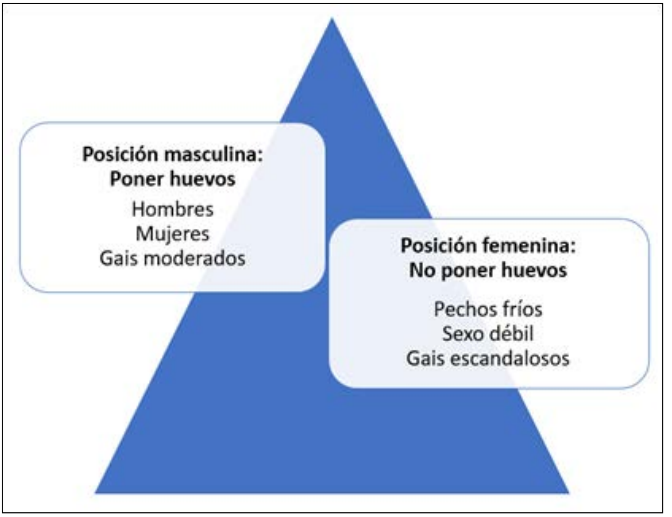
El fútbol gay escandaloso no es aceptado porque sale de los márgenes de la posición masculina hegemónica, lo cual implica que no se puede transgredir la disciplina corporal en la forma de juego. No está permitido que los jugadores asuman diferentes formas de practicar fútbol y lo desplacen a la posición femenina. Por ese motivo, el entrevistado reacciona y dice que es burdo porque «juegan como hombres y se insultan como mujeres». Este es un punto central para comprender la homofobia. Según Elizabeth Badinter, «en la medida que se siga definiendo el género por el comportamiento sexual y la masculinidad en oposición a la feminidad, es inevitable que la homofobia tanto como la misoginia desempeñen un papel importante en el sentimiento de identidad masculina» (Badinter, 1994, p. 191). Por consiguiente, los gais escandalosos son desvalorados porque expresan atributos femeninos en el manejo del cuerpo a la hora de jugar fútbol.

> No he visto fútbol gay. Y con solo imaginar, no es que tenga una cosa en contra de ellos. Pero no creo que lo tomarían serio. Desde que no los veo nada serio a ellos. No va a ser tan atractivo como un partido de hombres o mujeres, que un partido gay. Primero, hay que diferenciar, tienes un gay tipo Carlos Cacho, que son los exagerados, y otro homosexual tipo Jaime Bayly. Ambos son gais, pero te das cuenta que son tipos distintos. Mientras que una es una loca; con el otro tiene su debilidad, pero puedes conversar con él abiertamente, puedes entrar a una comunicación (entrevistado 9, 40 años).

La representación de los jugadores gais moderados y escandalosos relacionados con personajes de la farándula como Carlos Cacho y Jaime Bayly evidencia cómo la homosexualidad está inscrita en un sistema de género binario. Por una parte, Carlos Cacho, quien es gay, maquillador y conductor de programas de espectáculos con fama nacional; por otra parte, Jaime Bayly, quien es bisexual, periodista, escritor y presentador de televisión con fama internacional. El entrevistado, al asociar a Cacho con lo femenino y a Bayly con lo masculino, establece un ordenamiento bajo la jerarquía de la masculinidad hegemónica que garantiza la superioridad del hombre sobre lo afeminado.

En la figura 1 se ordena la pirámide social en relación a las diferentes representaciones de género sobre el fútbol.

Figura 1
Pirámide social de género



La pirámide social de género se estructura de forma vertical por medio de dos partes. En la primera, está la posición masculina en la que se encuentran los sujetos sociales que «ponen huevos» cuando juegan fútbol. Es menester advertir que no existe un determinismo biológico para estar en la posición masculina, porque las mujeres que juegan fútbol también pueden «poner huevos» cuando muestran valentía, coraje y arrojo en el campo

deportivo. En la posición masculina también se encuentran los jugadores gais moderados que también «ponen huevos».

En la segunda parte de la pirámide, se encuentran los sujetos sociales desvalorados porque no «ponen huevos». Allí se encuentran los jugadores «pechos fríos» que no sudan la camiseta, no se esfuerzan y temen el juego fuerte. En este nivel de la pirámide, se encuentra las mujeres deportistas consideradas como el sexo débil, es decir, las que, si bien pueden esforzarse por jugar físicamente en el campo deportivo, no podrán igualar al hombre. En el nivel más bajo de la pirámide social, se encuentran los gais escandalosos que están más relacionado con expresiones de género femenino, lo cual genera rechazo desde la mirada masculina cisgénero.

Conclusiones

El fútbol como tecnología de género reproduce la posición dominante de los hombres a partir de las representaciones de género en torno al fútbol. La representación de «poner huevos» está asociada en la cultura futbolística con valentía, coraje, agallas y arrojo de los sujetos que practican fútbol. En esta lógica, los integrantes de la organización de exalumnos de la Promoción 1993 reproducen las representaciones de género que fortalecen su identidad masculina cisgénero a través de representaciones binarias de género. En este marco binario, existe un mayor prestigio de la posición masculina frente a la posición femenina.

Es necesario señalar que la primera representación binaria y jerárquica de género se establece entre los hombres. El jugador que «pone huevos» necesita un antagonista que no «pone huevos». De esta manera, se produce la representación del jugador «pecho frío». Por oposición, los jugadores «pechos fríos», ubicados en la posición femenina, no se esfuerzan en mostrar valentía, coraje, agallas y arrojo en el campo deportivo. Este tipo de jugadores tienen un buen manejo técnico del juego, pero carecen de fortaleza y valentía, lo cual es minusvalorado o subestimado por los entrevistados.

La jerarquía del sistema de género también se fortalece con el desplazamiento del imaginario futbolístico de las mujeres que ingresan a la posición masculina. Las mujeres también pueden «poner huevos» y, por consiguiente, tienen el respeto de los entrevistados. Si bien las mujeres que juegan fútbol no tienen testículos, pueden mostrar valentía, coraje, agallas y arrojo en el campo deportivo. Aquí es importante, ver el fútbol como

tecnología de género porque produce representaciones que desvinculan a las mujeres de un determinismo biológico. Es decir, el hecho de ser mujer no determina que todas estén asignadas a la posición femenina, sino que pueden desplazarse a la posición masculina y ser beneficiarias del prestigio que otorga el fútbol bajo los parámetros de la masculinidad hegemónica.

Si bien existen cambios en las representaciones de las mujeres que juegan fútbol cuando existe respeto deportivo y aceptación de los entrevistados, también se evidencia permanencias en las representaciones sobre la mujer como sexo débil. Estas se producen desde la mirada tradicional de los entrevistados que desvaloran a las mujeres que juegan fútbol. La posición femenina de las jugadoras de fútbol está asociada a los atributos relacionado con la debilidad. Esta representación fortalece un imaginario binario de género, donde lo masculino garantiza lo activo frente a lo femenino que es visto como lo pasivo.

En el sistema de género, se reproduce la representación binaria de género en los jugadores de fútbol gay. Desde la posición masculina, el gay moderado tiene aceptación de los entrevistados porque es un jugador que «pone huevos» y no importa su orientación sexual. Los gais moderados no son rechazados porque sus expresiones de género están reflejadas o son imagen y semejanza de los jugadores hombres cisgénero. Son moderados porque no representan atributos femeninos a la hora de jugar fútbol.

En cambio, desde la posición femenina, se encuentra el jugador gay escandaloso, que tiene un fuerte rechazo por parte de los entrevistados. A nivel de la jerarquía de género, los gais escandalosos tienen menos valor que los gais moderados. Según los entrevistados, la falta de seriedad de los jugadores gais a la hora de jugar fútbol no permite respeto deportivo hacia ellos. Este tipo de jugador gay no «pone huevos» y cuando juega insulta como mujer. Se trata de una representación de género que garantiza el fortalecimiento de la identidad masculina cisgénero y desvalora la diversidad de maneras de jugar el considerado «fútbol macho».

Referencias

Álvarez, Roland (2005). *Masculinidad figurada. La representación del significado social de la virilidad en las ilustraciones de humor de la prensa limeña*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ATV. Canal 9 (21 de abril de 2018). El campeonato del fútbol gay en Iquitos. ATV. https://www.atv.pe/noticia/el-campeonato-de-futbol-gay-de-iquitos. Fecha de consulta: 23 de mayo de 2021.

Badinter, Elizabeth (1994). *XY. La identidad masculina*. Bogotá: Norma.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Connell, R.W. (2003). *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG.

De Lauretis, Teresa (2000). *Tecnología de género en diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Instituto de la Mujer.

Fuller, Norma (2002). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

García, Leonardo (2015). *Nuevas masculinidades: discurso y prácticas de resistencias al patriarcado*. Quito: Flacso.

Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectoria y problemáticas en estudios culturales* (editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh & Víctor Vich). Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador y Envión Editores.

Ipsos (2019). Informe. II encuesta nacional de derechos humanos. Lima: Ipsos. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1611180/3.-Informe-completo-de-la-II-Encuesta-Nacional-de-Derechos-Humanos.pdf.pdf. Fecha de consulta: 31 de mayo de 2021.

Kimmel, Michael (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.), *Masculinidades. poder y crisis* (pp. 49-62). ISIS Internacional, Flacso y Ediciones de las Mujeres.

Laura, Vanessa (2015). «Feminidades filmadas: *Madeinusa* (2006) y *La teta asustada* (2009). Entre la tradición y la transgresión» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/6764. Fecha de consulta: el 22 de mayo de 2021.

Lichinizer, Daniela (24 de febrero de 2020). Los Dogos, el equipo que lucha contra la homofobia y sueña con llegar al mundial. Infobae. https://www.infobae.com/deportes/2020/02/24/los-dogos-el-equipo-que-lucha-contra-la-homofobia-y-suena-con-llegar-al-mundial/. Fecha de consulta: 26 de mayo de 2021.

Manson, Tony (1980). *Association football and English society 1863-1915*. Sussex: The Harvester Press.

Moreno, Hortensia (2011). La noción de tecnologías de género como herramienta conceptual en el estudio del deporte. *Revista Punto Género*, (1), 41-62. https://revistapuntogenero.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/16820/17515. Fecha de consulta: 29 de abril de 2022.

Motta, Angélica (2001). Entre lo tradicional y lo moderno. La construcción de identidades homosexuales en Lima. En Jorge Bracamonte (Ed.), *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 143-164). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Núñez, Eulimar (27 de junio de 2012). La homosexualidad, un tema incómodo en el fútbol. BBC News. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/07/120627_futbol_homosexuales_tabu_en. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2021

Paz, Alejandra (2019). «Pasión y discriminación: El fútbol femenino en Lima (2000-2018)» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/20.500.12404/15066/PAZ_ALEJANDRA_PASION_DISCRIMINACION.pdf?sequence=6. Fecha de consulta: 6 de diciembre de 2020.

Penaranda, Gus (2018). La Asociación Internacional de Fútbol Gay y Lésbico encuentra una relevancia renovada. Outsports. https://www.outsports.com/2018/12/7/18130723/gay-lesbian-football-soccer-fifa-relevant. Fecha de consulta: 27 de mayo de 2021.

Real Academia Española (2020[2014]). Sexo. En *Diccionario de la lengua española*. Ed. del Tricentenario. https://dle.rae.es/sexo?m=form. Fecha de consulta: 23 de mayo de 2021.

Rosales, Raúl (2018). «Jueves de patas: tecnología de género, masculinidades y fútbol en la organización de exalumnos de la Promoción 1993 del Colegio Nuestra Señora de la Merced de Lima, Ate Vitarte» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/20.500.12404/12902/ROSALES%20LE%c3%93N%2c%20RA%c3%9aL_TECNOLOGIA_GENERO.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Fecha de consulta el 20 de noviembre de 2020.

Salazar, Sussely (2016). «Desarrollo de futbol femenino y su importancia en el sector escolar privado de la zona 1 y 2, en la ciudad capital de la República de Guatemala» (tesis de licenciatura). Ciudad de Guatemala, Universidad Galileo. http://biblioteca.galileo.edu/tesario/bitstream/123456789/625/1/TESIS%20DESARROLLO%20FUTBOL%20FEMENINO%20%28ULTIMA%29%20SUSSY%20SALAZAR.pdf. Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2020.

Tajer, Débora (1998). El fútbol como organizador de la masculinidad. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, (8), 248-268. https://www.redalyc.org/pdf/884/88411133009.pdf. Fecha de consulta: 20 de mayo de 2021.

Entre el deseo y el desprecio: discurso, identidad y masculinidades venezolanas en la aplicación Grindr usada en Lima[45]

Renato López García
Pontificia Universidad Católica del Perú

En el siglo XXI, el espacio virtual se ha constituido en parte fundamental de las actividades humanas cotidianas. Entre sus diversas funcionalidades, este ha permitido la interacción entre las personas de manera instantánea y masiva, lo que es fundamental para la socialización en contextos homofóbicos, pues permite el diálogo en el espacio virtual con cierta seguridad, sobre todo para las personas que experimentan con el homoerotismo, pero no se identifican fuera de la heterosexualidad. Sin embargo, aunque esta seguridad resida en saber que todos los usuarios pertenecen al mismo grupo de interés, los estereotipos sociales del mundo real parecen trasladarse igualmente al espacio virtual, tal como señalan algunas investigaciones centradas en este tipo de discurso (Bogetić, 2013; Milani, 2013; Reynolds, 2015; Gómez, 2019).

Específicamente, las aplicaciones y páginas web de citas son plataformas contemporáneas que han reconfigurado las maneras de establecer vínculos eróticos. Los clásicos espacios físicos de contacto homosexual[46], como los bares y las discotecas de «ambiente», han sido desplazados en cierta

[45] Las afirmaciones y los datos vertidos en este artículo han sido adaptados de mi tesis de licenciatura (López, 2020).

[46] En la redacción, uso el término «homosexual» para referir a los hombres que se identifican como tales o despliegan prácticas homoeróticas.

medida por las tecnologías digitales, cuyas dinámicas de uso se encuentran enmarcadas en la economía de la información (Castells, 1996).

Mowlabocus (2016), en su estudio sobre el uso de medios digitales por homosexuales en el Reino Unido, propone observar a los usuarios de esta comunidad como operadores en una base de datos en la cual la información resulta un *commodity*[47]. Así, dependiendo de su nivel de pago de suscripción, podrán hallar y filtrar mayor cantidad de datos para sus propios fines. Tal insípida y mecánica actividad se encuentra finalmente implicada en la estimulante búsqueda de interacción con personas de cuerpos, intereses, edades y lugares particulares.

Este tipo de plataformas virtuales —o bases de datos— han recibido atención académica por formar parte integral de las comunidades homosexuales en diversas localidades. Así, espacios virtuales como Meetmarket en Sudáfrica (Milani, 2013), GaySerbia en Serbia (Bogetić, 2013), Craigslist en Estados Unidos (Reynolds, 2015) y Gaydar en Reino Unido (Mowlabocus, 2016), han resultado puntos de partida para dar cuenta de discursos culturales y subjetividades homosexuales locales.

Entre las diversas aplicaciones y páginas web de citas, Grindr es una aplicación popular en el mundo que permite la interacción virtual entre usuarios homosexuales, bisexuales, HSH, varones y mujeres trans, etc., con proximidad geográfica. Actualmente, ella cuenta con dos millones de visitantes diarios (Myles, 2020) que provienen de 192 países (Shield, 2018). En cuanto al valor financiero, recientemente San Vicente Acquisition ha comprado Grindr por US$ 608.5 millones (Hale, 2020). Estos datos evidencian que el éxito comercial de Grindr es indiscutible. Especialmente en el Perú, ante una mínima oferta y un emergente nicho de mercado (Armas, 2014), el uso de Grindr se ha difundido mucho más que otras aplicaciones, como Manhunt. Queda claro, entonces, que Grindr es un medio digital importante que puede proveer información suficiente sobre las prácticas eróticas de los usuarios y las ideologías que las enmarcan.

En el contexto peruano, un panorama novedoso en las dinámicas de interacción en Grindr surgió con el masivo flujo de migración venezolana. Es sabido que, ante la grave crisis socioeconómica, política y humanitaria en Venezuela, cerca de cuatro millones de ciudadanos de este país tuvieron

[47] Al igual que otros bienes, los datos de las personas en la era digital resultan mercancías que tienen un valor intercambiable para la empresa y el cliente.

que migrar a otros países, principalmente de América del Sur. Como revela la Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (s. f.), de esta cantidad, 2.7 millones residen en América Latina y el Caribe. El Perú, con 1 049 970 habitantes venezolanos, es el segundo destino principal en la región sudamericana, después de Colombia, con 1 742 927[48].

La creciente migración de venezolanos y venezolanas no fue atendida adecuadamente por el Estado en términos de derechos. Si bien en un primer momento fue necesario para ellos contar solamente con el Permiso Temporal de Permanencia (PTP), se implementó más adelante el visado obligatorio con la finalidad de regular su ingreso (*El Peruano,* 2017) y mitigar las fervientes quejas por convivir con supuestos criminales extranjeros. Freier (2019) consideró que esta medida de restricción fue populista al solo reaccionar ante discursos xenofóbicos y no ajustarse a una política migratoria integral[49].

Las interacciones en Grindr no son ajenas a este novedoso panorama de migración. En el mercado erótico virtual, los usuarios peruanos expresan valoraciones vinculadas a la situación económica, moral y física de sus pares venezolanos. Al mismo tiempo, estos negocian o rechazan esas percepciones, lo que se manifiesta discursivamente en los perfiles de los usuarios, donde estos adoptan el rol de sujeto deseante, es decir, aquel que señala una serie de cualidades personales y exigencias que debe cumplir el sujeto deseado[50].

Considerando esa dinámica de intercambio erótico, tendré como principal objetivo analizar cómo los usuarios peruanos de la aplicación

[48] De acuerdo con la Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela, las cifras están actualizadas hasta el 14 de diciembre de 2020 y el 31 de enero de 2021 en Perú y Colombia, respectivamente.

[49] Más bien, son otros los factores que parecen perfilar al ciudadano venezolano como criminal, los cuales posiblemente influenciaron en la política de restricción migratoria. Siguiendo la interpretación de Cuevas-Calderón (2018), uno que es determinante en la percepción de inseguridad hacia el migrante venezolano resulta de su estigmatización como invasor de un espacio que no le corresponde. Esto evidencia un claro temor al desorden social o a la pérdida del patrimonio por parte de los peruanos.

[50] Por facilidad metodológica (Shalom, 1997), he tomado tales roles como punto de partida en esta investigación, considerando que se busca examinar la representación que los usuarios construyen sobre sus pares venezolanos. Es preciso señalar que, naturalmente, estos últimos también adoptan el rol de sujeto deseante. Al respecto, algunos perfiles que asumen dicho rol son analizados en los dos últimos recuadros de este ensayo.

construyen discursivamente las identidades de usuarios venezolanos en Lima[51]. Para ello, emplearé un corpus de 113 perfiles de usuarios, los que serán sometidos a un análisis textual. Este análisis considerará las herramientas provistas por la transitividad desde la gramática funcional (Halliday, 1994), la modalización (Palmer, 2001) y la representación de actores sociales (Van Leeuwen, 1996). Además, emplearé la transcripción de la grabación de un grupo focal como parte del corpus por analizar, en él participaron seis jóvenes homosexuales universitarios que residen en Lima. Las convenciones de la transcripción y las categorías del análisis de la conversación se tomarán de Koike y James (2013). Todo ello permitirá examinar las complejas relaciones identitarias masculinas establecidas por los usuarios de la aplicación Grindr desde el marco analítico de las tácticas de la intersubjetividad (Bucholtz & Hall, 2004b).

1. Lenguaje, identidad y deseo desde el sur

En el campo del lenguaje y la sexualidad, una contribución académica relevante ocurrió con la publicación del libro *Queerly phrased: Language, gender and sexuality*, en el que las editoras, Livia y Hall (1997), ofrecieron una colección de artículos sobre la construcción discursiva de las identidades sexuales desde una perspectiva performativa. Con ello, se pretendió resaltar que los estudios discursivos ofrecen una mirada localizada acerca de cómo surge la sexualidad en contextos sociolingüísticos específicos. Así es como se inaugura la lingüística *queer* con un objetivo más explícito: investigar cómo los sujetos considerados no normativos negocian sus identidades sexuales, dentro de las limitaciones de la heteronormatividad, por mantenimiento o subversión mediante sus performances. Este objetivo resultó sumamente productivo, ya que permitió abordar las identidades sexuales, las prácticas discursivas, las ideologías y las relaciones de poder como temas interrelacionados (Bucholtz & Hall, 2004a).

Frente a nociones esencialistas, una reconceptualización de la sexualidad que parte de la lingüística *queer* es su consideración como el conjunto de «sistemas de ideologías, prácticas e identidades mutuamente constituidas

[51] Estos usuarios pueden identificarse como homosexuales, bisexuales, hombres que buscan sexo con hombres (HSH), entre otros. Asumiré que, en general, son usuarios que tienen un interés sexoafectivo por otros de la misma aplicación.

que dan un significado sociopolítico al cuerpo como un lugar erotizado y reproductivo» (Bucholtz & Hall, 2004a, p. 470). Esta comprensión de la sexualidad abarca un amplio margen de prácticas que no se restringen solo al deseo erótico, sino que también incluyen otros tópicos —como el aborto o el control de la natalidad—, que adquieren significado dentro de matrices sociopolíticas.

En relación con lo anterior, se adoptó el término *queer* para referir a «un conjunto de prácticas sexuales (e individuos asociados a esas prácticas) no definidas que escapan a las presuposiciones heteronormativas de los discursos sociales dominantes» (Barrett, 2002, p. 27). Visto así, lo *queer* no se encuentra desligado del género. Más bien, esta es otra dimensión en la que un sujeto *queer* puede constituirse, debido a que el ideal heteronormativo también contempla cuán masculinos o femeninos deben ser los sujetos.

Desde esta perspectiva, la identidad cobra relevancia por ser un fenómeno sociocultural que consolida, aunque contingentemente, las prácticas sexuales y de género desplegadas por los hablantes en el discurso, lo que permite construir subjetividades inteligibles en contextos particulares. Frente a enfoques deterministas que la consideran fija e invariable, esta aproximación a la identidad ofrece una mayor comprensión de las dimensiones que la constituyen, ya que se centra tanto en las particularidades del lenguaje en uso como en el funcionamiento de la cultura y la sociedad.

El modelo analítico que guía el trabajo empírico identitario corresponde a las tácticas de la intersubjetividad planteadas por Bucholtz y Hall (2005, 2004a). Este marco sintetiza otras indagaciones previas sobre la identidad desde la psicología social y la antropología lingüística con la finalidad de proporcionar herramientas analíticas que permitan examinar las relaciones típicas en la construcción de identidades.

El primer par de tácticas corresponde a la *adecuación* y la *distinción*. Ambos procesos construyen la identidad a partir de la igualdad y la diferencia social. Con la adecuación, se enfatiza que la similitud intersubjetiva no es completa, sino suficiente. Por ello, en la búsqueda de lo común, «las diferencias irrelevantes o perjudiciales para los esfuerzos que desarrollan dos personas o dos grupos para adecuarse serán minimizadas, mientras que se pondrán en primer plano las similitudes percibidas como salientes y como más favorables al proyecto inmediato de trabajo identitario» (Bucholtz & Hall, 2005, p. 599). Por su parte, la táctica de distinción se enfoca en la

diferenciación social de las identidades, por lo que depende de la supresión de las similitudes en la interacción.

El segundo par de tácticas corresponde a la *autenticación* y la *desnaturalización*. Estos «son procesos mediante los cuales los hablantes realizan afirmaciones sobre lo real y lo artificial, respectivamente» (Bucholtz & Hall, 2005, p. 601). La autenticación alude a la construcción de la identidad como genuina o verdadera, mientras que la desnaturalización refiere a una atribución de falsedad en el posicionamiento de la identidad.

Finalmente, el último par de relaciones intersubjetivas corresponde a la *autorización* y la *deslegitimación*. Este par de tácticas enfatiza las relaciones de poder al considerar los aspectos institucionales de la formación identitaria. En otras palabas, a partir del rol de las estructuras de poder institucionalizadas, se legitiman ciertas identidades sociales como culturalmente inteligibles, así como se invalidan o censuran otras. Un ejemplo muy concreto es el reconocimiento institucional en el Perú de las personas cisgénero frente a la marginación que aún sufren las personas trans desde el discurso oficial.

Los conceptos explicados anteriormente —sexualidad, *queer* e identidad— son tomados por la lingüística *queer* para colocar la regulación de la sexualidad en el centro del análisis lingüístico. Esto permite *queerizar* prácticas que no habían sido consideradas tradicionalmente como objeto de estudio en la lingüística. Pese a este impulso, es preciso señalar que existe un vacío en la discusión sobre los contextos del sur global, que han solido cuestionar tendencias teóricas aplicadas en el norte global. Además, debido a sus propias configuraciones políticas, económicas y culturales, los contextos sureños merecen una especial atención académica interseccional.

Con este propósito, Haynes y Campbell (2020) han editado recientemente «Sexuality and the discursive construction of the digital self in the Global South», es un número especial de la revista *Journal of Language and Sexuality*. Los artículos incluidos en este número buscan examinar las estrategias discursivas que permiten la construcción intersubjetiva de usuarios por medios digitales en el sur global. Esta focalización en el espacio virtual resulta de la importancia de su uso en los contextos sureños, que suelen coincidir en restringir y penalizar las prácticas homoeróticas en el espacio público.

Uno de los contextos abordados es Senegal (Friend, 2020), donde el homoerotismo es castigado por el Estado con la privación de la libertad

y la imposición de multas. Esta biopolítica sobre el cuerpo, sin embargo, no desaparece la preocupación estatal por la difusión del VIH-sida, originada principalmente en la situación de riesgo o vulnerabilidad que surge de determinadas prácticas sexuales realizadas por hombres que mantienen una vida marital pública con mujeres. Ante este problema sanitario, el Estado senegalés y algunas ONG buscan contener la transmisión del virus mediante la capacitación sobre métodos preventivos entre personas no heterosexuales.

El artículo de Friend (2020) examina las campañas de biocomunicación que emplea una ONG por redes sociales a través de educadores digitales. Estos son homosexuales senegaleses contratados como informantes que deben transmitir la información médica provista por el equipo técnico de la ONG. Tal función de «traducción cultural» debe ser realizada a través de Facebook bajo ciertas condiciones, como no establecer vínculos eróticos con el público objetivo ni mostrar información personal de manera excesiva. Se trata de una política de prevención sanitaria, como señala Friend, que supone la aplicación mecánica de información científica sin considerar el contexto social particular de difusión (2020, p. 23). Además, mantiene ideologías heteronormativas que no buscan legitimar derechos sexuales, sino únicamente instrumentalizar a los educadores digitales para no «contaminar» a las parejas heterosexuales (Friend, 2020, p. 28).

En un análisis centrado en el contexto, Friend (2020) halla que las prácticas homoeróticas —censuradas por la ONG— son finalmente realizadas por los educadores digitales para establecer comunicación con el público objetivo. De esta manera, ellos logran completar sus jornadas y recibir la remuneración económica prometida. Además, pese al imperativo cultural de mantener la *sutura* —palabra en wolof[52], que significa «discreción»—, los educadores digitales establecen vínculos eróticos mediante cuentas ficticias que consiguen ser pedagógicas en cuanto a las prácticas sexuales riesgosas, así como congruentes con el espacio de citas en el que actúan. Sin embargo, esto también desvirtúa la ecuación de la *sutura*, que ata la comunicación excesiva con cuerpos contagiosos al legitimar el homoerotismo como un modo de expresión legítimo.

Así como Friend (2020) cuestiona la imposición de la mecánica comunicativa de la ONG estudiada que no considera el contexto senegalés,

[52] Idioma nativo de Senegal y Gambia; es una de las lenguas oficiales de Senegal.

Borba (2016, 2017) aborda las consecuencias del seguimiento de manuales de diagnóstico clínico producidos desde el norte global —como el «Diagnostic and statistical manual of mental disorders», DSM— en el sistema público sanitario brasileño. Para ello, realiza una etnografía con pacientes transexuales que buscan la aprobación del subsidio estatal para cirugías de reasignación sexual y terapias hormonales.

Amparados en el sustento clínico del DSM, el Consejo Federal de Medicina de Brasil consideró la transexualidad como una enfermedad. El tratamiento de este supuesto desorden y de sus pacientes se ilustra en la siguiente cita: «[E]l[53] paciente transexual tiene un permanente desorden psicológico y rechaza su fenotipo y tiende a la automutilación y/o a cometer suicidio» (Consejo Federal de Medicina, 2010, en Borba, 2017, p. 321). Siguiendo esta premisa, el equipo médico a cargo de la aprobación del tratamiento debía garantizar que las solicitantes fuesen «transexuales verdaderas». Como consecuencia de ello, además de tener que aparentar feminidad físicamente, ellas debían ensayar una narración para convencer al psiquiatra de su transexualidad en las entrevistas médicas.

En este caso, las interacciones entre médico y paciente evidencian centralmente que existe una tensión por descubrir y demostrar el estado transexual de la paciente, la cual debía imitar un modelo importado de persona transexual. Esto exigía haber seguido tres aspectos centrales: el *cross-dressing*[54] en la infancia, la disconformidad con los genitales y el rechazo del género masculino. Dentro de este marco médico de la transexualidad, se «homogenizan las experiencias transexuales y, así, se borra la idiosincrasia de las formas alternativas de transexualidad, específicas de cada contexto, produciéndola como un hecho médico» (Borba, 2017, p. 329).

Ambas investigaciones —una en Senegal, la otra en Brasil— muestran la importancia de considerar las peculiaridades sociopolíticas de contextos sureños en el análisis sociolingüístico: sistemas económicos, historias de colonización y prácticas culturales.

[53] En el documento oficial, se emplea el artículo en masculino.

[54] Se refiere al vestir ropa con que socialmente se reconoce a personas de género y sexo distinto al propio.

2. Masculinidades

Como se ha desarrollado anteriormente, la lingüística *queer* es un enfoque que se apoya en la teoría *queer*. Sin embargo, se diferencia de esta por su entendimiento del concepto de identidad. Al respecto, Hall sugiere que «la lingüística *queer*, si bien nace de la crítica *queer* a la heteronormatividad y al binarismo de género, haría bien en cuestionar la distinción analítica entre identidad y práctica que caracteriza gran parte de la teoría *queer* contemporánea» (2013, p. 635). En lugar de apostar por una «tesis antisocial» o antinormativa (Bersani, 1995; Halberstam, 2008), la lingüística *queer* plantea mirar más ampliamente cómo las prácticas lingüísticas se encuentran investidas de significado y se conectan indexicalmente con identidades contingentes en la interacción. Así, práctica e identidad no son fenómenos opuestos, sino mutuamente constituidos y localmente inteligibles. Esto cuestiona afirmaciones *a priori* respecto a lo que es o no normativo en un contexto dado. Al mismo tiempo, toma distancia del supuesto esencialismo con que se critica al estudio de la identidad.

Ahora bien, incorporar el estudio de las masculinidades en la lingüística *queer* es útil al reconocer que existen mandatos de género que constriñen las prácticas e identidades homoeróticas. Ciertamente, existe una subversión de mandatos de masculinidad —como las identidades de género no binario en mi data (López, 2020)—. Sin embargo, reconocer los criterios que consagran un tipo de masculinidad por encima de las demás amerita recuperar algunos planteamientos sobre los estudios de las masculinidades. De esta manera, se podría observar panorámicamente las tensiones entre sujetos socializados bajo las relaciones de masculinidad.

Siguiendo esta premisa, tomaré en cuenta la propuesta de Connell (2003) en relación a los patrones principales de masculinidad en el orden de género: hegemonía, subordinación, marginación y complicidad. La masculinidad *hegemónica* es la versión de la masculinidad que se toma como referencia y norma. Como menciona Fuller, «este modelo impondría mandatos que señalan —tanto al varón como a las mujeres— lo que se espera de ellos y ellas y constituye el referente con el que se comparan los sujetos» (2012, p. 118). Dentro de la relación de dominación ejercida por la masculinidad hegemónica, es posible identificar relaciones de *subordinación*. El caso más ejemplar es la generalizada dominación ejercida por los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales.

Con *marginación*, Connell (2003, p. 122) se alude a las masculinidades generadas por la interacción del género con otras categorías, como la clase y la etnia. Esto último permite autorizar a ciertas masculinidades en lugar de otras por su relación con la clase social o el origen étnico. Finalmente, la *complicidad* refiere al patrón de masculinidad que se da entre sujetos que no necesariamente se ajustan con el proyecto hegemónico, pero que son cómplices de este. En otras palabras, se trata de masculinidades que «se construyen en formas que aprovechan el dividendo del patriarcado, sin las tensiones o riesgos que conlleva estar en la vanguardia del patriarcado» (Connell, 2003, p. 120).

4. Metodología

La metodología consistió en la selección de perfiles de usuarios de Grindr en Lima. Esta labor fue descrita detalladamente en López (2020), donde se parte de un corpus de 500 perfiles. Para este artículo, he seleccionado 113 de estos, los cuales toman la nacionalidad venezolana como tópico de discusión. Brevemente, en esta sección, caracterizo este conjunto, que será analizado en el próximo apartado.

La selección de los perfiles para la investigación realizada en mi tesis se relacionó con los niveles socioeconómicos en Lima, de acuerdo con los estudios estadísticos de la Compañía Peruana de Estudios de Mercados y Opinión Pública (2018). Así, delimité los niveles A, B, C, D y E, en correspondencia con los distritos de mayor población: Santiago de Surco, San Miguel, San Martín de Porres, San Juan de Miraflores y Villa El Salvador. Sin embargo, en el presente artículo no he podido incluir todos los distritos, por lo que no se han considerado San Juan de Miraflores y San Miguel.

Los datos tomados, como se ha dicho, de perfiles de usuarios de Grindr fueron adaptados a recuadros considerando la propuesta de Shalom, quien plantea una estructura básica de los perfiles en páginas de citas: «X busca Y para Z; donde X es el sujeto deseante, Y el objeto deseado, y Z la relación deseada» (1997, p. 190). Además de los sujetos y la relación buscada, propongo categorías adicionales para segmentar la información de los perfiles en los recuadros. Así, si el anuncio fuese «Maduro activo educado, gym[55],

[55] Adjetivo cuyo significado, en este contexto, refiere a contar con un cuerpo ejercicitado como producto de la actividad física en un gimnasio. Es un termino similar a *jock*, que

busca a pasivo delgado para amistad y diversión. Sin palabreo, por favor», mi propuesta sería organizar la información como se muestra del recuadro 1.

Recuadro 1
Ejemplo de organización de la información de los anuncios

Sujeto deseante	Maduro activo educado, gym…
Objeto deseado	… busca a pasivo delgado…
Meta	… para amistad y diversión…
Comentario	… sin palabreo por favor
Rol sexual	Activo
Tribu[1]	Maduro

Nota
[1] Tribu: término identitario brindado de manera predeterminada por la aplicación. Los usuarios pueden seleccionar una opción de acuerdo con un inventario cerrado que caracteriza a una persona por sus características físicas, pasatiempos o edad.

En ocasiones, los anuncios no presentarán datos sobre, por ejemplo, la meta. En esos casos, dejaré la parte sin datos. En cuanto a la nomenclatura de cada recuadro, he mantenido la siguiente fórmula: «Recuadro (número del recuadro). (Código de inventario)». El número del recuadro corresponde a su orden numérico en este ensayo; el código de inventario, por su parte, refiere al distrito y al orden numérico en mi base de datos. De esta manera, el título de un recuadro podría ser «Recuadro 2. San Miguel 38». Esto indica que el orden numérico del recuadro es 2 en este ensayo, que el anuncio proviene del distrito de San Miguel y que su orden numérico en la base de datos es 38.

La propuesta de Shalom (1997) resulta interesante porque esta autora notó dos participantes que suelen estar presentes en los anuncios: el anunciante y el objetivo. Esto, como bien interpreta Shalom (1997), se corresponde de manera más específica con el *sujeto deseante* y el *sujeto deseado*. En términos de identidad, diré que el sujeto deseante puede construirse

se usa en la versión inglesa de la aplicación.

a sí mismo como profesional y maduro, entre otras características, y que puede construir al sujeto deseado como educado, limpio y deportista, entre otras. Ambas construcciones, cabe resaltar, no siempre están presentes con claridad en una misma descripción de perfil. En ocasiones, los usuarios solo se describen a sí mismos o solamente al sujeto deseado. Sin embargo, considero que en ambas construcciones los usuarios realizan, aunque indirectamente, actos de identidad más generales definidos entre un nosotros al que pertenece el yo y un otro.

Asimismo, recurro a extractos (tablas 1 a 4) de una grabación a seis jóvenes peruanos universitarios que se identificaron como homosexuales con la finalidad de complementar el análisis de los datos textuales recopilados de los perfiles de Grindr al profundizar en ciertos entendimientos no explicados en el uso de la aplicación (como los significados de los emoticones o las tribus). La colaboración de estos participantes fue voluntaria, bajo la única condición de haber usado la aplicación Grindr. La convocatoria se realizó abiertamente a través de una cuenta por Instagram. En cuanto a la transcripción, seguí las convenciones propuestas por Koike y James (2013) en su introducción al análisis de la conversación[56]. Por otra parte, utilicé las etiquetas M, Ha, Hb, Hc, Hd, He y Hf para referir al moderador (yo, es decir, M), y a los seis hablantes.

5. Análisis: hipersexualización e inferiorización de la identidad venezolana

Los discursos en Grindr construyen la identidad del sujeto homosexual venezolano haciendo referencia a sus carencias materiales y sus virtudes corporales, lo que en conjunto permite relacionarlos al trabajo sexual, aunque haya usuarios venezolanos que explícitamente se desvinculan de esta actividad. Una primera aproximación a la construcción identitaria del sujeto homosexual venezolano corresponde al proceso que denomino *hipersexualización*[57], el cual consiste en la exaltación erótica del objeto deseado. Como se muestra a continuación en los recuadros 2 a 4, la nacionalidad venezolana es un requisito valorado positivamente por algunos usuarios peruanos en Grindr.

[56] En el anexo, he resumido las principales convenciones empleadas en este ensayo.

[57] Solórzano (2019) emplea este término para referirse a la exaltación erótica de las mujeres venezolanas en el Perú.

Recuadro 2
San Martín de Porres 73

Sujeto deseante	Nuevo en esto soy pasivo macho, reservado, maduro
Sujeto deseado	heteros, me van venezolanos también, caletas, casados, reservados, dotados. limpios, cero promiscuos. Menores de 35
Meta	Me va morbo, sexo light para relación clandestina
Comentario	
Rol sexual	Pasivo
Tribu	

Recuadro 3
Santiago de Surco 73

Sujeto deseante	Bisex
Sujeto deseado	✔Caletas[58] ✔Varoniles ✔Argentinos ✔Venezolanos 🚫👽🤦🌈🍁
Meta	
Comentario	
Rol sexual	
Tribu	

[58] Es un adjetivo con que se alude a una persona discreta, en este caso, no reconociblemente gay o femenino.

Recuadro 4
San Martín de Porres 1

Sujeto deseante	Soy caribeño 😉
Objeto deseado	Muestra foto y sé educado. No intensos.
Meta	
Comentario	
Rol sexual	Pasivo
Tribu	

En las descripciones de los recuadros 2 y 3, los *sujetos deseantes* solicitan diversas características al *sujeto deseado,* entre las que se encuentra el ser venezolano. Ambas descripciones coinciden, además, en solicitar que el *sujeto deseado* sea «varonil» y «reservado», es decir, no escandaloso, «arcoíris»[59] ni «mujer», como se expresa mediante los emoticones del recuadro 3. De manera similar, en el recuadro 2, el *sujeto deseante* solicita «heteros», «caletas», «casados» y «dotados», características que en común enfatizan la masculinidad del *sujeto deseado*. El que aparezca la nacionalidad entre estas características requeridas no es gratuito, sino que podría ser una muestra del posible significado común en torno a la identidad del sujeto homosexual venezolano. A favor de esta idea, abona el posicionamiento de algunos usuarios venezolanos como «caribeños» (recuadro 4), una etiqueta que evoca ciertos significados sobre cuerpos erotizados, como señalo más adelante.

Para indagar con mayor detalle en torno a estas características, a continuación, presento un extracto del grupo focal que realicé (tabla 1). El contexto de este fragmento corresponde a una consulta mía sobre las preferencias por venezolanos en descripciones de Grindr. Los participantes del grupo focal inicialmente respondieron que habían visto descripciones en las que se rechazaban venezolanos. Luego de desarrollar sus respuestas, les pregunté si habían observado descripciones opuestas, es decir, que solicitasen venezolanos.

[59] Es decir, que no es abiertamente gay. El arcoíris es un símbolo con que se asocia a las personas LGTB.

Tabla 1
Extracto sobre venezolanos y miembro «viril»

Secuencia	Hablante	Texto
1	M	han encontrado también del sí o algo así?
2	Ha	sí=
3	He	=solo venezolanos
4	M	y por qué crees?
5	He	tal vez por: no sé:
6	Todos	((risas))
7	He	porque ((risas))
8		porque o sea puta estás en perú y es puros peruanos
9		y tal vez esa persona quiere probar algo nuevo no?[
10	M	[pero eso (.)
11		solamente [porque es algo nuevo?
12	Todos	[((risas))
13	M	o hay más algo ahí=
14	Hc	=>si el peruano se divierte ya pues<
15	Hf	porque la tienen más grande jaja
16	He	yo creo que [
17	M	[a eso voy un poco (.)
18	He	a::
19	M	o sea hay algo más con eso? con ellos?
20	Hd	por eso lo que comentan (.)
21		que justamente son más (2.0)
22	M	más que?
23	Hd	son más >aventajados<
24	M	más aventajados?
25	Todos	((risas))

En principio, se puede notar en la tabla 1 que el abrochamiento entre 2 y 3 indica habla colaborativa entre los participantes Ha y He a partir de mi pregunta inicial sobre la preferencia por venezolanos, que en 3 es respondida mediante una frase convencional en Grindr, encabezada por el limitativo «solo». En general, los participantes en este fragmento están de

acuerdo con que los venezolanos son representados de una manera particular en Grindr. Sin embargo, las risas, el alargamiento vocálico en 5, el habla rápida en 14 y 23, y la pausa breve en 20 son expresiones que evidencian respuestas sobre un tópico que puede resultar tabú o, en cierta medida, incómodo de desarrollar para los participantes. De hecho, los mitigadores que emplean («tal vez», «no [sé]») evidencian el poco compromiso de los hablantes con la certeza de lo que afirman —un matiz especulativo en cuanto al valor epistémico de la proposición en términos de Palmer (2001, p. 24)—. Esto puede deberse a que la nacionalidad venezolana en Grindr se encontraría asociada con características sexualizadas que no se pueden afirmar abiertamente.

En 7 y 9, He plantea la primera respuesta más elaborada sobre la motivación de solicitudes de venezolanos. En su explicación, este participante usa el verbo «probar», que corresponde a un proceso conductual (Halliday, 1994) en que el sujeto —«esa persona» o «el peruano»— adquiere el rol de experimentador, mientras que «los venezolanos» serían lo experimentado, es decir, «algo nuevo». De manera similar, en 14 Hc usa la construcción reflexiva «se divierte», en la que también «el peruano» es experimentador de la diversión, que es generada por «los venezolanos». En ambas oraciones, el matiz sexual no es expresado directamente, pero puede ser inferido a partir de la representación de «los venezolanos» como fuente de experiencias novedosas que generan disfrute.

No es sino hasta el pedido de enmienda que realizo en 13 cuando Hf logra responder directamente a la consulta en la línea 15. Mediante esta respuesta, Hf construye a «los venezolanos» como portadores de una propiedad: «la tienen más grande». En otras palabras, a partir del verbo «tienen» que corresponde a un proceso relacional (Halliday, 1994), Hf construye una relación aparentemente inherente entre la nacionalidad venezolana y el tamaño del pene. Esta asociación es respaldada más adelante por la intervención de Hd en 23 —«son más aventajados»—, oración que presenta un verbo que corresponde igualmente a un proceso relacional entre el sujeto y su característica. En ese caso, cabe mencionar que el adjetivo «aventajado» significa dotado de un pene grande, tal como lo define Ginocchio (2006) en su estudio de la jerga homosexual limeña. Esta aparente cualidad física es reforzada por el comparativo «más», lo que sugiere que el portador («los venezolanos») es más dotado que el promedio local.

Los participantes no solo construyen al sujeto homosexual venezolano en función de sus características físicas, como el tamaño del miembro viril, sino que también lo asocian con un color de piel específico. En el fragmento siguiente (tabla 2), les consulto a los participantes las razones por las cuales consideran atractivos a los venezolanos.

Tabla 2
Extracto sobre venezolanos y color de piel

Secuencia	Hablante	Texto
1	Hb	yo creo que también por el físico
2		porque algunos venezolanos son más simpáticos que algunos peruanos
3		y o sea justo también creo que tiene razón lo que dijo él ((He)) de que o sea
4		como que algo nuevo- o sea algunos venezolanos solo (ves)
5		y como que o sea sabes que son venezolanos pero te parecen simpáticos
6		(y dicen) ah ya son guapos
7		entonces todos los venezolanos son guapos
8	M	por qué son más guapos? o qué cosa los hace ser más guapos?
9	Hc	[su negrura ((risas))
10	Hb	[su bronceado
11	M	qué?
12	Hc	la negrura de su piel
13	Hd	su genética

En esta tabla, en 1 la intervención de Hb introduce una nueva característica sobre el sujeto homosexual venezolano que alude a su estado físico. Aunque Hb no desarrolla suficientemente esta idea, él afirma que el físico es el rasgo que permite considerar a los venezolanos «más simpáticos» para los peruanos. Asimismo, según Hb, el rasgo «nuevo» es una característica

que se asocia con los venezolanos. Debido a que la masiva migración venezolana es un fenómeno reciente, su carácter novedoso también parece ser un motivo de atracción con el que suele generalizarse a todos los venezolanos («entonces todos los venezolanos son guapos»). Estas dos representaciones sobre los venezolanos —lo «novedoso» y el «buen estado físico»— han sido planteadas por los demás participantes en los extractos (tablas 3 y 4), que se muestran más adelante.

En la tabla 2, en un marco muy fluido de habla colaborativa, el dato más resaltante consiste en las asociaciones que establecen Hb, Hc y Hd respecto del fenotipo de los venezolanos. Como se aprecia entre 9 y 12, el sujeto homosexual venezolano es caracterizado en función de su color de piel, de acuerdo con los términos «negrura» y «bronceado». En 13, Hd menciona la palabra «genética», lo que, además, ata de manera esencialista aquel rasgo con la biología inherente del sujeto homosexual venezolano.

Estas asociaciones que los participantes mencionan parecen, en principio, no cruzarse. Lo «nuevo» y las características físicas relacionadas con los venezolanos —es decir, negro, dotado y con buen físico— parecen construirlos mediante dos tipos de asociaciones diferentes. Sin embargo, como se muestra en la tabla 2, estas atribuciones se encuentran relacionadas en un mismo proceso de hipersexualización. Esto se debe a que lo «nuevo», en realidad, permite destacar características físicas que, aparentemente, no se suelen observar en los cuerpos de los peruanos. Este énfasis en rasgos que históricamente han sido interpretados para cuerpos afrodescendientes (Viveros, 2002, 2008) se marca aun más cuando los participantes diferencian a los venezolanos de otros sujetos sudamericanos.

En el extracto de la tabla 3, les propongo a los participantes del grupo focal el escenario hipotético de que migrantes chilenos y bolivianos llegasen al Perú. Les consulto si la percepción sería la misma que respecto a los venezolanos o no.

Tabla 3
Extracto sobre venezolanos y características corporales

Secuencia	Hablante	Texto
1	Hc	yo creo que lo nuevo es atractivo
2		entonces como que: si es que vienen unos chilenos
3		creo que no habría eso porque son más o menos blancos como nosotros
4		son costeños tienen esa misma:[
5	M	[nosotros somos blancos?
6	Hc	como ellos no?
7		o sea somos similares en ese sentido
8		pero como son venezolanos son un poco más <distintos>
9		este: tienen otras características de-de su cuerpo
10	M	como cuáles?
11	Hc	eh:: por lo general suelen cuidar más su cuerpo no?
12		que son-o suelen o ser agarrados
13		o los pasivos más delgados no? que los de acá
14		por lo general acá todo el mundo come
15		y casi todo el mundo está está gordo
16	Todos	((risas))
17	M	ok
18	Hc	y entonces es como que:: ahí hay un fetiche
19	Hd	algo que yo he visto es que varios usan barba

En la tabla 3, se observa en 1 que Hc apela a lo «nuevo» como la fuente de atracción. Sin embargo, la hipotética migración chilena y boliviana en el Perú carecería de este rasgo atractivo y novedoso, al ser estos hipotéticos migrantes «más o menos blancos como nosotros», en 3. Aunque Hc mantiene distancia respecto del compromiso con sus aseveraciones mediante modalizadores («más o menos», «un poco más», «suelen», «casi todo»), construye por *distinción* (Bucholtz & Hall, 2004a) al sujeto homosexual venezolano como «distinto», lo que se expresa con mayor lentitud en la pronunciación

de esta palabra en 8. Lo «nuevo», entonces, es lo «distinto», lo no tan blanco, como, por ejemplo, se construye al «nosotros». En ese sentido, como sujeto no blanco o «bronceado», los venezolanos son asociados con otras características corporales, como el buen estado físico («ser agarrados»).

Hc y Hd emplean verbos que corresponden a procesos relacionales (Halliday, 1994) para caracterizar a los sujetos venezolanos como personas que «suelen cuidar más su cuerpo». En 12, Hc realiza una distinción más específica en este aspecto: asocia a los activos con ser «agarrados» y a los pasivos con ser «delgados». Naturalmente, esta distinción refuerza los estereotipos de género sobre los roles sexuales: los activos son más masculinos, mientras que los pasivos no lo son tanto. Estos rasgos físicos asociados con el color de la piel son resaltados como parte del proceso de hipersexualización de los venezolanos, como expresa Hc con el término «fetiche» en 16, es decir, que genera una fuerte atracción sexual por algo o alguien.

Aunque en la interacción analizada los venezolanos sean asociados generalmente como «negros» o «bronceados», es preciso mencionar que también pueden ser *blanqueados*. A continuación, presento la tabla 4, que continúa con el tema de conversación del anterior extracto, acerca de la «dotación». En esta oportunidad, les pregunto por el caso de los pasivos venezolanos.

Tabla 4
Extracto sobre venezolanos pasivos

Secuencia	Hablante	Texto
1	M	los pasivos también la tienen grande? venezolanos
2	Hb	generalmente los que son pasivos venezolanos siempre son blancones
3		y siempre suben fotos con su:: no sé cómo se llama esa huevada
4		suspensor o ( )
5	M	suspensor?
6	Hb	ajá son lampiños blancos

Ante mi pregunta sobre el tamaño del pene de los pasivos, en el extracto de la tabla 4, en 1, a partir de un comentario que realizó Hb, este interactuante formula desde 2 a 4 una respuesta no preferida (Koike & James, 2013, p. 140) en términos interaccionales, que resalta otras características que parecen más significativas. A partir del uso de verbos que

corresponden a procesos relacionales, como «son» (Halliday, 1994), y pronombres posesivos, como «su», Hb vincula a los pasivos venezolanos con el color de piel —como ser «blancones»— y características físicas particulares —como no tener vellos o ser «lampiños»—. Asimismo, en las líneas 3 y 4, se resalta que estos usan «su suspensor», una prenda erótica que permite mostrar notoriamente el trasero y esconder el pene.

Como se habrá podido notar, estas características que hipersexualizan a los venezolanos toman como referencia la categoría de género, en tanto que los pasivos son construidos como menos masculinos en comparación con los activos. Así, ser «blancón», «lampiño» y usar «suspensor» son características que indexan una feminidad erotizada, diferente a la del venezolano activo: «bronceado», «dotado» y «agarrado», diferenciación que resulta una clara manifestación de la generización de la raza, es decir, la atribución de roles de género diferenciados a sujetos racializados. Esta representación dialoga con el miedo a ser visto como «poco hombre», lo que históricamente ha impulsado a feminizar ciertos cuerpos para validar la masculinidad propia (Kimmel, 1997).

En el contexto local, el blanqueamiento —como una estrategia de feminización de algunos hombres— no es inusual. Por ejemplo, Brañez (2015), en su estudio sobre la construcción discursiva de la masculinidad en la página de Facebook Macho Peruano Que Se Respeta, halla que los usuarios se posicionan en oposición al *princeso*, un sujeto que aspira al blanqueamiento social. Este personaje es feminizado por su apropiación de elementos que indexan una clase social privilegiada, como la vestimenta. Hay que precisar que la feminidad que se le atribuye al *princeso* y al pasivo venezolano debe ser entendida como una aproximación a lo femenino, es decir, con una demasculinización, en lugar de como una feminización en términos absolutos. Tácticamente, se construye una identidad por *distinción* (Bucholtz & Hall, 2004a), marcando las diferencias —en este caso raciales— entre dos sujetos.

Aunque la hipersexualización del sujeto homosexual venezolano pueda interpretarse como positiva en términos de deseo —es decir, los venezolanos son más deseados en el mercado erótico de Grindr—, es cierto también que circulan otros discursos asociados a un proceso de *inferiorización*, es decir, una construcción del sujeto homosexual venezolano en términos excluyentes por su crítica situación económica. A continuación, presento los recuadros 5 y 6 para examinar con mayor detalle qué características

negativas se les atribuyen a los venezolanos y cómo son negociadas por estos usuarios, ya sea para rechazarlas o para aprovecharlas en el negocio del trabajo sexual como *scorts*.

Recuadro 5
San Martín de Porres 59

Sujeto deseante	Varón, maduro, delgado y talla promedio. I'm in my forties. I am tall and slim.
Sujeto deseado	No me van amanerados ni gorditos, ni venezolanos plásticos, frívolos, superficiales, huecos. I don't like fat and neither afeminatte people. Limpios cero promiscuos. Menores de 35
Meta	
Comentario	No pago por sexo, no desesperado.
Rol sexual	Activo
Tribu	Maduro

Recuadro 6
Villa El Salvador 3

Sujeto deseante	
Sujeto deseado	Solo peruanos. Gente con foto de rostro si te da vergüenza tu cara no es mi problema… gente varonil y divertida detesto los callados y aburridos… no venezolanos prostituyendose quieren plata? trabajen parasitos encima feos
Meta	
Comentario	Plus si eres colombiano. amo el morbo entre act.
Rol sexual	Activo
Tribu	Maduro

Los recuadros 5 y 6 evidencian estrategias discursivas que construyen al sujeto homosexual venezolano negativamente. Estos usuarios emplean adjetivos y sustantivos similares para aludir a los venezolanos. En el recuadro 5, el usuario caracteriza al sujeto deseado mediante ciertos rasgos que este no debería presentar a partir de constantes operadores de negación («no», «ni»).

Los rasgos más resaltantes corresponden a no «venezolanos plásticos, frívolos, superficiales, huecos». En esta frase, es importante observar que la identidad del sujeto homosexual venezolano se marca mediante adjetivos que corresponden con una estrategia de evaluación (Van Leeuwen, 1996). Por ejemplo, con «plástico», el usuario alude a una persona que luce ejercitada, aunque probablemente debido al consumo de alguna sustancia como anabólicos o esteroides. Y mediante los usos de «superficial» y «hueco», el usuario refiere negativamente a la mentalidad del sujeto venezolano, enfatizando su preocupación por cuestiones externas (probablemente corporales) y su carencia de conocimiento, respectivamente. En general, el uso de estos términos coincide en perfilar la identidad de los venezolanos como personas con cuerpos artificiales y que carecen de profundidad intelectual o de criterio.

Esta representación se relaciona con la asociación de los venezolanos a características físicas —como el cuerpo ejercitado— en el marco del proceso de hipersexualización. Sin embargo, en este caso, esas características son evaluadas negativamente. Así, antes que elogiarlos porque «suelen cuidar más su cuerpo» —como mencionaba Hc en el extracto 3—, aquí se resalta la artificialidad de su cuerpo y su vacío intelectual, en el marco de un proceso de inferiorización.

La representación anterior de los venezolanos, a su vez, se relaciona con la asociación constante de estos con la prostitución, es decir, el trabajo sexual visto desde una perspectiva peyorativa. Así, en el recuadro 6, el usuario selecciona el gerundio «prostituyéndose» en la frase nominal que es encabezada por el adverbio de negación «no». En este caso, debería interpretarse el gerundio como una frase adjetiva («no venezolanos que se prostituyen») en la que el verbo («prostituyen») corresponde a un proceso material (Halliday, 1994) que permite enfatizar la agencia del sujeto en el acto de trabajo sexual, esto último marcado por el pronombre reflexivo «se». Otro proceso material se evidencia con el uso del verbo «trabajen», que se formula como un acto de habla directivo, estrategia discursiva que enfatiza la necesidad de que el sujeto asuma la realización de la acción verbal. Esta orden, formulada por el sujeto deseante, sugiere que la prostitución no es un trabajo, sino una actividad de «parásitos», un sustantivo que también corresponde a la estrategia de evaluación (Van Leeuwen, 1996) y que alude a las personas que viven a costa de otras. Mediante esta evaluación ofensiva, se relaciona la carencia de autonomía económica con la falta de dignidad, al despojar de respeto humano a tales personas por ser unas aprovechadas.

Claramente, las dos descripciones anteriormente analizadas construyen al sujeto homosexual venezolano de manera negativa. Mediante el proceso de *inferiorización*, los venezolanos son elaborados como sujetos artificiales física y mentalmente, sujetos que no trabajan, sino que se prostituyen, es decir, comercian con su cuerpo supuestamente sobrevalorado. Aquí es importante notar que los verbos «quieren», «trabajen» y «prostituyen» permiten enfatizar el aspecto volitivo y la responsabilidad del sujeto homosexual venezolano, quien ansía dinero que no es producto del verdadero esfuerzo.

Ahora bien, esta asociación de la nacionalidad venezolana con la prostitución, aunque es generalizada, es cuestionada por algunos usuarios venezolanos, como se muestra en los recuadros 7 y 8.

Recuadro 7
Santiago de Surco 71

Sujeto deseante	Serio profesional extranjero venezolano
Sujeto deseado	Man solo manes serios
Meta	Amistad conocer y se verá
Comentario	El hecho de que sea venezolano no quiere decir que sea scort o chulo para eso trabajo
Rol sexual	Inter
Tribu	

Recuadro 8
San Martín de Porres 44

Sujeto deseante	🇻🇪 No soy scort.
Sujeto deseado	
Meta	Chelas (salidas a conversar).
Comentario	Un rol no define tu actuar ni tu pensar. Sin fotos no respondo. Qué ganas de enviar tu pack de nudes?
Rol sexual	
Tribu	

En el recuadro 7, el usuario se posiciona como alguien «serio», «profesional» y «extranjero», características que se disocian de los rasgos atribuidos en los recuadros 5 y 6. De hecho, en la descripción del recuadro 7 no se emplean términos que correspondan a encuentros sexuales de manera directa y condicionada al pago económico, sino que se resalta la funcionalización («profesional») y la evaluación positiva («serio») por parte del sujeto homosexual venezolano para diferenciarse del *scort* o «chulo», términos con que se denomina a los trabajadores sexuales en Grindr. Este usuario, sin embargo, mantiene la percepción negativa sobre el trabajo sexual y se deslinda de esta supuesta no-labor mencionando: «para eso trabajo». Igualmente, en el recuadro 8, aunque de manera más abierta, el usuario venezolano también niega ser *scort*. Además, coincide con el usuario del recuadro 7 en posicionarse de una manera «seria» al rechazar «nudes». Con ello, se cuestiona la asociación creciente entre nacionalidad venezolana y prostitución en la aplicación.

Reflexiones finales

En conclusión, el análisis anterior evidencia que las estrategias discursivas desplegadas por los usuarios peruanos de Grindr y por los participantes del grupo focal construyen la identidad del sujeto homosexual venezolano mediante la distinción (Bucholtz & Hall 2004a). Desde esta táctica, como mencionan Bucholtz y Hall (2004a, p. 497), los hablantes resaltan características ideológicamente asociadas con ciertas identidades para posicionar su propia identidad como si no compartieran estos rasgos. En el caso estudiado, el desarrollo descriptivo de los perfiles se destina principalmente al resaltado de ciertas características del sujeto homosexual venezolano, lo que permite construirlo de manera ambivalente: como un otro deseable y despreciable a la vez.

En el primer caso, el proceso de hipersexualización es una manera general de construir a los venezolanos en función de sus atributos físicos y rasgos fenotípicos. Así, el tamaño de pene, el color de piel, el cuerpo ejercitado, la barba o el vello corporal resaltan la exuberancia del cuerpo venezolano como objeto de placer. Esto también se puede notar en la representación generalizada de mujeres venezolanas en el Perú. Debido a su condición de migrantes y mujeres, estas se encuentran en una situación de doble vulnerabilidad, lo que las somete al acoso y la explotación sexual en el ámbito

laboral (Solórzano, 2019). Aunque no se hayan evidenciado relaciones de violencia directa como en el caso de las mujeres venezolanas, considero que esta construcción identitaria sobre el sujeto homosexual venezolano no es gratuita, sino que se encuentra relacionada con una representación más global sobre la hipersexualización del cuerpo caribeño.

Uno de los discursos culturales que más ha reproducido esta representación se encuentra en la producción cinematográfica. Como mencionan Carrasco (2011) y López (2013), el cine de rumberas y el cine español del siglo XX representaron al Caribe «hispánico» como un lugar exótico, homogéneo y sexualmente placentero. En filmes como *Siboney* (1938), *Sandra la mujer de fuego* (1954) y *Flores de otro mundo* (1999), las actrices —cubanas y dominicanas— adoptan papeles de prostitutas y bailarinas caribeñas cuya característica más resaltante es la libertad sexual asociada a la geografía caribeña, el clima y el color de piel. Carrasco propone el concepto de «porno tropical» para aludir al turismo sexual contemporáneo, promovido desde Europa y Estados Unidos, que construye representaciones sexualizadas sobre las regiones caribeñas y sus habitantes (2011, p. 239).

Estos rasgos exóticos se encuentran evocados en las representaciones sobre los venezolanos como sujetos que muestran un ideal de hombre latino. Considero que esta lectura se aproxima mejor a la percepción de los usuarios peruanos en la data sobre los cuerpos de estos sujetos extranjeros que solo la vinculación directa con la representación de los cuerpos afrodescendientes. Como ha advertido Viveros (2002), la exaltación erótica de los afrodescendientes como «dionisios negros» no deja de estar enmarcada en una lógica de subordinación. Existen símbolos —como la danza o la música— que son asociados directamente a los afrodescendientes como parte integral de su despliegue cultural y que reducen su desarrollo social a lo primitivo o subdesarrollado (Viveros, 2002, p. 64).

Abonando a esta representación generalizada de subordinación, Jiménez encuentra que existe poco prestigio social percibido por los hablantes afroperuanos de la variedad castellana de El Guayabo en Chincha (2019, pp. 128-129), quienes se avergüenzan de comunicarse en contextos formales mediante esta variedad lingüística. Esta poca valoración de un rasgo simbólico, como es el habla, contribuye a mantener una representación profundamente desigual.

Considero que los usuarios peruanos de este estudio no refieren directamente a dicha representación sobre los afrodescendientes. Más bien,

como proponen Borba y Milani (2019), estos discursos culturales de larga data, que tienen origen en el colonialismo, parecen haberse readaptado en vínculos indexicales entre ciertos elementos —como el color de piel o el cuerpo ejercitado— y ciertos significados localmente inteligibles —como la deseabilidad homoerótica en la data estudiada—.

En el segundo caso, el proceso de inferiorización es una manera general de representar a los venezolanos en términos excluyentes en función de su nacionalidad y su situación crítica. Así, la asociación de aquellos con la artificialidad física y el vacío intelectual permite construir su identidad como sujetos inferiores y no deseables. Aquí es importante notar que el proceso de inferiorización dialoga con el de hipersexualización en tanto se alude a las características físicas del sujeto homosexual venezolano, pero con una connotación negativa, aunque no se niegue su exuberancia corporal. Este proceso de inferiorización se encuentra enmarcado en la situación crítica que estos migrantes afrontan en el Perú, por lo que se toma la nacionalidad como referencia.

Antes que etiquetar este tipo de discriminación solamente como xenofobia, propongo una aproximación a este fenómeno desde la aporofobia, es decir, el rechazo al pobre. Siguiendo a Cortina (2017), considero que la discriminación de la inmigración venezolana en el Perú se debe principalmente al rechazo de su crítica condición económica. Antes que ser considerados extranjeros e inversores en el turismo de nuestro país, son vistos como inmigrantes que huyen de sus territorios por buscar un futuro en el nuestro. El término «parásito», su asociación negativa con la prostitución como *scorts* o las órdenes para que «trabajen» son manifestaciones del rechazo hacia los venezolanos principalmente por ser una población sin dinero, cuya estadía genera pérdida del patrimonio y desorden social, como sugiere Cuevas-Calderón (2018).

Estos procesos claramente permiten la construcción de una masculinidad marginada en términos de clase social. Como señala Connell (2003, pp. 122-123), la configuración de las masculinidades puede vincularse con otras estructuras sociales, que afianzan la autorización de ciertos hombres en las relaciones de género. Desde esta premisa, el rechazo a los venezolanos por sus carencias económicas genera que también se los excluya, en las relaciones de género, como modelos no anhelados de masculinidad. Además, la dualidad en la atribución de rasgos racializados a ciertos roles sexuales evidencia una reproducción tradicional de lo masculino asociado

a la fuerza y lo femenino a la delicadeza, de acuerdo con el discurso de los usuarios peruanos que construyen las identidades de sus pares venezolanos idealizados.

Ahora bien, el rechazo y, al mismo tiempo, el deseo sexual de los usuarios peruanos hacia los venezolanos en las interacciones estudiadas parece mostrar una paradoja. Esta aparente contradicción en las relaciones migratorias es revisada por Ahmed (2000), quien propone el concepto de «fetichismo del extraño» con la finalidad de señalar una reactualización de las fronteras que permiten marcar a ciertos sujetos como extraños. Estas fronteras «funcionan para establecer y definir los límites de quiénes "nosotros" se encuentran en su propia proximidad» (Ahmed, 2000, p. 3). En este sentido, la recepción celebratoria del extraño resulta instrumental, ya que se aceptan convenientemente ciertas cualidades y no se discuten, por ejemplo, las razones económicas, políticas y sociales que están detrás de los sujetos entendidos como extraños.

Considerando esa idea, podríamos entender que los sujetos venezolanos en la aplicación son «consumidos» principalmente por su valor estético, que los convierte en «figuras» desprendidas de las «relaciones sociales y materiales que sobredeterminan su existencia» (Ahmed, 2000, p. 5). En tanto dotados, velludos o ejercitados, los usuarios venezolanos son exotizados por esas cualidades en una exaltación que muestra sus límites cuando se recuerda su crítica situación socioeconómica. Esta representación ambivalente no permite verlos más allá de sus atributos físicos o supuestos servicios sexuales en el discurso estudiado de los usuarios peruanos en Grindr.

ANEXO

Anexo 1
Símbolos de transcripción

Símbolo	Explicación
(2.0)	Un número entre paréntesis indica los segundos que dura una pausa.
(.)	Un punto entre paréntesis indica que la pausa es menor a 0.2 segundos.
.h	La letra «h» después de un punto indica una aspiración audible en el habla.
( )	Los paréntesis vacíos indican palabras o enunciados ininteligibles para el transcriptor o transcriptora.
(así)	Una palabra entre paréntesis indica la mejor hipótesis del transcriptor respecto a un enunciado escuchado con poca claridad.
(( ))	Una descripción entre doble paréntesis indica una acción no verbal como: ((estrechar la mano)).
[	Indica el inicio de una superposición en el habla, que se marca en los enunciados de dos o más interactuantes.
=	Indica que los enunciados son contiguos; esto se denomina abrochamiento.
ya	El subrayado indica énfasis entonacional de una sílaba o palabra por encima de su acento.
°ya°	Los signos de grado indican reducción del volumen respecto al habla contigua.
ya?	El signo de interrogación indica entonación ascendente.
ya.	El punto indica entonación descendente.
↑ ↓	Una flecha hacia arriba o abajo indica tono agudo o grave, respectivamente.
ya:	Los dos puntos indican alargamiento del sonido.
ya-	Los guiones medios indican cortes abruptos en el habla.
>ya<	Los signos «mayor» y «menor» dispuestos de esta manera indican que la palabra se enunció en forma notoriamente más rápida que el habla contigua.
<ya>	Los signos «mayor» y «menor» dispuestos de esta manera indican que la palabra se enunció en forma notoriamente más lenta que el habla contigua.

Referencias

Ahmed, Sara (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. Londres: Routledge.

Armas, Miyela (2014). «Dinero rosa: el consumidor gay masculino de nivel socioeconómico medio alto en Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barrett, Rusty (2002). Is queer theory important for sociolinguistic theory? En Kathryn Campbell-Kibler, Robert J. Podesva, Sarah J. Roberts & Andrey Wong (Eds.), *Language and sexuality: Contesting meaning in theory and practice* (pp. 25-43). Stanford: CSLI Press.

Bersani, Leo (1995). *Homos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Blouin, Cecile (2019). *Estudio sobre el perfil socioeconómico de la población venezolana y sus comunidades de acogida: una mirada hacia la inclusión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Democracia y Derechos Humanos.

Bogetić, Ksenija (2013). Normal straight gays: Lexical collocations and ideologies of masculinity in personal ads of Serbian gay teenagers. *Gender & Language*, *7*(3), 333-367.

Borba, Rodrigo (2016). Receita para se tornar um «transexual verdadeiro»: discurso, interaçao e (des)identificaçao no processo transexualizador. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, *55*, 33-75.

Borba, Rodrigo (2017). Ex-centric textualities and rehearsed narratives at a gender identity clinic in Brazil: Challenging discursive colonization. *Journal of Sociolinguistics*, *21*(3), 320-347.

Borba, Rodrigo & Tommaso Milani (2019). Colonial intertexts: Discourses, bodies and stranger fetishism in the Brazilian media. *Discourse, Context & Media*, *30*, 1-11.

Brañez, Roberto (2015). «Macho peruano que se respeta: un estudio sobre la representación discursiva de la peruanidad masculina en el espacio virtual» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bucholtz, Mary & Kira Hall (2004a). Theorizing identity in language and sexuality research. *Language in Society*, *33*, 469-515.

Bucholtz, Mary & Kira Hall (2004b). Language and identity. En Alessandro Duranti (Ed.), *A companion to linguistic anthropology* (pp. 369-394). Malden, MA: Blackwell.

Bucholtz, Mary & Kira Hall (2005). Identity and interaction: A sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies*, *7*(4), 585-614.

Bucholtz, Mary & Kira Hall (2016). Embodied sociolinguistics. En Nikolas Coupland (Ed.), *Sociolinguistics: Theoretical debates* (pp. 173-197). Cambridge: Cambridge University Press.

Carrasco, Cristina (2011). Agua con sal: otredad y exotismo caribeño en el cine español contemporáneo. *Romances Notes*, *51*(2), 237-246.

Castells, Manuel (1996). *The rise of the network society*. Oxford: Blackwells.

Compañía Peruana de Estudios de Mercados y Opinión Pública (2018). Estadística poblacional. *Market Report*, (7), 1-13.

Connell, Raewyn (2003). *Masculinidades*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.

Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.

Cuevas-Calderón, Elder (2018). Reconfiguración social: entre la migración y la percepción de inseguridad en Lima, Perú. *Urvio. Revista Latinoamericana de Estudios de* Seguridad, (23), 73-90.

El Peruano (7 de junio de 2017). Perú exigirá pasaporte y visa a los venezolanos. *El Peruano*. https://elperuano.pe/noticia-peru-exigira-pasaporte-y-visa-a-venezolanos-80277.aspx. Fecha de consulta: 20 de agosto de 2019.

Freier, Feline (28 de agosto de 2019). Los costos de una política migratoria populista. *El Comercio*. https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/gobierno-peruano-venezuela-costos-politica-migratoria-populista-feline-freier-noticia-ecpm-669846-noticia/. Fecha de consulta: 20 de agosto de 2019.

Friend, Juliana (2020). Sutura 2.0: Queer biocommunicability and digitalself-making in senegalese eHealth activism. *Journal of Language and Sexuality*, *9*(1), 14-47.

Fuller, Norma (2012). Repensando el machismo latinoamericano. *Masculinities and Social Change*, *1*(2), 114-133.

Ginocchio, María Isabel (2006). Palabras fuera del clóset. En Marco Martos, Aída Mendoza & Ismael Pinto (Eds.), *Actas del Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía Miguel Ángel Ugarte Chamorro* (pp. 397-421). Lima: Academia Peruana de la Lengua.

Gómez, Iván (2019). Grindr y la masculinidad hegemónica: aproximación comparativa al rechazo de la feminidad. *Estudios Sociológicos*, *37*(109), 39-68.

Halberstam, Jack (2008). The anti-social turn in queer studies. *Graduate Journal of Social Science*, *5*(2), 140-156.

Hale, Kori (26 de marzo de 2020). Grindr's chinese owner sells gay dating app over U. S. privacy concerns for $ 600 million. *Forbes*. https://www.forbes.com/sites/korihale/2020/03/26/grindrs-chinese-owner-sells-gay-dating-app-over-us-privacy-concerns-for-600-million/#72ee97ba551c. Fecha de consulta: 20 de julio de 2020.

Hall, Kira (2013). «It's a hijra!» Queer linguistics revisited. *Discourse and Society*, *24*, 634-642.

Halliday, Michael (1994). *An introduction to functional grammar*. Londres: Edward Arnold.

Haynes, Nell & Baird Campbell (2020). Introduction. Constructing the digital self in the Global South. *Journal of Language and Sexuality*, *9*(1), 1-13.

Jiménez, Pamela (2019). «Si hablamos el idioma castellano, debemos hablarlo bien: actitudes lingüísticas en comunidades afroperuanas de Chincha» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kimmel, Michael (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.), *Masculinidades, poder y crisis* (pp. 49-62). Santiago de Chile: Isis Internacional y Flacso-Chile.

Koike, Dale & Memoria James (2013). Análisis de la conversación. En Susana de los Heros & Mercedes Niño-Murcia (Eds.), *Fundamentos y modelos del estudio pragmático y sociopragmático del español* (pp. 117-140). Washington D. C.: Georgetown University Press.

Livia, Anna & Kira Hall (Eds.) (1997). *Queerly phrased: Language, gender, and sexuality*. Nueva York: Oxford University Press.

López, Carlos (2013). Exotización o neo-exotismo en el gran Caribe hispánico: indicios de un proceso hegemónico cultural desde el cine de ficción contemporáneo. *Cinémas d'Amérique Latine*, *21*, 150-161.

López, Renato (2020). «La construcción discursiva de la identidad homosexual en la aplicación móvil Grindr en Lima» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Milani, Tommaso (2013). Are «queers» really «queer»? Language, identity and same-sex desire in a South African online community. *Discourse and Society*,

24(5), 615-633.

Mowlabocus, Shariff (2016). *Gaydar culture: Gay men, technology and embodiment in the digital age*. Nueva York: Routledge.

Myles, David (2020). Les rencontres amoureuses et sexuelles au temps des algorithmes: une analyse comparative de Grindr et Tinder. En C. Piazzesi, M. Blais, J. Lavigne, & C. Lavoie Mongrain (Eds.), *Intimités et sexualités contemporaines: changements sociaux, transformations des pratiques et des représentations* (pp. 1-11). Quebec: Presses de l'Université de Montréal.

Palmer, Frank (2001). *Mood and modality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (s. f.). R4V. Plataforma de coordinación para refugiados y migrantes de Venezuela. R4V. https://r4v.info/es/situations/platform. Fecha de consulta: 20 de setiembre de 2020.

Reynolds, Chelsea (2015). «I am super straight and I prefer you be too»: Constructions of heterosexual masculinity in online personal ads for «straight» men seeking sex with men. *Journal of Communication Inquiry*, *39*(3), 213-231.

Shalom, Celia. (1997). That great supermarket of desire: Attributes of the desired other in personal advertisements. En Keith Harvey & Cecilia Shalom (Eds.), *Language and desire: Encoding sex, romance and intimacy* (pp. 186-203). Londres: Routledge.

Shield, Andrew (2018). Grindr culture: Intersectional and socio-sexual. *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, *18*(1), 149-161.

Solórzano, Ximena (2019). Las más vulnerables entre los desiguales. *Revista Ideele*, (287). https://revistaideele.com/ideele/content/las-m%C3%A1s-vulnerables-entre-los-desiguales. Fecha de consulta: 20 de julio de 2019.

Van Leeuwen, Teo (1996). The representation of social actors. En Carmen Caldas-Coulthard & Malcolm Coulthard (Eds.), *Texts and practices: Readings in critical discourse analysis* (pp. 32-70). Routledge: Londres.

Viveros, Mara (2002). Dionysian blacks: Sexuality, body, and racial order in Colombia. *Latin American Perspectives*, *29*(2), 60-77. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0094582X0202900204#articleCitationDownloadContainer. Fecha de consulta: 20 de setiembre de 2020.

Viveros, Mara (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad

en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, *1*, 63-81. http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlef1_4.pdf. Fecha de consulta: 20 de setiembre de 2020.

Resignificación de la masculinidad en el cuerpo de personas transmasculinas en laciudad de Lima

Adriana Gallegos Dextre
Pontificia Universidad Católica del Perú

El lugar donde todo nos ocurre indudablemente es el cuerpo. Aunque puede resultar obvio, se pierde conciencia de esto con facilidad. Lejos de la dicotomía mente- cuerpo, somos un continuo de experiencia interna y externa al existir en interrelación conlxs otrxs. Que el género sea social y culturalmente construido, no significa que esté desligado de su plano material o sea lejano de los procesos anatómicos. Si bien podemosentender que el género no tiene origen en la genitalidad o cuerpo sexuado, la anatomía decada ser humano influye en su experiencia corporal y por ende en la construcción de su identidad de género. Las personas transmasculinas como la mayoría de personas trans irán construyendo significados diferentes a los dictados por el sistema cisheteronormativo, lo que justamente rompe con los patrones de feminidad que se asignan a sus cuerpos.

El objetivo del presente artículo es presentar algunas reflexiones en torno a los significados asignados al cuerpo y las resignificaciones en el proceso de transición y construcción de identidad de género en un grupo de personas transmasculinas[60]. A travésde una metodología cualitativa con el

[60] Este artículo se basa en una parte de la investigación de tesis «"Transcorporalidades": experiencias corporales e identitarias de un grupo de personas transmasculinas en la ciudad de Lima», que realicé para obtener el grado de magistra en Estudios de Género por la PUCP en el año 2019. Las personas transmasculinas son aquellas que fueron asignadas como femeninas al nacer pero se identifican con una identidad de género dentro del espectro de las masculinidades.

uso de entrevistas y mapas corporales, podremos ver hallazgos importantes en torno a la experiencia corporal de la masculinidad en este grupo, los procesos subjetivos de la piel en la que cada participante vivió y vive su transición de género, así como el impacto particular que han tenido las tecnologías médicas y quirúrgicas en la construcción de su identidad de género.

El cuerpo de las personas transmasculinas es socialmente etiquetado al nacer (dentro de un sistema cisheterocentrista) como un «cuerpo de mujer», lo que hace que lavivencia de su masculinidad sea particular y diversa, en tanto es una masculinidad desde un anclaje biológico distinto al de un hombre cisgénero. Un lado de esa complejidad estáen la resignificación de muchas partes y procesos fisiológicos del cuerpo. La experienciacorporal de cada unx finalmente será la que contribuya en esta resignificación y en la construcción de su identidad de género. Como menciona De Souza (2020), la transición es muchas veces pensada desde un «punto de partida» en el que la persona trans se empezará a «dar cuenta» de que su sentir e identidad no coinciden con su experiencia corporal y con los significados que tiene hasta ese momento su cuerpo. Para la autora, llega a ser problemática la noción de transición en estos términos, ya que continúa en la dicotomía masculino-femenino, hombre-mujer, que finalmente es reproducida por el sistema cisheteronormativo. La transición, es decir el tránsito del lugar femenino asignado, al lugar masculino con el que se identifican las personas trans-masculinas, en este caso tiene un papel fundamental en la construcción de su masculinidad o de su transmasculinidad, ya que no todxs elegirán las mismas tecnologíasni le darán el mismo valor a cada una de las partes de su cuerpo, así como a los cambios de apariencia o modificaciones corporales.

Conocer sobre la experiencia corporal de este grupo de personas permite dejar en evidencia que la masculinidad tan solo le pertenece al cuerpo que la habita. Más allá de ser un cuerpo asignado femenino o masculino, la lectura de la masculinidad dependerá de los parámetros que en su contexto y tiempo se definen comomasculinos. En este caso, deslocalizar el estudio de la masculinidad del cuerpo de los hombres cisgénero permite comprender la diversidad de las expresiones de la masculinidad en cuerpos que menstrúan, tienen mamas y posibilidad de embarazarse, no tienen pene, o tienen uno construido quirúrgicamente, en los que se ha realizado una mastectomía, están en una terapia de reemplazo hormonal, etc.

En cuanto al método utilizado, como se dijo, se eligió un enfoque cualitativo, lo quefavoreció el análisis debido a la naturaleza subjetiva del objeto de estudio, que es la experiencia corporal e identitaria. Se tuvo como marco teórico los estudios de género, enparticular la teoría *queer* y se apostó por un diseño fenomenológico, ya que, sin pretendernecesariamente una aproximación psicológica clínica de los relatos y dibujos que se elaboraron durante la investigación, se buscó explorar la subjetividad de la experiencia social-psíquica vivida por las personas participantes con los matices de sus contextos. Como menciona Fuster, este enfoque permite describir «el modo de percibir la vida a través de experiencias, los significados que las rodean y son definidas en la vida psíquicadel individuo» (2019, p. 205).

En esta línea, se realizaron entrevistas a profundidad y mapas corporales depersonas transmasculinas. Los resultados producto de estas herramientas fueron interesantes, ya que además de la información recabada en los testimonios —a través de entrevistas— se pudo ahondar a través de los dibujos y *collages* de los mapas corporales, que consistieron en que cada participante trazara su silueta y utilizara diferentes materiales (colores, imágenes, pinturas, telas, texturas, etc.) para crear una narrativa de sus vivencias localizadas en diversas partes de su cuerpo. Es importante aclarar que esta técnica no se plantea como proyectiva, sino que pone el énfasis en la propia lectura e interpretación que la persona participante hace de su mapa corporal. Esto permitió una aproximación diferente a la subjetividad de ellas a través de la exteriorización de sentires, placeres y dolores, conformidades y disconformidades con su cuerpo.

Las personas participantes de la investigación fueron seis personas transmasculinas, entre 22 y 44 años de edad. Todxs cuentan con educación básica completa y cinco de ellxs tienen estudios superiores. La recolección de datos se realizó a través de tres instrumentos: una ficha de datos sociodemográficos, una entrevista a profundidad y una sesión de mapas corporales. La sesión de mapas corporales consistió en la construcción de un espacio grupal en el que las personas participantes realizaron sus mapas corporales y compartieron la explicación-interpretación de sus trabajos con la investigadora y el resto de participantes. Respecto a las consideraciones éticas, se les solicitó firmar un consentimiento informado que fue leído y explicado por la investigadora.

Un dato sobre las personas participantes que vale la pena destacar es la transición de género en ellxs. En el momento de la investigación, cinco de lxs seis participantes habían iniciado su terapia de reemplazo hormonal

(TRH[61]) y solo uno de ellxs había modificado su cuerpo a través de intervenciones quirúrgicas.

Otro aspecto a resaltar es que, al preguntarles sobre su identidad de género y orientación sexual, las categorías usadas para definirse fueron bastante diversas. Sobre la identidad de género, solo un participante se identificó como «hombre trans», otro como «chico trans» y el resto como «transmasculino». Por esto se consideró pertinente hablar de «personas transmasculinas», con el fin de abarcar un espectro, donde «hombre trans» sería una de las categorías más pegada a la norma hegemónica en la comprensión de las personas participantes. Algo que también es importante es que todos habían tenido algúncontacto con el activismo trans, y se constató que esto en algunos casos favoreció la reflexión sobre su cuerpo e identidad.

Veremos que la construcción de la masculinidad para muchas personas transmasculinas significa poder ser reconocidas como masculinas en su día a día, y esto por lo general se logra en tanto están más cerca del ideal hegemónico de masculinidad. Sin embargo, ello suele ser problemático para el reconocimiento o inteligibilidad de otras masculinidades diversas o no tradicionales dentro de la población transmasculina (Halberstam, 2008). En esta, hay transmasculinidades consideradas «más válidas que otras», generalmente al diferenciar las que pueden y desean acceder a una transición desdemodificaciones quirúrgicas o TRH de las que preforman la masculinidad sin estastecnologías.

1. Tránsitos corporales

En la medida en que el cuerpo es un organismo que responde a un orden dinámico, el cambio en él es constante e inevitable. La experiencia corporal se construye desde la vivencia de cada cambio en el desarrollo, cada discurso incorporado, cada eventosignificativo que impacte en la relación con nuestro cuerpo y en la forma de entenderlo.

[61] La TRH consiste en el consumo de hormonas con el objetivo de modificar las características sexuales secundarias de una persona hacia la «masculinización» o «feminización», dependiendo del caso. Esta terapia suele estar guiada por un endocrinólogo, pero también es común la automedicación en la población de personas trans. En el caso de las personas transmasculinas, la TRH implica el uso de testosterona para lograr una «masculinización» de sus características corporales.

Las nociones de cuerpo, género y sexualidad ya están significadas por la cultura. Así, al pensar en un cuerpo es casi imposible no asignarle un género o un sexo a nuestra representación. Esta realidad también preexistente en las personas participantes en la investigación se debe tener en cuenta al momento de pensar en las estrategias de resignificación de sus cuerpos. La construcción de sentido y la sensación de adecuación con el propio cuerpo se consigue desde la resignificación corporal en los procesos de transición.

Hausman (1992) menciona que las diferencias entre pene y vagina no responden únicamente a un orden ideológico, ya que al intentar entender el significado del sexo existen significantes fisiológicos con funciones palpables, distantes a las funciones simbólicas. Se debe entender el cuerpo como un sistema que es producido y está en constante producción de significados sociales (Butler, 2002[1993]). Grosz (1994) propone la metáfora de la cinta de Moebius[62] para explicar la complejidad de la relación entre mente y cuerpo. Esta es una cinta plana, girada y luego unida en sus extremos, que forma una superficie de una sola cara, un circuito infinito, con un solo borde, sin división entre la cara aparentemente externa y la aparentemente interna. En esta metáfora, el cuerpo se ubica en la cara interna de la cinta, mientras que la experiencia y la cultura, se encuentran en la cara externa (Fausto-Sterling, 2006).

En los casos explorados en el estudio, la construcción de la masculinidad en el cuerpo asignado femenino involucra un conjunto de procesos internos (corporales) y externos (sociales) que lejos de ser dicotómicos se construyen en constante interrelación.En la resignificación del cuerpo esto es importante, ya que es necesaria la ruptura del binario sexo-género para la reconfiguración de las nociones sobre el cuerpo, sus significados y sensaciones en la construcción de la identidad.

Como veremos, los tránsitos son diversos, dependiendo de la subjetividad e idiosincrasia de cada participante. Del mismo modo, encontramos que el entorno social, el acceso a la información, el soporte social y emocional y los recursos económicos también marcarán la particularidad de cada experiencia. Como parte de estos procesos, la categorización de la propia identidad de las personas participantes va mutando según la incorporación de diferentes discursos, desde normalizadores hasta reivindicativos, que, como menciona De Lauretis (2000), se configuran en tecnologías de género disponibles para la construcción de la identidad.

[62] Representación gráfica de la cinta de Moebius: (Platero, 2014, p. 25).

Se puede ver en los testimonios cómo el imaginario cisheteronormativo implanta representaciones particulares para el cuerpo asignado femenino, que sobre todo en la pubertad tendrán una función normalizadora, es decir, se impondrá un único modo válidode ser y entender el cuerpo. Para las personas participantes, este proceso se reporta comomuy doloroso, sobre todo al no poder evitar con ello la sensación de inadecuación con sus cuerpos, o algunas partes específicas de él, que conllevan un significado femenino disonante con su identidad.

Existen ciertas expectativas para los cuerpos, así como modelos rígidos de lo que significa ser «hombre» o «mujer», con las que las personas participantes lidian a lo largo de su desarrollo. Sin embargo, pensar en la construcción de la transmasculinidad en estegrupo implica pensar también en las experiencias corporales de resignificación a través de otras tecnologías, que, como indica Haraway (1984), son capaces de transformar el sexo y el género. En este sentido, se encontró que el ejercicio de algunas prácticas de modificación corporal consideradas «subversivas» funcionan también como tecnologías de género, en tanto son productoras de significado e identidad.

2. Cambios corporales en el desarrollo

Los cambios corporales en el desarrollo son parte del proceso que mantiene en modificación constante nuestra anatomía. La experiencia corporal de las personas participantes se ve impactada por las tensiones entre el significado adjudicado a su cuerpo asignado femenino y la construcción de su masculinidad.

A lo largo del desarrollo, en especial los cambios corporales de la pubertad y la adolescencia pueden generar un sentimiento de inadecuación entre el sexo asignado y la construcción de la identidad de género. Encontramos que esta inadecuación en laspersonas participantes no solo es a nivel del orden social de género, sino también a nivelcorporal, ya que el crecimiento del tamaño del pecho, la menstruación, el cambio de formadel cuerpo (las curvas) y en general el tránsito de «niña a mujer», simbolizado en nuestracultura como uno de los momentos significativos en la sexualidad de las «mujeres», seránlos procesos que transformen la relación y los significados que ellas tengan con su cuerpo(Ortiz, 2014).

En la construcción de la identidad de género transmasculina los cambios corporales en estas etapas adquieren especial importancia al ser

procesos de significación y resignificación en los que la norma tradicional de género se subvierte. Si bien el cuerpo humano se modifica constantemente, es en la pubertad cuando estos cambios corporales se llenan sobre todo de significados generizados. Es decir, los que ocurren en la forma del cuerpo se empiezan a consolidar en la mirada externa (e interna) como femeninos o masculinos. El ensanchamiento de caderas o crecimiento del pecho, por ejemplo, en una persona que se identifica predominantemente con lo masculino tendrá un impacto particular. La experiencia corporal en esta etapa se caracteriza por la tensión entre los significados asignados al cuerpo sexuado y la construcción de la masculinidad. Si bien el sentimiento de inadecuación puede surgir desde la primera infancia, en la pubertad el correlato corporal complejiza el proceso de identificación con lo masculino. De acuerdo con Kimmel (1997), huir de lo femenino es una de las características en la construcción de la masculinidad. Es así que el desarrollo de determinadas partes del cuerpo es considerado conflictivo en mayor o en menor grado, dependiendo de la carga simbólica de feminidad que se involucre. Uno de los primeros cambios es el crecimiento de los senos.

> No me miraba cuando me bañaba, hasta que un momento fue algo loco porque me estaba secando y me di cuenta que mi cuerpo había cambiado un montón, no había sido consciente de eso […] me cubría e iba a mi cuarto y me secaba, nunca me miraba, miraba siempre la televisión. Entonces llegó un momento en que me había desarrollado el tema del pecho y todo lo demás […]. Lo había negado por completo, fue horrible. Lo sentí que fue un día que me había caído la maldición encima, porque no me había dado cuenta antes porque estaba en la televisión. Mi mamá me dijo que ya tenía que usar formadores, y era terrible. Me acuerdo que me quería cortar, pero no lo hice porque no tenía nada para cortarme. Tenía trece y me sentí muy mal (Mauro, 35 años)[63].

El malestar con los senos es el que se ha señalado como el de mayor intensidad. El significado asignado al pecho femenino tiene una de las cargas simbólicas más potentes en la construcción de la feminidad. Para Tejerina (1997, en Alcocer, 2013, p. 12), la simbología de los senos recae en tres aspectos: el significado intrínseco de la condición de mujer, la asociación a la belleza femenina y la manifestación íntima de un contenido erótico, es decir, el símbolo sexual de la feminidad por excelencia. A esto se

[63] Se han usado pseudónimos para mencionar a lxs participantes en este estudio.

puede agregar que su funcionalidad está asociada con la capacidad nutricia en la maternidad. Laresponsabilidad de cuidar y alimentar con el cuerpo (el pecho) a lxs hijxs recae también en la concepción de las funciones biológicas de los cuerpos asignados femeninos. El famoso y falso «instinto materno» asigna de modo indisociable un rol de reproducción y cuidado al cuerpo de la mujer y, como menciona Thomas, «vino a completar el cuadro de una maternidad-destino-fatalidad que se encontraba reforzada por múltiples imágenes culturales tales como la de María, virgen y madre» (1996, p. 452).

Mauro no necesita conocer a detalle cada significado asignado a su pecho. Estas nociones y asociaciones simbólicas son parte del discurso cisheteronormativo, que atraviesa la cultura y todas las estructuras sociales, desde donde se entiende sin cuestionamientos la biología como destino. La necesidad de no mirar su cuerpo en la ducha anticipa un cambio inminente de las formas de su pecho y el resto de su cuerpo. Estos cambios recordaban la imposición de una identidad femenina con la que Mauro nunca se sintió representado. La angustia respecto a esta parte del cuerpo estuvo presente en todos los relatos, con niveles de intensidad bastante variados. En el caso de Mauro. la sensación de inadecuación que lo embarga incluso le hace pensar en autolesionarse.

Las TRH y las cirugías no son las únicas prácticas corporales que las personas participantes buscan en la construcción de su transmasculinidad. La acción de vendarse los senos o utilizar un *binder* (Simpson & Goldberg, 2006) es una de las más recurrentes en los inicios de la transición. El *binder* es una prenda que se usa para aplanar el pecho y camuflar las formas redondeadas de los senos. Si bien esta es una práctica de masculinización con mayor accesibilidad, suele tener efectos perjudiciales si es que no se utiliza los materiales adecuados (uso de vendas que laceran la piel, como cinta adhesiva o de embalaje) o si su uso se prolonga lo suficiente como para causar daño a la piel o incluso malestar en los senos. De acuerdo a los testimonios, algunas personas transmasculinas suelen usar el *binder* o vendarse la mayor parte del tiempo, otras lo suelen hacer en ocasiones particulares en las que se sienten más seguros con el pecho plano.

> Si, por ejemplo, ese día amanecí con el busto inflamado porque tengo período, […] entonces tengo que ponerme el binder o ponerme una faja, o ponerme una venda, y este… Hay momentos en los que no lo uso. […] Pero hay días en los que sí lo uso, y ese día es como que fue un mal día conmigo y con mi cuerpo, fue un mal día, entonces

> me lo puse. Y este… ponérmelo, ver que no se note […]. Entonces es agotador, no solamente emocionalmente, sino físicamente […]. En ese momento pienso en cancelar todo, no salir de mi casa, quedarme encerrado. Pienso en «qué horrible se ve», pienso en «qué mal se ve esto», pienso en que «no voy a pasar», pienso en que me puede pasar algo si no paso (Julián, 25 años).

A lo largo del desarrollo el uso del «formador» y luego del sostén es también partede las estrategias disciplinarias, que buscan regular directamente el cuerpo de todos los sujetos de sexo asignado femenino. En la transmasculinidad, las vendas, las fajas, los polos ceñidos al cuerpo y otras prendas que cumplan la función de regular la forma del pecho son también utilizadas como *binders*. Si bien estas prendas contribuyen en muchoscasos a resignificar la apariencia, también forman parte del discurso normativo del género, en el que es ininteligible la identidad masculina con un correlato corporal de estetipo.

Julián hace referencia a la menstruación como una condición biológica que agravala sensación de malestar respecto a los senos, no solo al estar más presente en la corporalidad, desde la inflamación de su cuerpo, sino además por lo agotador que considera el acto de vendarse, usar el *binder* o una faja. Todos estos elementos se convierten en dadores de significado para esa parte de su cuerpo. Julián termina dependiendo de ellos y de su uso correcto para poder «pasar» desapercibido, o «pasar» como masculino ante la mirada externa, y tratar de evitar que se le violente al asignarle una identidad que no le representa (Girschick, 2008; Guzmán & Platero, 2012).

Del mismo modo, Juan comenta su experiencia con la menstruación como materialización de la feminidad y relaciona directamente el malestar físico de la menstruación con la incomodidad que podría sentir en algún momento respecto a sus genitales.

> Estás *happy* con la vagina hasta que comienzas a tener la regla, o sea, ¿no? Da como que «ugg…», o cuando te viene, te viene así desastroso, que ¡pucha!, no te puedes ni mover, y unos cólicos y que te dicen «esta es tu existencia», pues ¿no? Una cosa así, todo ese dolor que uno siente cuando te viene la menstruación. Bueno, en el caso mío… No sé, en otros dicen que no sienten nada. Entonces, como que eso te hace acordar que naciste mujer, pues ¿no? Una cosa así. Pero mientras tanto no, o sea, ahora soy feliz (Juan, 44 años).

Juan hace referencia a la incomodidad con la menstruación, diferenciándola de la conformidad con su vagina. El contenido simbólico de la menstruación representa un indicador de fertilidad, ligado casi indivisiblemente al mandato femenino de maternidad.La menstruación para Juan cumple la función de hacerle recordar que, para el mundo endonde vive, los sujetos que menstrúan corresponden a un solo tipo de existencia: la femenina. La amenorrea como producto de la TRH elimina este «recordatorio» y le devuelve la conformidad con el significado que le da a su cuerpo.

Alcocer menciona que «el cuerpo solo existe en la conciencia del sujeto en los momentos en que deja de cumplir con sus funciones habituales, cuando se rompe el silencio de los órganos» (2013, p. 69). El dolor del útero rompe la tranquilidad del cuerpo,la detiene para hacerse sentir como órgano interno. Este sufrimiento en la menstruación es bastante mencionado como experiencia corporal de las personas participantes y ha sido representado sobre todo en los mapas corporales, como vemos a continuación en la figura 1, el caso de Tadeo (21 años), que ha colocado la frase «No funciones por favor» en un útero rojo sangrante.

Figura 1
Mapa corporal de Tadeo (Completo)

Mapa corporal de Tadeo (Detalle)

Nota: las frases escritas en el mapa corporal dicen: «No funciones por favor», «Amor», «¡Sigo luchandopara no rendirme nunca!»[64].

Las representaciones de la vulva, la vagina y el útero en los dibujos son generalmente de color rojo y con apariencia sangrante. Sin embargo, la mitad de las personas participantes colocó la forma de un corazón en la zona genital de sus mapas corporales a modo de indicar las emociones positivas (o *happy*, como menciona Juan) respecto a esa parte de su cuerpo. Al indagar sobre sus prácticas sexuales y específicamente sobre el placer sexual, veremos que los testimonios se tornan positivos respecto a ella. Parece existir una dualidad simbólica entre el sufrimiento-disconformidad —que conllevan la menstruación, el rechazo que algunos sienten o han sentido por sus genitales, episodios de violencia sexual, etc.— y el placer-conformidad —sobre todo a nivel sexual, tanto a través del clítoris como con la penetración vaginal—.

3. Con T de transición

El concepto de «transición» hace referencia al proceso de «transitar» del género asignadoal nacer al género con el que la persona se identifica. Este proceso es distinto en cada caso, ya que, como se ha señalado, no todas las personas transmasculinas eligen las mismas tecnologías de género para

[64] Todas las fotos fueron tomadas por la autora.

la construcción de su identidad. Aunque las modificaciones hormonales[65] y quirúrgicas conllevan una reconfiguración notable en la experiencia corporal, es importante resaltar que la transición en la construcción de la identidad de género de las personas transmasculinas inicia antes de llevar una TRH o realizar alguna cirugía —si se decide hacerlo—, ya que la construcción de la identidad degénero no está delimitada únicamente a este tipo de modificaciones en el cuerpo. Las prácticas corporales, la apariencia y la performance masculina, como el estilo de vestir, el corte de pelo, la manera de caminar o hablar, desde antes de iniciar alguna TRH o realizarse alguna intervención quirúrgica, también son parte de la construcción de la identidad transmasculina.

Aunque se aprecian similitudes en las experiencias corporales e identitarias, los tránsitos son tan particulares como lo es cada participante. Se encontró que la resignificación del cuerpo es uno de los recursos que permite la construcción de sentido y sensación de adecuación con el propio cuerpo a lo largo de los procesos de transición. Este tipo de modificaciones corporales dotan de nuevos significados al cuerpo y son comunes en las experiencias recogidas. Una de estas es el corte de pelo como signo cultural de la identidad masculina.

> Me corté el pelo cuando tenía 16 años, saliendo del colegio, me lo rapé. […] Todo empezó con eso, […] trataba de cortarlo lo más que podía, al menos cuando tenía esa decisión sobre mi persona, porque mayormente como que te llevan al peluquero y tu mamá te dice «córtenle el pelo así» […]. [En esa época] más que modelos masculinos, tomaba la fuerza que tenían ciertos modelos que eran mujeres, Avril Lavigne, Hayley Williams[cantantes] […]. Avril Lavigne usaba una corbata […]. Una vez le quité lacorbata a mi abuelito y me la puse así con un polo. Y mi mamá: «¿pero cómo vas a salir así?» y cosas así. «Pero Avril Lavigne lo hace, ¿por qué yo no puedo?» «Pero no estás en Estados Unidos, estás en el Perú» (Tadeo,21 años).

El corte de pelo se presenta como un hito particular en la historia de Tadeo. Lo recuerda en el momento en que termina el colegio, cuando de algún modo adquiere mayorautonomía y puede elegir cómo modificar su apariencia física. Este cambio, aunque parezca sencillo, es uno de los más significativos para las personas participantes. El cortede pelo ha sido

[65] A lo cual corresponde la T, de testosterona.

uno de los hitos que acompaña la trayectoria de sus cuerpos, y ellxs suelen recordar cada tipo de corte, color, peinado e incluso algunxs los relacionan con alguna etapa o algún evento significativo en su vida, como en este caso Tadeo, que se rapa al acabar el colegio. Esta también representa una evolución en su autonomía, su autopercepción y el control sobre su cuerpo, llegando a ser su pelo el espacio corporal que más ha modificado y sigue modificando. Renunciar al cabello largo significa también romper con un marcador de género tradicional de las mujeres, sobre todo las mujeres en «edad fértil». El cabello abundante o largo culturalmente está cargado de simbolismo sexual (Leach, 1997) y cortárselo funciona casi como un ritual de tránsito hacia la masculinidad para la mayoría.

Del mismo modo, son interesantes los modelos de identificación con lo masculino que señala Tadeo, ya que al parecer son modelos de masculinidad performados por mujeres cantantes de punk extranjeras, que en ese momento trasgredían las pautas de género establecidas a través de su vestimenta y de su actitud, consideradas «masculinas». Esta identificación con modelos de otro país también ha sido mencionada por otrxs participantes. La invisibilización de la transmasculinidad en su propio contexto solo dejaba abierta la posibilidad de encontrar referentes masculinos extranjeros en series de televisión, internet o incluso videoblogs de personas transmasculinas del norte global, generalmente blancas, que relataban sus experiencias de tránsito. Esto lo mencionan como un hito, en tanto veían una realidad que no imaginaban que podía ser la suya, sobretodo cuando no conocían directamente a otras personas transmasculinas. En la investigación de Santillán (2020), se menciona también que muchas veces los videos de otras personas que documentaron su transición fueron para las personas transmasculinas entrevistadas puntos de referencia e identificación cuando no conocían a otras personas que sintieran igual que ellxs.

Otra modificación que demarca hitos en la historia del cuerpo en algunos participantes son los tatuajes que representaron gráficamente en sus mapas corporales. Algunos de estos tatuajes no tenían un significado especial en sí mismo, no obstante, el hecho de elegir decorar su piel de modo permanente sí se registra como una forma de apropiación. Por ejemplo, Elías, al explicar su mapa conceptual, menciona lo siguiente:

> Mi primer tatuaje fue en la espalda a los trece años. Tengo quince tatuajes.Me gustaba porque me permitió darme cuenta de que sí quería

> mi cuerpo,pero que quizás no como estaba. Entonces empecé a modificarlo como a mí me gustaba y sentía que los tatuajes eran algo que iba a estar en mí, y que yo podía manejar qué iba y qué no iba dentro de mi cuerpo (Elías, 24años; explicación de su mapa corporal).

Le Breton hace referencia a las «marcas corporales», entendidas como los límites simbólicos en la piel, «que establecen una referencia para la búsqueda de significado y de identidad, es una especie de firma mediante la cual el individuo se afirma en la identidad que ha elegido» (2010, p. 74). Los tatuajes ocupan una parte importante en la experienciacorporal de las personas participantes, sobre todo porque resignifican ciertas partes del cuerpo y el acto de tatuarse en sí mismo constituye una reapropiación de la propia piel(Prosser, 1998). En el caso de Elías, realizar su primer tatuaje a temprana edad construyó un ámbito desde el que su cuerpo podía ser definido únicamente por él, al margen de lalectura de los otros. Su cuerpo era más suyo cada vez que decidía adornarlo o inmortalizar significados propios en su piel. Estas modificaciones corporales configuran un aspecto dela transición que se encuentra más allá del género, ya que no se realizan únicamente para obtener una apariencia «ruda» o «más masculina», sino que previamente buscan la reapropiación del primer lugar que se les prohíbe habitar como ellxs mismxs, su cuerpo. Otro elemento de la transición que no pasa por una modificación hormonal o quirúrgica es la imposición de un puente identitario en el proceso de búsqueda de sentido y construcción de su identidad de género. Con esto nos referimos a la identidad lesbiana, que también es mencionada en las investigaciones de Braz (2019) y Santillán (2020) como una identidad que las personas transmasculinas adoptan en algún momento, pero no las representa realmente y termina por ser impuesta debido al sesgo cisheterosexual de la sociedad.

> Nunca supe que había todo este tema [trans], y que había más chicos como yo. Porque como era clásico identificarse como lesbiana […] era más fácilidentificarse de frente «ay, yo soy lesbiana», ¿no? Pero no era, pues […]. Entonces decía «pero no, no soy lesbiana, ¿qué soy entonces?» […] y ahíveía a los clásicos «chitos»[66]: la machona clásica, la recontra súper archi masculina, todo, la voz quizás no muy gruesa, pero sí más ronca, más fuerte… pero dentro del grupo de lesbianas […]. Hasta que

[66] Jerga peruana generalmente utilizada en lenguaje lumpen para referirse a personas asignadas socialmente como mujeres que presentan identidad y apariencia masculina.

> ya fui conociendo el tema [trans] un poco, y dije «este es mi círculo, es a lo que yo quiero llegar, a ser totalmente masculino» […]. Una vez que empecé [la TRH] te sientes en cierto modo completo, ¿no?, te sientes más tú, vas adquiriendo mejoras en lo que tienes, complementando quizás […] algo indescriptible en cierto modo. Pero sí que te hace feliz, pues ¿no?, sentirtetú (Juan, 44 años).

La identidad lesbiana suele ser en muchos casos la única categoría «accesible» parapoder pensarse y nombrarse. Esta identificación se configura como un refugio identitarioque no termina de dar sentido a su existencia y genera más preguntas sobre la propia identidad. Es el caso de Juan al identificarse como lesbiana, el sentimiento de inadecuación a esta categoría hace que continúe en su búsqueda de sentido. Halberstam (2008) se refiere a la identidad lesbiana como el inicio de la transición en las personas transmasculinas. El hecho de no conocer a más personas transmasculinas o ni siquiera saber de la existencia de «lo trans», dibuja un escenario común en los tránsitos identitariosde las personas transmasculinas donde prima la invisibilización de su identidad, así comola vivencia en soledad del proceso de autorreconocimiento.

Como vemos también en el testimonio de Juan, la identificación con el grupo resulta crucial en el proceso de construcción de identidad. De acuerdo con Lagarde (1993), la diversidad de experiencias identitarias se enmarca tanto en la relación entre el sujeto y los otros, como en el modo en que una persona se sienta semejante o diferente algrupo. Al momento de reconocerse parte de un grupo, la construcción de la identidad senutre de nuevos significados y demandas. Juan define «su» meta: «ser totalmente masculino» y esta masculinidad no la encuentra en la masculinidad de la machona, elchito o la lesbiana, es una demanda que involucra al cuerpo, que tiene sentido desde lanecesidad de construir una corporalidad que sienta inteligible para unx y para su entorno. Es en este punto que la TRH y las modificaciones corporales a través de las intervenciones quirúrgicas cobran más sentido, ya que los ideales de masculinidad con un correlato corporal similar al cisgénero son difíciles de eludir. Esto no significa que eldeseo de modificar física y/o quirúrgicamente el cuerpo sea ilegítimo, ya que estasestrategias de tránsito no solo pueden traer bienestar, sino incluso pueden salvar la vida alas personas cuya subjetividad depende de ello. Se trata de modificaciones corporales que tienen la misma función que el resto de las tecnologías del género y del cuerpo: ayudar a dar sentido a la existencia.

> Creo que la intervención que más me gustaría hacer es la de los pechos, que es lo que siempre me ha molestado, y que incluso si hubiera tenido la plata antes de empezar [el tratamiento de] testosterona la hubiera hecho. Es como que lo primero que mi cambio como Elías quería hacer, o como persona o como ser humano (Elías, 24 años).

Si bien la TRH produce cambios muy esperados que permiten la inteligibilidad de la identidad masculina, las personas participantes hicieron hincapié en su deseo de realizarse una mastectomía. En el momento del estudio, solo una de las personas participantes contaba con esta modificación corporal. Sin embargo, tiempo después de la entrevista, Elías se realizó esta operación. Podemos decir que mientras la TRH facilita la negociación de lo masculino principalmente desde la mirada externa, la mastectomía además reivindica desde el cuerpo el hecho de sentirse uno mismo. Como menciona Elías, esta modificación se vuelve urgente para construirse como la persona que siente que es.

> Hay hombres que nacen con vulva, pero yo en mi cabeza tenía la idea de que eso no era así, o no me van a entender de esa manera si es que yo diría que soy un hombre con vulva […]. Ya he pasado por muchas intervenciones [35 en total], pero hay algo que sí queda como un rezago, ¿no? […] Me gustaría hacer muchas cosas que yo sé que mi cuerpo todavía no puede realizar y que son configuradas como masculinas. Por ejemplo, embarazar, […] eyacular […], las erecciones, […]. Nunca lo he vivido. Eso hace que ellos [hombres cis] tengan una experiencia corporal distinta a la mía, por más que ambos seamos masculinos. […] Cada vez que hablo con un chico trans de estos temas, yo le hablo de lo que he hecho. Ven mi posición como una posición privilegiada, pero yo no la siento como un privilegio, yo quisiera más (Mauro, 35 años).

Nuevamente aparece el desconocimiento respecto a las posibilidades de ser masculino en un cuerpo asignado femenino. La imposibilidad de la existencia de una identidad de «hombre» en un cuerpo asignado femenino, «vulvado», prima en el imaginario social, lo que a su vez hace casi imposible, como menciona Mauro, poder ser reconocido como tal. La cantidad de intervenciones en su cuerpo responde sobre todo a los múltiples intentos de faloplastía. Sin embargo, vemos que el correlato corporal no termina de ser suficiente para sus ambiciones de experiencias corporales masculinas. Podríamos entender esto desde la presión hegemónica de conseguir una

construcción corporal lo más cercana a lo cisgénero para poder estar al fin libre de la inadecuación y la falta de reconocimiento. La idea de no poder tener experiencias exactas a las de los hombres cisgénero (como la eyaculación) para Mauro todavía implica un duelo, un conjunto de emociones de pérdida de algo que no ha podido obtener. La experiencia de la masculinidad de Mauro es particular y bastante distinta a la del resto del grupo. La transición de Mauro le ha dado la posibilidad de sentirse cada vez más él y cada vez másа gusto con su masculinidad, su imagen y su cuerpo. Sin embargo, su experiencia corporal a través de 35 operaciones como él menciona, deja un rezago, querer más algunas veces,pero al mismo tiempo sentir que difícilmente habrá algo «suficiente», tal como él lo entiende.

4. El cuerpo transmasculino en las prácticas sexuales

Como hemos visto, las experiencias de transición son diversas, incluso cuando se han utilizado tecnologías similares para la modificación del cuerpo. Tanto los cambios corporales como el modo de sentir el propio cuerpo influyen directamente en la vivencia de la sexualidad, específicamente en las experiencias y prácticas sexuales. El cuerpo transmasculino en las prácticas sexuales es entonces uno de los escenarios que también nos permitirá comprender la construcción de la masculinidad que desde la versión más hegemónica plantea ciertos mandatos de «virilidad» y que en el caso de este grupo se subvierten. Vale decir que al referirnos al cuerpo transmasculino no solo hablamos de los cuerpos que necesariamente han pasado por una modificación hormonal o quirúrgica, nos referimos a los cuerpos de personas transmasculinas en general, ya que los testimonios son de experiencias tanto previas como posteriores a la TRH.

En el caso de las personas transmasculinas que sí acceden a la TRH se vive una serie de cambios físicos y sensaciones nuevas en el cuerpo. Encontramos en las personasparticipantes las características que menciona Palmisano (2014) respecto a los cambios corporales, ya que con la testosterona comentan haber sentido un aumento del impulso sexual, así como de la potencia e intensidad de sus orgasmos. Sin embargo, los cambios corporales son distintos en tanto dependen de la disposición genética de cada unx. En palabras de Simpson y Goldberg «cada persona es diferente en términos de cómo su cuerpo absorbe, procesa y responde a las hormonas sexuales» (2006, p. 5). Es por esto que algunas de las personas participantes han

observado más cambios que otras en tiempos variables. Algunos de estos cambios son: variación del tono de voz, posible calvicie, aumento muscular, amenorrea, aumento de vello facial y corporal, aumento de la libido y crecimiento del clítoris (Simpson & Goldberg, 2006; Gender Identity Research and Education Society, Gires, 2007, 2013; Palmisano, 2014).

Además, se encontró que la experiencia corporal de este grupo en las prácticas sexuales abarca tres aspectos principales en la construcción de sentido desde la identidad de género: la «intocabilidad» del pecho, la desmitificación de la heterosexualidad y la negociación del deseo en los significados del cuerpo.

Halberstam (2008) hace referencia a la «intocabilidad» de ciertas partes del cuerpo, como es por lo general el pecho, ya que hace recordar su existencia como parte del cuerpo transmasculino, su inadecuación y todo el significado que para la persona no representa su masculinidad (Devor, 2016; Ortiz, 2014). En las diversas experiencias analizadas, la mayoría de personas no considera esta parte del cuerpo como erótica o como primordial en sus prácticas sexuales. Sin embargo, en la continua exploración de su sexualidad, existen espacios de negociación donde el campo del deseo incluye esta parte de su cuerpo. Es importante mencionar que no todas las personas transmasculinas desean realizarse una mastectomía, sobre todo en los casos en los que la resignificación de los senos ha permitido incorporarlos a su correlato corporal sin mellar su bienestar, y se ha logrado una reconciliación con la «piel» (Prosser, 1998).

> Cuando empecé a tener relaciones, la persona que me tocaba me tocaba solo abajo, no me tocaba arriba, pero no sé por qué. Esta persona supongo que imaginaba que no me gustaba, yo no se lo pedía. En realidad, no es que sentía excitación en los pechos. En esos momentos no lo veía el pecho como algo erógeno, entonces, si me tocaban, me tocaban como que […] solo era abajo, sexo oral y cosas así (Rodrigo, 27 años).

> En mis relaciones sexuales es una constante, que no quiero que me miren. Por eso escribí en el pecho «Siénteme, pero no me mires», porque no me llegaba a gustar que me miren. Por eso puse papel negro en esa parte [pecho], porque tienen que hacer como que «no hay», como «censurado» (Julián, 25 años; explicación de su mapa corporal, figura 2).

Figura 2
Mapa corporal de Julián (completo)

Mapa corporal de Julián (detalle)

Nota: la frase escrita en el mapa corporal dice: «Siente(me) pero no me mires».

La construcción de una imagen masculina que pueda ser leída por la sociedad es importante para la mayoría de las personas transmasculinas; y esto también es crucial en el ámbito de las relaciones de pareja. Tanto para Rodrigo como para Julián, es fundamental que sus parejas sexuales reafirmen su masculinidad desde una performance sexual en la que reconozcan su rol masculino y no se toquen o incluso no se miren ciertas partes de su cuerpo (Riggs, Von Doussa & Power, 2013). Este reconocimiento y aceptación de parte de la pareja sexual permite que haya mayor confianza en las personas transmasculinas para explorar su sexualidad y reinventar sus prácticas sexuales, sobre todo luego de iniciar su transición (Bockting, Benner & Coleman, 2009)

Como vemos en estos casos, aunque la zona del pecho es considerada como parte de los juegos sexuales, no suma al erotismo ni al aumento del placer sexual. Esto también está relacionado a los roles sexuales, ya que en el caso de las personas transmasculinas, se considera que el papel «activo» o de dominancia sexual es con el que se sienten más cómodas al ser un modo de reafirmación simbólica de su masculinidad. A pesar de que el «rol activo» suele describir a la mayoría, este rol no está definido necesariamente por la penetración. El «rol activo», pues, no significa siempre ni únicamente el hecho de «hacer», «dar», «penetrar», ya que lo que se ha encontrado como más significativo en la experiencia corporal es la posición de dominancia y control de la situación sexual. De este modo, se materializa lo masculino en la práctica sexual. Es decir, tanto el mismo cuerpo como su «hacer» se resignifican desde lo masculino.

> Estuve saliendo con un chico cis [y heterosexual], pero ahí ya los términos eran muy distintos: yo era la parte dominante […] y yo en varias oportunidades le decía que él prácticamente era gay por hacerlo conmigo. Ya en ese tiempo yo tenía el cabello corto, entonces yo le decía eso […] «amigo, tú eres cabro, deberías aceptarlo, tú estás saliendo conmigo» […]. Yo era penetrado, pero yo controlaba la situación lo suficiente como parano sentirme femenino en la cama […]. Es el único espacio donde te digo que puedo tener masculinidad (Julián, 25 años).

Como vemos en el caso de Julián, él mantiene el rol dominante en la relación sexual con un hombre cisgénero «heterosexual» que, para él, ocupa una posición femenina que relaciona con un menor poder y control. Esto se observa incluso en el modo en que Julián enuncia la sexualidad del hombre

«cis», asignándole una «homosexualidad pasiva» bajola etiqueta de «cabro»[67]. El hecho de que Julián haya sido capaz de definirlo o etiquetarlo,habla efectivamente de una posición de poder que se ostenta desde el ámbito sexual.

La penetración en este caso es un punto para analizar, ya que es por excelencia la práctica sexual «masculina» fundante en el imaginario social para la concepción del rol sexual «activo». Sin embargo, cuando Julián indica su rol activo al ser penetrado, lejos de ser una contradicción, esto permite pensar en la posibilidad de resignificar la «penetración» y entenderla aquí como «pasiva». El rol «activo» de Julián podría entenderse desde la acción de ceñir, sujetar y succionar que tiene su vagina, con lo que selogra despojar al pene del poder simbólico y cultural asignado. Pensar y darle sentido a esto no es fácil, sobre todo entender desde una nueva perspectiva la fluidez de los roles yla no-pertenencia exclusiva de estos a determinados cuerpos.

Para Viñuales (2000), el rol dominante no se limita al campo sexual, sino que se traduce en muchos casos en la convivencia y el desarrollo de roles sociales. Del mismo modo, la experiencia corporal en el encuentro sexual se nutre principalmente de lo simbólico, desde donde la masculinidad se materializa. Hablamos de una performatividadmasculina en el sexo, que, como vemos en el caso de Julián, se encuentra mediada de algún modo por el discurso hegemónico de género. Por otro lado, es importante señalar que las experiencias sexuales de las personas participantes son con personas de diversas identidades, como en este caso un hombre cisgénero. De hecho, la pareja de Julián al momento de la entrevista era otra persona transmasculina y las parejas sexuales de otrxsparticipantes no siempre son mujeres cisheterosexuales o lesbianas (Meier, Green & Dickey, 2010; Meier, Sharp, Michonski, Babcock & Fitzgerald, 2013). En experiencias de otrxs participantes, encontramos que la situación que relata Julián no es aislada. Sobre todo cuando, luego de la TRH, el aumento de libido y el crecimiento del clítoris a muchosles ha permitido reconfigurar sus prácticas sexuales a modo de encontrar diversas fuentesde placer.

La penetración no es propiedad del pene ni de la masculinidad. Es importante reconocerla en la práctica sexual como una acción que puede realizarse con cualquier parte del cuerpo u objeto, en todo caso. Además, dentro de un sistema cisheteronormativo,la acción de penetrar se relaciona

[67] Jerga peruana para referirse despectivamente a un hombre homosexual afeminado.

principalmente con una función masculina. Las personas participantes comentan que muchas veces incluso en el sistema de salud han invisibilizado su sexualidad al no tener principalmente relaciones sexuales con hombres cisgénero. Es decir, la «actividad sexual» se entiende como tal desde el marco cisheterosexual, que desde su discurso tradicional no toma en cuenta a una lesbiana o a un transmasculino como «sexualmente activos» al no tener sexo con un cuerpo con pene.La masculinización de la acción de penetrar y la consideración del «rol activo» en el sexoa partir de la penetración impactan sin duda las concepciones y prácticas sexuales de estegrupo.

> [La penetración] como que me frustra un poco la masculinidad […] me choca un poco. Desde el momento que ya pues, ¿cómo se diría?, me dejo penetrar […] ahí me hace sentir la diferencia […]. [¿Para ti un hombre cis penetrado por una pareja cis, seguiría siendo hombre?] Supuestamente sigue siendo, porque nunca lo va a decir, jajaja, nunca lo va a aceptar, porque su heterosexualidad se vería afectada, ¿no? Yo sí he tenido sensaciones de querer sentir más [desde que inició la TRH], pero […] ¿y mi masculinidad? ¿Dónde queda? Pero después como que, bueno, se supone que la sexualidad es todo, experimentar todo, compartir todo, sentir de lleno lo que es en ese caso el amor, ¿no?, en ese rato. […] Al principio lo tomé bien [la penetración], pero no lo tomo muy deportivamente en lo cotidiano […]. Lo he contado, pero no a todos, yo sé a quién contar mis cosas. A veces te asombras también de ver que el «macho alfa» entre los trans, también «le entra», pues. Jajaja. O sea, imagínate que se enteren, no, qué palta, no (Juan, 44 años).

La penetración en las personas transmasculinas sigue siendo un tema tabú, ya que va en contra de la masculinidad hegemónica que, a pesar de ser subvertida en el espacio íntimo, en el espacio social sigue poniendo en riesgo el cuestionamiento de su masculinidad. La experiencia que relata Juan es con una pareja mujer, con quien decide explorar la penetración, práctica que ha llegado a sentir placentera, pero que, a pesar de esto, le genera todavía una gran frustración, sobre todo respecto a su masculinidad. Pareciera que la gran fragilidad de la masculinidad hegemónica también funciona como reguladora de las prácticas sexuales en el grupo de personas transmasculinas. En este contexto, el cuestionamiento sobre ser o no masculino, o ser o no heterosexual, al parecer no depende únicamente del género de la pareja sexual, ya que, aunque sea una pareja mujer cisgénero la que penetre, esta práctica se sigue considerando en el imaginario como homosexual.

5. Reconciliarse con el cuerpo

Pensar en la reconciliación con el cuerpo es pensar también en la resignificación y cómo es que resignificar ha sido un proceso de crecimiento y aceptación. En ese sentido, la reconciliación se entiende desde el encontrar bienestar habitando el propio cuerpo. La reconciliación con el cuerpo, así como la construcción de la identidad de género, están enconstante proceso. La idea de vivir en un «cuerpo equivocado» es el modo popular de explicar la disonancia entre la identidad de género y el cuerpo sexuado. A pesar de no compartir esta noción, las personas participantes confirman que es la más usada para explicar burdamente la identidad trans, ya que remarca la dicotomía entre mente y cuerpo (Ortiz, 2014), lo que no da lugar a la comprensión de la identidad de género como un proceso integrado de subjetividad tanto psíquica como corpórea.

En el trabajo de Prosser (1998) se resignifica la idea del «cuerpo equivocado» en las personas trans y se coloca la experiencia corporal trans en la «piel». Esto propone pensar la piel como el espacio liminal entre lo subjetivo y lo concreto, donde los nuevos significados se materializan. Ortiz, por su parte, define la experiencia corporal transmasculina como una relación de gran complejidad que se tiene con el cuerpo «frente a la asignación sexual como mujeres y lo que esto ha implicado en nuestra experiencia de tránsito» (2014, p. 109). Entender de este modo las experiencias corporales de las personas participantes, ayuda a «analizar las diferentes formas que hemos encontrado para reconciliarnos y desenredar esta compleja relación que hemos establecido con nuestros cuerpos sexuados y llenos de significados culturales con los cuales realizamos negociaciones y transformaciones» (Ortiz, 2014, pp. 109-110). La piel se entiende como el lugar principal de construcción de la subjetividad y reapropiación de la corporalidad (Prosser, 1998).

Por otro lado, pensar en reconciliación evoca un momento previo o constante de conflicto. Este conflicto en la construcción de la identidad trans está localizado, según Prosser (1998), en el «yo piel». El «yo piel», concepto de Anzieu (2016), hace referencia a las sensaciones corporales y a la proyección mental de la superficie del cuerpo (Ortiz, 2014), con la particularidad de considerar a «la piel» como el órgano principal en la construcción del «yo». Para las personas participantes, aprender a vivir con su cuerpo y encontrar satisfacción en la propia piel es parte de su proceso de reconciliación con el cuerpo, que restablece la relación con ellxs mismxs y con el entorno social (Gregoric, s. f.).

En la elaboración de mapas corporales es donde surgió notoriamente el concepto dereconciliación con el cuerpo como parte de su resignificación y de las experiencias corporales. La libertad en el uso de diferentes materiales, texturas y colores permitió profundizar los sentires de las personas participantes respecto a las experiencias vividas por el cuerpo.

> Puse un corazón roto con sangre por la regla. Cuando me vino, no tuve problema con eso, pero ahora que he dejado de tomar la T y me ha venidode nuevo, no me veo con eso, no puedo ir a comprar toallas, todo me generaincomodidad. Lo siento súper raro, ya no lo siento conmigo. Puse un corazón porque sí me gusta, esa parte [vulva] la relaciono conmigo, siento que es parte mía y de mi cuerpo. Pero no cuando estoy con la regla, eso hace que se rompa mi corazón, y el uso del algodón es porque es delicadito, tengo cuidado con esta parte de mi cuerpo, «mi vulvita», y sí siento apego con ella y la quiero cuidar. Pero no con la regla. Es rosado, pero es porque es el color de mi vulva, es rosadita (Elías, 24 años; explicación de su mapacorporal, figura 3).

Figura 3
Mapa corporal de Elías (completo)

Mapa corporal de Elías (detalle)

El modo en que Elías logra transmitir la relación que tiene con su vulva denota la convivencia de conflicto y reconciliación. Por un lado, el contenido simbólico de la menstruación irrumpe tanto en su subjetividad, que en algunos momentos toma elsignificado de su vulva. Por otro lado, a pesar de esto, la concepción positiva, el apego, vínculo y afecto, reestablecen su experiencia subjetiva con esa parte de su cuerpo, la resignifican, por lo que se identifica con ella y la cuida.

> El hecho que haya razonado de manera distinta, el hecho que me haya cuestionado, esos colores significan toda la información diversa que habíallegado a mi mente y cómo me he asimilado en mi mente. La parte negra era como un hoyo negro que fue llenado por todo eso. Las ideas desde el transfeminismo, cuestionarme sobre la corporalidad, me ayudaron dealguna manera a reconciliarme con mi cuerpo. Lo pongo con colores porque significa algo positivo en mi vida, significa quererme y volver a pensarme, así que fue importante (Rodrigo, 27 años; explicación de su mapa corporal, figura 4).

Figura 4
Mapa corporal de Santiago (completo)

Mapa corporal de Santiago (detalle)

Rodrigo, en su mapa corporal localiza en la cabeza una explosión de colores sobreun fondo negro, que representa la revolución interna de cuestionamientos, construcciones y deconstrucciones acerca de su identidad de género. Menciona el transfeminismo comouno de sus referentes de cuestionamiento, tanto a nivel identitario como corporal, y encuentra a través de este devenir de resignificaciones la reconciliación con su cuerpo. Esto, a su vez, lo relaciona con aprender a quererse, resistiendo ante los mandatos hegemónicos del género.

En el caso de Tadeo (figura 1), en su mapa corporal coloca un *collage* de palabras y colores que muestran tanto el dolor de las etapas vividas como los recursos con los quecuenta para seguir en su lucha. En su mapa se lee la frase: «¡Sigo luchando para no rendirme nunca!», colocada en el lugar del corazón hecho con retazos de colores, y también la palabra «Amor». La afectividad ha acompañado el tono de los relatos de las personas participantes, sobre todo al momento de explicar sus relaciones más significativas, el apoyo social (en pocos casos por parte de la familia) sobre todo de sus amigxs y de otras personas transmasculinas. Las cicatrices dibujadas en los mapas, aunque se representen también de color rojo como la sangre, suelen tener un parche o unavenda que se interpreta a modo de «cura» que en sus relatos son explicados como aprendizajes y fortalezas. La reconciliación con el cuerpo es también parte de estos procesos.

Por otro lado, en el mapa de Julián (figura 2), en su muñeca derecha pegó un recortede periódico donde se lee la frase «vías para combatir la violencia» en letra muy pequeña.En su relato, Julián comentó que al ser atacado en la calle por tener un cuerpo identificadocomo femenino ha usado más de una vez sus brazos para así responder a esta violencia. Esto, más allá del estereotipo masculino de fuerza, se entiende también como una referencia directa al aspecto material del cuerpo como propio recurso. Sus brazos, su cuerpo, también son su recurso. Reconciliarse con el cuerpo abarca la valoración de partesque reconoce como capaces para defenderlo.

Se puede ver cómo las experiencias corporales atravesadas por discursos disciplinarios y de normalización impactan en la construcción de la identidad de género y con ello en la construcción de la propia subjetividad. Al margen de esto, la resiliencia,la reflexividad y diversos recursos cognitivos y emocionales permiten que la experienciade vivir a través del cuerpo sea valiosa y enriquecedora para la identidad. Los procesos de reconciliación no responden a peleas internas de competencia únicamente personal.

Estos procesos se vuelven necesarios para la supervivencia en un mundo que instala continuamente el conflicto e interpreta los cuerpos trans desde un no-lugar, resultando ininteligibles y abyectos.

Conclusiones

El análisis de la masculinidad en el cuerpo y la identidad de personas transmasculinas permite nuevas aristas de reflexión sobre la construcción de la identidad de género, sobre todo a partir de la deslocalización de su soporte tradicional (cuerpos de hombres cisgénero). Es innegable el poder de los discursos disciplinarios y de normalización, que llegan a atravesar las experiencias corporales de las personas participantes, según se observó, impactando en su subjetividad y por ende en la construcción de su identidad degénero.

La experiencia corporal solo la vive y encarna su cuerpo. Sin embargo, la inteligibilidad de las personas participantes dependerá de la materialización de la masculinidad en la resignificación del cuerpo (transiciones), que forma parte y es al mismo tiempo su identidad. La construcción de la identidad de género es entonces desde

«la piel», que, como hemos visto, configura el espacio liminal entre lo concreto y la subjetividad, creando significados nuevos materializados en las modificaciones corporales y performances masculinas. Los procesos de reconciliación hacen esto posible al ser necesarios para sobrevivir en una sociedad que pone siempre en tela de juicio su identidad, instala el conflicto en sus cuerpos y los considera, además de ininteligibles, abyectos.

Si bien la experiencia corporal de las personas participantes se debe entender como un continuo de sensaciones, emociones e identificaciones, es decir, un proceso integral, la trayectoria de los cuerpos transmasculinos podría entenderse desde la yuxtaposición de dos tránsitos. El primero sería el comprendido bajo la mirada cisheteronormativa, que da una lectura de los cambios corporales, tales como la menstruación, el crecimiento de los pechos y las caderas, etc., como parte de un tránsito «femenino» de «niña a mujer». Estetránsito, a su vez, en el caso de las personas participantes, se vio marcado por la sensaciónde inadecuación que mencionaron. Tal inadecuación es entendida como la sensación de no poder validar del todo su identidad masculina a partir de esos cambios. Es ahí donde el segundo tránsito se podría identificar, hacia lo masculino, o hacia la «desfeminización»de esos

cambios corporales, sobre todo desde la resignificación y posteriormente la reconciliación con su cuerpo. Decimos que estos tránsitos estarían yuxtapuestos ya que, si bien se pueden identificar ciertos hitos de cambios biológicos y a partir de acciones concretas en la modificación o construcción de la apariencia masculina, desde lo subjetivo, los procesos de construcción de su masculinidad son más bien paulatinos y transversales a todo su desarrollo.

Puntualmente, un hito en el desarrollo, como es la menstruación, resulta uno de los cambios más significativos y mencionados para referirse a la incomodidad y malestar con el cuerpo. Este malestar marca para las personas participantes una nueva relación con su cuerpo que les recuerda una anatomía femenina de la que no se podrían desligar. Esta etapa, si bien es difícil tanto para personas cis como trans, para las personas transmasculinas se suma al conflicto con los significados culturales que la sociedad cisheteronormativa asigna a este proceso biológico, lo que puede en muchos casos aumentar la ansiedad de no correspondencia (dentro del marco cisheterosexual) entre el cuerpo que se habita y el género que se performa o se busca performar.

En esta línea, la TRH es considerada por muchos como el inicio «oficial» de su transición, ya que conlleva una serie de cambios corporales que les dan inteligibilidad como masculinos, sobre todo en el entorno social. Sin embargo, de acuerdo a lo mencionado previamente, podemos entender que la «transición» se da desde antes de realizar la TRH. Es importante resaltar que no hablamos del tránsito de una «verdad» a una «ficción», sino más bien al tránsito de un lugar asignado a un lugar construido por unx mismx, a una identidad propia. Con esto nos referimos a todos los elementos elegidos para la performatividad de género, como el uso de vestimenta «masculina», el corte de pelo, la forma de caminar, sentarse, gesticular e impostar la voz, los tatuajes, etc.

Es importante recalcar que estos cambios se viven generalmente en soledad, y es difícil conocer a otra persona transmasculina con la que se pueda compartir tal experiencia. Es en la búsqueda de soporte social que muchas veces existen «puentes identitarios», como la categoría «lesbiana», que resulta mucho más conocida y accesible. Identificarse inicialmente como lesbianas suele posibilitar que las personas transmasculinas tengan en el marco social una negociación «más permitida» con lo masculino. Sin embargo, esta identificación les sigue resultando problemática, insuficiente, justamente porque no define su identidad de género, sino sobre

todo la orientación sexual, con la que no todxs finalmente se sienten representadxs.

Un escenario valioso de analizar fue la vivencia de la sexualidad del cuerpo transmasculino, ya que se convierte en un espacio lleno de simbolismos, emociones, sensaciones y resignificaciones; un espacio en el que la masculinidad se construye de modo particular, muchas veces lejos y otras cerca de los mandatos hegemónicos de virilidad. Tanto el juego de roles sexuales como la elección diversa de parejas sexuales derriban el mito de la heterosexualidad en las personas trans, ya que, como podemos ver en la descripción de las personas participantes y en sus relatos, ningunx se identifica únicamente con esta categoría.

La «intocabilidad» es uno de los principales elementos que no tiene que ver con la TRH y que se menciona como parte de las relaciones sexuales. Con esto, se hace referencia a la incomodidad que tiene o ha tenido la mayoría al ser tocadx en ciertas partes del cuerpo, en especial el pecho, durante el sexo, por lo que prefieren pedir a sus parejas no ser tocados «ahí». En el caso de las personas participantes, vemos que existe una apertura mayor en sus experiencias sexuales, el deseo de no tocar alguna parte del cuerpo varía dependiendo del contexto, la pareja sexual y el cúmulo de experiencias positivas o negativas que hayan tenido.

En los mapas corporales hemos encontrado frases, como «siénteme, pero no me mires» (colocada en la zona del pecho), donde se deja ver una permisividad en la exploración del cuerpo, en sentirlo. Sin embargo, es la mirada externa lo que censura, la mirada de lxs otrxs que recuerda los discursos normativos en los que la persona trans y su cuerpo no encajarían. Encontramos también que la TRH genera una serie de cambios en su sexualidad, desde el aumento del impulso sexual, su potencia e intensidad, hasta el crecimiento del clítoris y erecciones espontáneas. Esto de algún modo influye en su performance masculina frente a la mirada de sus parejas sexuales, permitiéndoles sentirse en algunos casos más seguros de su cuerpo durante la intimidad.

Todos los elementos analizados en las trayectorias de las personas participantes tienen que ver con el proceso de reconciliación con su cuerpo. La capacidad de reconciliarse con la piel forma parte de las estrategias de resiliencia que poseen. Es así que se enfrentan de modo reflexivo a comprender su identidad más allá de los parámetros binarios o absolutos gracias a sus recursos emocionales y cognitivos, que ayudan a dar sentido a su existencia

en su cuerpo y sus trayectorias corporales. Aprender a querer partes de su cuerpo con las que han tenido o tienen conflicto es una lucha del día a día que también les ha fortalecido particularmente. En esta línea, que la mayoría de las personasparticipantes esté o haya estado en contacto con el movimiento feminista y transfeministaes también un recurso importante. Esta experiencia les ha brindado un espacio dereflexión, ya no solo personal sino de comunidad, de grupo, en la que han podido reconocer sus dolores y alegrías en otras personas con historias parecidas, además de poder juntarse a alzar la voz frente a la vulneración de sus derechos en diferentes contextos. Finalmente, todos estos tránsitos, corporales e identitarios, les han permitido avanzar en sus procesos de reconciliación y resignificación de la masculinidad,favoreciendo la construcción de sentido y el bienestar con su cuerpo transmasculino.

Referencias

Alcocer, C. (2013). «Reconfiguración de las subjetividades femeninas: la ausencia del seno por cáncer de mama» (tesis de maestría). Guadalajara, Instituto Tecnológicode Estudios Superiores de Occidente.

Anzieu, D. (2016). *The skin-ego* (Trad. Naomi Segal). Londres: Karnac.

Bockting, W., A. Benner & E. Coleman (2009). Gay and bisexual identity development among female-to-male transsexuals in North America: Emergence of a transgender sexuality. *Archives of Sexual Behavior*, (38), 688-701.

Braz, C. (2019). «Acá yo soy un pibe normal». Narrativas sobre la espera y el acceso a derechos entre varones trans en Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad. RevistaLatinoamericana*, *31*, 119-138.

Butler, J. (2002[1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Buenos Aires.

De Lauretis, T. (2000). La tecnología del género. En *Diferencias. Etapas de un camino através del feminismo* (pp. 33-69). Madrid: Horas y Horas.

De Souza, E. R. (2020). Corpos transmasculinos, hormônios e técnicas: reflexões sobre materialidades possíveis*. *Cadernos Pagu*, *59*. https://doi.org/10.1590/18094449202000590010

Devor, A. (2016). FTM: *Female-to-male transsexuals in society*. Indiana University Press.

Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción dela sexualidad*. Barcelona: Melusina.

Fuster, D. (2019). Investigación cualitativa: método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, *7*(1), 201-229. doi: http://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267

Gallegos Dextre, Adriana (2019). «"Transcorporalidades": experiencias corporales e identitarias de un grupo de personas transmasculinas en la ciudad de Lima» (tesisde maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gender Identity Research and Education Society, Gires (2007). *A guide to hormone therapy for trans people.* TENI. http://www.teni.ie/attachments/9ea50d6e-1148- 4c26-be0d-9def980047db.PDF

Gender Identity Research and Education Society, Gires (2013). *A guide to lower surgery for trans men was prepared.* TENI. http://www.teni.ie/attachments/11dd8235- ec9b-40b8-9532a183b0ce926e.PDF

Girschick, L. (2008). *Transgender voices.* Hanover: University Press of New England.

Gregoric, J. (s. f.). Uno se tiene que reconciliar con el cuerpo que tiene. La dimensión carnal de la experiencia de personas afectadas por VIH-sida. Antropología de la Subjetividad. http://www.antropologiadelasubjetividad.com/images/trabajos/juan_gregoric.pdf

Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism.* Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press.

Guzmán, P. & R. (L.) Platero (2012). *Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas. En R. (L.) Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 125-158). Barcelona: Bellaterra.

Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid: Editorial Egales.

Haraway, D. (1984). Manifiesto cyborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado. Xenero Webs Uvigo. http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf

Hausman, B. (1992). En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologíasde género. En J. A. Nieto (Comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura* (pp.193-227). Madrid: Talasa.

Kimmel, M. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En J. Olavarría & T. Valdés (Ed.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 49-62). Santiago de Chile: Flacso Chile.

Lagarde, M. (4 de agosto de 1993). *Identidad genérica y feminismo.* Ponencia en XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México.

Leach, E. (1997). Cabello mágico. *Alteridades, 7*(13), 91-107.

Le Breton, D. (2010). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anthropos.

Meier, S. C., J. Green & I. Dickey (2010). Sexual behaviors, health, and satisfaction of transgender men (FTMs) with and without hormonal and surgical modifications: Preliminary results. En T. Lostutter (Presidente), *Sexual health and functioning: Using data to inform cognitive behavioral treatments*. Symposium en Annual

Conference, Association of Behavioral and Cognitive Therapies, San Francisco, CA.

Meier, S. C., C. Sharp, J. Michonski, J. Babcock & K. Fitzgerald (2013). Romantic relationships of female-to-male trans men: A descriptive study. *International Journal of Transgenderism*, (14), 75-85.

Ortiz, A. M. (2014). «Tránsitos como experiencia e identificación: análisis de las experiencias trans localizadas en cuerpos asignados a mujeres en Bogotá desde una perspectiva biográfica y feminista» (tesis de doctorado). Bogotá, UniversidadNacional de Colombia.

Palmisano, B. (2014). Safer sex for trans bodies. Whitman-Walker Health.https://www.whitman-walker.org/wp-content/uploads/2021/10palmisano/Trans-Safer-Sex-Guide-FINAL-1.pdf

Platero, L. (2014). *Trans*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra.

Prosser, J. (1998). *Second skins: The body narratives of transsexuality*. Nueva York:Columbia University Press.

Riggs, D., H. von Doussa & J. Power (2013). The family and romantic relationships of trans and gender diverse Australians: An exploratory survey. *Sexual and Relationship Therapy. 30*(2), 243-255.

Santillán, S. (2020). «Hombres trans: narrativas biográficas de los miembros de la Fraternidad Transmasculina Ecuador (FTM)» (tesis de maestría). Quito, FacultadLatinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador.

Simpson, A. J. & J. M. Goldberg (2006). Hormones: A guide for FTM. Vancouver, BC: Vancouver Coastal Health Authority. https://d31kydh6n6r5j5.cloudfront.net/uploads/sites/161/2019/08/hormones_FT M.pdf

Tejerina, F. (1997). *El seno femenino.* Madrid: Díaz Santos

Thomas, F. (1996). Resignificando la maternidad a la luz de los derechos sexuales y reproductivos. *Otras Palabras. Mujeres, Salud y Sociedad* (1), 451-463.

Viñuales, O. (2000). *Identidades lésbicas.* Barcelona: Edicions Bellaterra.

Repensando las transmasculinidades desde las rutas del miedo, la vulnerabilidad y la colectividad en Lima, Arequipa y Trujillo (Perú)

Alithu Bazan Talavera
Grupo de Análisis para el Desarrollo, Grade
Pontificia Universidad Católica del Perú

Santiago Balvin
Rosa Rabiosa

En 1924 y con aires prometedores, el Perú se convirtió en uno de los primeros países de la región latinoamericana que eliminó la prohibición de las relaciones entre personas del mismo sexo[68]. No obstante, este fue el único avance en materia de derechos humanos de las personas TILBG[69] en lo que restó de aquel siglo. En ese marco, en los albores del siglo XXI, más precisamente hacia 2006, tres organizaciones nacionales solicitaron una Audiencia

[68] Al entrar en vigor el Código Penal de 1924, se eliminó el artículo 272 del Código Penal de 1863 que tipificaba como delito la sodomía.

[69] El uso del acrónimo TILBG (transexuales, intersexuales, lesbianas, bisexuales y gais) refleja nuestro posicionamiento político como investigadores que somos parte de la comunidad trans. En tal sentido, colocamos a las personas trans e intersexuales como sujetxs prioritarixs dentro de nuestras luchas sociales como disidencias sexuales y de género, teniendo en cuenta que nuestras agendas han sido postergadas dentro del propio movimiento LGBTI+ (lesbianas, gais, bisexuales, travestis, trans, intersexuales y otres [asexsuales, no binaries, etc.]). Consideramos pues la necesidad de generar un desarrollo más profundo sobre sus problemáticas, mientras que las personas trans e intersex aún siguen en un proceso importante de generar evidencia para sus vivencias y problemáticas sociales.

Temática a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) con relación a la discriminación por orientación sexual y la vulneración a los derechos de las personas TILBG en el Perú[70]. Esto permitió dar cuenta de la insuficiente respuesta estatal al respecto, hasta entonces únicamente centrada en abordar la orientación sexual. Asimismo, se constata la urgencia por generar iniciativas, políticas e informes que evidencien las dificultades y necesidades que atraviesan las personas trans en el territorio como resultado de la ausencia del reconocimiento legal y social de su identidad (International Institute on Race, Equality and Human Rights, 2021).

El Perú no cuenta con una ley de identidad de género integral que reconozca los derechos fundamentales que se vulneran diariamente en distintos ámbitos de la experiencia vital de las personas trans. Además de ello, persisten el desconocimiento y la invisibilización en torno a la vivencia de las personas transmasculinas, quienes permanecen relegadas al margen de las políticas y debates públicos en el país. Es por ello que se tiende a homologar las experiencias de las mujeres trans o transfeminidades[71] a las del resto de identidades dentro de la población trans. Como resultado, las vivencias y necesidades específicas de las transmasculinidades no se ven reflejadas en las políticas del Estado y, en ciertas ocasiones, tampoco dentro de la agenda del movimiento TILBG. Asimismo, se tiende a soslayar las consecuencias multidimensionales de haber sido asignade mujer al nacer (AMAN) y ser una persona transmasculina en el contexto peruano.

En ese sentido, al hablar de transmasculinidades nos referimos a las de todas aquellas personas con sexo asignado femenino a las cuales se les impuso la categoría AMAN y que construyen su expresión, presentación y/o identidad de género a partir de un acercamiento parcial o total con la masculinidad a través de sus diversas formas. Cabe resaltar que este grupo

[70] La audiencia temática sobre la situación de discriminación por orientación sexual en el Perú fue solicitada por el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (Cejil), el Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Demus) y el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) a la CIDH (el documento expuesto se puede revisar en https://www.demus.org.pe/wp-content/uploads/2015/06/8da_libro_aud_tem_disc_orie_sexperu1.pdf).

[71] Se menciona como transfeminidades a quienes construyen su identidad vinculada al género femenino y que fueron asignades con el sexo-género masculino al nacer. Son transfeminidades las personas trans en todas sus formas de complejidad y autodenominación, ya sean travestis, feminidades travestis, mujeres trans, trans femeninas, etc.

utiliza diferentes categorías para nombrarse, por lo cual en el presente estudio se ha decidido considerar dentro de la población transmasculina a quienes se autoidentifican como hombres trans[72], transmasculinos[73] y transmasculinos no binaries[74]. Para tal fin nos basamos en el glosario establecido colectivamente en el informe *Cuerpos y resistencias que* trans*greden la pandemia: transmasculinidades y personas de género no binario en el Perú* (International Institute on Race, Equality and Human Rights, 2021), en el cual —de cara a los retos que existen para realizar estudios de esta naturaleza sobre la población trans en términos de accesibilidad, representatividad de la muestra y estrategias metodológicas de referencia— se empleó una metodología cualitativa, bajo la cual se pretende sustentar evidencias que permitan comprender la vida social de la población a estudiar a partir de los sentidos desarrollados por ella. De esta manera, una investigación cualitativa permite problematizar y aproximarse a una comprensión más compleja del objeto de estudio, además se centra en el sistema de significados (opiniones, creencias, sentimientos y valores) que los participantes otorgan a ciertos fenómenos a través de un intercambio interactivo con los mismos. Asimismo, su diseño emergente y flexible le da cierta apertura para repensar algunos temas planteados *a priori*, lo que es particularmente útil cuando se busca indagar en problemáticas poco estudiadas, como la de la presente investigación (Batthyány y otros, 2011, pp. 78-80).

A pesar de los avances, las publicaciones académicas sobre la población de transmasculinidades en el Perú son todavía insuficientes para comprender la urgencia de la problemática. En tal sentido, las pocas que se han escrito no ahondan en la realidad social de las personas transmasculinas (Gallegos, 2018; Silva Santisteban & Salazar, 2018). Mucho más exiguos son los estudios que se ocupan de las respuestas ante este contexto, es decir,

[72] Son personas trans que se identifican como hombres, construyen su identidad vinculada al género masculino y fueron AMAN o asignadas con el sexo-género femenino al nacer.

[73] Son personas que se identifican con la masculinidad, pero no necesariamente como hombres; también fueron AMAN o con el sexo-género femenino al nacer. Construyen su identidad, cuerpo y expresión de género ligadas a simbologías masculina, total o parcialmente.

[74] Son personas de género no binario que se identifican fuera de las categorías binarias hombre-mujer, masculino-femenino, a las que se les asignó el sexo-género femenino al nacer. Sin embargo, la forma en su expresión de género o la presentación de su género es parcial o totalmente masculina, incluso pueden identificarse parcialmente con la masculinidad.

las acciones que impulsa esta población a la hora de luchar por la reivindicación de sus derechos. En base a ello, el presente artículo pretende contribuir a los estudios de las nuevas masculinidades brindando reflexiones sobre las vivencias, experiencias organizativas, roles, cotidianidad y dinámicas en espacios colectivos[75] de cuatro activistas transmasculinos de diferentes regiones del Perú: Lima, La Libertad y Arequipa. Asimismo, se propone un diálogo entre las experiencias de estos cuatro activistas con el fin de enriquecer el análisis de la construcción, resignificación y negociación de las (trans)masculinidades en el Perú, teniendo en cuenta algunos factores específicos del entorno sociocultural y territorial donde este se desarrolla.

Este trabajo utilizó tres estrategias de recolección de información: a) la revisión documental de estudios nacionales e internacionales vinculados con la temática de masculinidad trans y activistas transmasculinos; b) la aplicación de entrevistas semiestructuradas mediante la plataforma de videoconferencia de Zoom a cuatro activistas transmasculinos con el objetivo de profundizar en sus narrativas de vida como transmasculinos y en su experiencia en espacios de organización; y c) se complementó los hallazgos con la elaboración de un informe descriptivo que recopila las principales afectaciones de este grupo durante la pandemia del Covid-19 y que brinda datos importantes sobre la respuesta de las organizaciones sociales trans masculinas ante este escenario de crisis.

Dentro del recorrido analítico, primero, se hace énfasis en las experiencias de las transmasculinidades durante la niñez y la adolescencia, así como también en la convivencia con el núcleo familiar y la constante imposición de la socialización femenina. Segundo, se explora cómo habitan su transmasculinidad a partir del reconocimiento de una vulnerabilidad latente que les posiciona subordinadamente a la masculinidad hegemónica. Así, estos diálogos revelan las imposiciones, negociaciones y transformaciones al rol que les atribuye un orden (cis)heteronormativo en su día a día a través del concepto de masculinidades género-sensibles[76]. Por último,

[75] Colectivos, organizaciones y agrupaciones de personas trans, en este caso, los gestados por transmasculinos y personas de género no binario que conforman una red de apoyo, soporte y camaradería a través de la cual realizan actividades para reivindicar sus derechos, su participación y su visibilización como trans en diferentes espacios a nivel local, regional y nacional.

[76] Las masculinidades género-sensibles pueden ser entendidas como masculinidades alternativas que se distinguen por ser críticas del sistema (hetero)patriarcal, ya sea en su dimensión personal (vínculos sexo-afectivos y paternofiliales, entre otros) y/o estructural

se busca comprender los significados —para este grupo— de conformar espacios y redes de soporte colectivo entre otras personas trans en quienes se encuentra apoyo, consejo y amistades que ayudan a sobrellevar los procesos y dificultades a lo largo de la transición a la masculinidad en un contexto de invisibilización, estigma e inseguridad.

Debido al rol crucial que desempeñan los colectivos o agrupaciones de personas transmasculinas como espacio seguro para estos chicos —en donde pueden conformar vínculos de amistad—, se explicita que en la praxis se pone en juego una serie de conocimientos que permiten repensar al género y la sexualidad desde un marco transfeminista. Estos elementos, que circulan entre los tres colectivos —Fraternidad Transmasculina (Arequipa), Transman Perú (Trujillo) y Resistencia Transmasculina (Lima)—, contribuyen a constituir prácticas género-sensibles a través de la exploración y reconciliación con la feminidad, la concepción no binaria del género y el cuestionamiento de las creencias que sustentan la masculinidad hegemónica.

Este artículo consta de tres secciones: la primera presenta un recorrido teórico sobre el marco analítico desde el cual partimos para dar cuenta de las experiencias de un grupo de transmasculinos residentes en las ciudades de Lima, Arequipa y Trujillo. La segunda aborda la caracterización de distintas experiencias de este grupo a lo largo de su niñez y adolescencia, así como también las relaciones con su familia y su propio cuerpo; además de ello, se desarrolla cómo se involucran, se entrelazan y se manifiestan su vulnerabilidad y su masculinidad en el ámbito de la vivienda y el trabajo. Finalmente, en la tercera sección se presentan las distintas dinámicas y formas de resistencia que se dan en los espacios colectivos y cómo se relacionan con sus prácticas de masculinidad género-sensible al ser personas transmasculinas.

Cabe mencionar que este proceso de investigación ha sido realizado por dos personas trans que hemos experimentado muchas de las vivencias que atraviesan nuestros compañeros entrevistados y con las cuales nos sentimos identificades. Es así que, como investigadores, nos posicionamos desde una mirada crítica, cuidadosa y reparativa sobre el tema, ya que, en otras oportunidades, son personas cisgénero de la academia las que han

(desigualdades en las relaciones de género y sus implicancias). A lo largo del texto se profundizará en este concepto a la luz del caso de estudio.

venido hablando de nosotros y nosotres, y existe aún una deuda histórica por parte de ella debido a décadas de patologización y medicalización de nuestros cuerpos e identidades. Por otro lado, al tener estas experiencias y vivencias como personas trans, el contexto de pandemia no fue ajeno a afectarnos e incluso presentarnos las mismas situaciones de precarización y vulneración que otres compañeres trans. Por tanto, nuestro proceso de investigación es diferente al de personas cisgénero, pues escribir e investigar forman parte de nuestra resistencia y lucha, ámbito donde aún existe una brecha significativa.

1. Masculinidades trans en Latinoamérica

En esta sección se mencionan ciertos términos que nos ayudarán a entender mejor el fenómeno que queremos abordar. Se parte de la necesidad de diferenciar conceptualmente dos términos: masculinidades trans y transmasculinidades. Las trans-masculinidades son un conjunto de identidades que se refiere a todas aquellas personas trans AMAN que construyen su identidad de género dentro del espectro masculino y pueden identificarse como chicos-hombres trans, trans masculinos, transexuales masculinos, FTM[77], etc. En cambio, las transmasculinidades se refieren a un grupo que se proclama a sí mismo como tal y que construye un tipo de masculinidad género-sensible, indistintamente de cómo se nombre cada uno de sus conformantes.

La heteronorma, según la Unesco, es un sistema cultural, político, económico, legal, etc. que toma la heterosexualidad como única norma y expectativa a cumplir en el sentido de procreación, placer e identidad sexual, aparte de los roles de género que implican a la masculinidad y la feminidad. Así, solo la heterosexualidad resulta ser la forma apropiada o legítima dentro de este sistema (Unesco, 2015).

Durante los últimos años, los estudios que centran su mirada en la identidad, el género y la sexualidad han reafirmado la premisa según la cual la existencia de los seres humanos es moldeada desde su nacimiento acorde a un orden obligatorio de sexo-género-deseo (Butler, 2007) que

[77] Siglas de *female to male* («femenino a masculino», «mujer a hombre») en donde se indica el proceso de transición de género. Es un término poco utilizado por personas transmasculinas actualmente (el significado de la sigla FTM no debe confundirse con el que refiere al colectivo Fraternidad Trans Masculina Perú).

regula su comportamiento social a través de inteligibilidades, trayectorias y posibilidades de identificación, entre otros recursos vitales. En esa línea, Coll-Planas (2009) y La Rotta, Mendoza y Ortiz (2018) señalan que el género asigna ciertas características en los hombres y mujeres a través de prescripciones culturales que median la masculinidad y la feminidad en sus dimensiones social, subjetiva y material. Precisamente, las distintas masculinidades están inscritas en el sistema sexo-género (Rubin, 1989). Este, en palabras de Butler, se sirve del género como constructo cultural para estructurar y legitimar la opresión y diferencia sexual a partir de una lógica heterosexual (en García, 2013, pp. 167-168).

De acuerdo con García (2013), se establece un modelo hegemónico de inteligibilidad del género cuyo propósito es naturalizar ciertas formas de interpretar, hacer y vivir el cuerpo, al igual que la composición y objeto de los afectos, y las narrativas, es decir, la práctica de la heterosexualidad obligatoria.

Desde esta perspectiva, las nociones que se relacionan con la identidad de género, el deseo y las representaciones de masculinidad y feminidad son en sí mismas productos que se elaboran, tensan y actualizan social y culturalmente por medio de la socialización y regulación de comportamientos y actitudes diferenciadas para quienes son «leídos» como hombres o mujeres.

Siguiendo con estos planteamientos Halberstam (2008) propone que, en sociedades occidentales, la masculinidad suele vincularse con cualidades y condiciones de privilegio, legitimidad y poder, y con predilección al acceso de recursos, servicios y riquezas con relación al Estado, las instituciones sociales y la sociedad, entre otras. Dentro de este marco, surge la masculinidad hegemónica, que ejerce poder y control sobre los otros tipos de masculinidad: la cómplice, la subordinada y la marginal[78]. En conjunto,

[78] Connell problematiza y complejiza el análisis interseccional del concepto de masculinidad hegemónica al enfatizar distintos factores de opresión (género, clase, raza, etc.) a partir del cual se complejiza dicho término. Es así que propone, además de la masculinidad hegemónica, tres tipos más de masculinidades: la cómplice es aquella que emerge de la relación de complicidad y se beneficia de los privilegios del sistema patriarcal, por tanto, contribuye con la reproducción del androcentrismo. No obstante, ella no cumple con los estándares de la masculinidad hegemónica; la subordinada, que hace referencia a aquellas masculinidades divergentes respecto a otros hombres que mantienen la posición de poder por poseer ciertas características hegemónicas. La literatura suele ubicar en este tipo a las personas homosexuales; por último, las masculinidades marginadas suelen referirse a los grupos étnicos minoritarios y en situación de exclusión o vulnerabilidad (Connell, 1995).

estas cuatro constituyen el espacio social de las masculinidades. Por una parte, el modelo de masculinidad hegemónica se difunde hacia dentro, a partir de las instituciones sociales como la familia, y hacia fuera, en el contexto de una sociedad patriarcal, por medio de mecanismos que garantizan la posición dominante, el control, la ventaja de los hombres que se acoplan a estas normas, disposiciones y expectativas, y la subordinación del resto de personas (Connell, 1995, p. 77).

Ahora bien, a todo el contexto anterior se suman los principios de reproducción, diferencia y complementariedad entre hombres y mujeres, característicos de los sistemas binarios, que han construido la concepción del género a partir de opuestos excluyentes. Estos se entrelazan con concepciones biologicistas que reafirman la «naturaleza» de la paternidad y la maternidad como particularidades propias de cada género. De este modo, la maternidad se mantiene como una vivencia de carácter obligatorio para aquellos cuerpos leídos como «mujeres», bajo un mandato que se justifica en su cuerpo y su capacidad de gestación (La Rotta y otros, 2018). En diálogo con Buquet (2016), estos roles diferenciados entre mujeres y hombres y la división sexual del trabajo se sostienen y comienzan a constituirse en el núcleo familiar. De forma paralela, este modelo es reforzado sistemáticamente a través del resto de instituciones sociales.

Bonino (2012) agrega que la masculinidad hegemónica se sustenta y constituye a partir de cuatro creencias matrices, las cuales brindan el material simbólico e imaginario que permite la configuración de la identidad a través de disposiciones identitarias, espaciales, cognitivas y afectivas. Estas creencias son: la autosuficiencia prestigiosa, la belicosidad heroica, el respeto a la jerarquía y la superioridad y oposición sobre las mujeres. Es así que la masculinidad hegemónica, desde este enfoque, encierra tras de sí una visión reduccionista de la identidad de género masculina. Además, esta forma dominante de entender la masculinidad se concibe en oposición a la feminidad, de modo que ambas se presentan como realidades excluyentes entre sí.

Ahora bien, como Caravaca-Morera y Padilha (2020) sugieren, el concepto de masculinidad(es) ha sido problematizado, evidenciando un proceso complejo de internalización, tensión, negociación y apropiación entre elementos de diversas masculinidades en lugar de una mirada tradicional que comprende a la masculinidad como un proceso de internalización homogéneo de forma incuestionable, rígida y excluyente. En línea con lo

expuesto anteriormente, este artículo parte de una perspectiva analítica que permite repensar a la masculinidad no solo como una propiedad intrínseca del sujeto, sino que además enfatiza su componente identitario, intersubjetivo y relacional que se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros (List, 2004). Un enfoque crítico, situado y relacional permite dar cuenta de la construcción de una identidad masculina que se desarrolla en relación, tensión, negociación y oposición a diferentes elementos y formas de masculinidades subordinadas, puesto que no todos los hombres se encuentran en la misma posición dentro de la estructura social y las relaciones de poder. Estas dinámicas se vinculan con las experiencias corporales, sociales y culturales de la vida de quienes son leídas como «mujeres» (Álvarez, 2019, pp. 14-15). Por lo tanto, se comprende a las masculinidades como espacios simbólicos, tensos y de constante negociación que estructuran la identidad de las personas a medida que prescriben comportamientos, pensamientos, deseos y emociones sobre cómo es y debe ser un hombre (Caravaca-Morera & Padilha, 2020, p. 46).

Partiendo de esta óptica, la masculinidad hegemónica es asumida como criterio para jerarquizar los modos alternativos de vivir la masculinidad, comportándose como el molde con el que todos los hombres son comparados (Cortés, 2004). En otras palabras, a partir de este referente masculino hegemónico, heterosexual, autoritario e impetuoso, se tiende a comparar y jerarquizar a aquellos hombres en diferentes categorías de masculinidad: la cómplice, la subordinada o la marginal (Connell, 1995). De esta manera, Connell (1997) sostiene que las identidades masculinas que se alejan del perfil dominante son cuestionadas como modelos masculinos válidos (Cortés, 2004), adquiriendo un «dividendo patriarcal» inferior de acuerdo al tipo de relación que establezcan con la masculinidad hegemónica (Llopis-Goig & Flores, 2017, pp. 416-417).

Así las masculinidades se construyen en estricta relación con el espacio, el tiempo y el lugar, puesto que el peso del entorno sociocultural es fundamental para habilitar, limitar y condicionar la forma en que estas identidades masculinas se posicionan o se presentan frente a los otros (Ramos, 2018, p. 21). En este sentido, la construcción de la identidad y la expresión masculina se condiciona —y sujeta a interpretación— alrededor de aquellos marcos de diferentes espacios y territorios culturales donde están interpolados los cuerpos. Ello se debe a que algunos contextos espaciales e institucionales ofrecen sentidos, representaciones y referentes sociales más

amplios en torno a lo que implica ser hombre y a la propia noción de masculinidad, a diferencia de otros que pueden consistir en dinámicas más tradicionales (Caravaca-Morera & Padilha, 2020, pp. 51-52). Por lo tanto, es necesario comenzar a estudiar la masculinidad teniendo en cuenta factores socioculturales y territoriales que tomen en cuenta el entorno donde esta se desarrolla. Tal proposición presupone la existencia de más de cuatro tipos de masculinidades, las cuales se encuentran en constante proceso de negociación, reapropiación y (re)construcción.

Ariza-Sosa (2012) sostiene que, en Latinoamérica la tipificación del género —en el marco de la masculinidad hegemónica— mantiene una preponderancia de prácticas basadas en el poder y el autoritarismo, las cuales se difunden y refuerzan a través de un modelo de familia patriarcal que perpetúa la subordinación, sumisión y reificación femenina (citado Ariza-Sosa, Gaviria, Geldres-García & Vargas Romero, 2015, p. 107). Asimismo, Cabral (2007) da cuenta de que la columna vertebral de este sistema reposa en la construcción de un dispositivo de sexualidad que sustente a estas prácticas, cuyas más prominentes secuelas han sido la patologización y precarización de las identidades sexo-genéricas disidentes; y una vulnerabilidad sustentada en un destino social que comparten aquellos cuerpos marcados como abyectos a la (cis)heteronorma. Esto impacta negativamente las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales en las que se desarrollan las personas TLGBI (transexuales, lesbianas, gais, bisexuales e intersexuales) (Jaime, 2016, p. 48). Como consecuencia, esta naturalización de un sistema binario de género trae severas y sistemáticas afectaciones a las personas de la diversidad sexo-genérica que «desobedecen» las imposiciones. Tales «sanciones» se sustentan en la legitimación del uso de la violencia de acuerdo con un principio de división constante de lo normal y de lo anormal. Así, el modelo legitima toda una política social de regulación y control de los cuerpos en la vida social (Foucault, 2000, p. 184) a través de prácticas y dinámicas de exclusión, invisibilización y estigmatización encargadas de castigar, corregir y encauzar lo marcado como «abyecto» por el sistema (cis)heteronormativo.

A pesar de este escenario, las experiencias y tránsitos de trans masculinos continúan siendo exiguamente abordados tanto en el Perú como en Latinoamérica. Esta ausencia es debida a la limitada o sesgada producción de conocimiento sobre estos sujetos (García, 2013, p. 175). Lo que sí abunda es la literatura sobre las identidades masculinas homo-bisexuales,

en las cuales se exploran los estereotipos y representaciones sociales que la población peruana tiene de los diferentes estilos de vida y «tipos» de hombres homosexuales y bisexuales (Cáceres, Pecheny & Veriano, 2002). Otros estudios se dedican a las relaciones entre hombres (homosexuales y heterosexuales) que tienen contacto sexual entre sí o con mujeres transgénero. Ello desde la mirada social, como en el caso del uso de medios de comunicación para entablar contacto entre futuras parejas (Arrendondo, 2020), las relaciones sexuales compensadas con transacciones económicas (Nureña, Zúñiga, Zunt, Mejía, Montaño & Sánchez, 2011; Fernández-Dávila y otros, 2008), así como desde una perspectiva más orientada a las prácticas de salud sexual (Clark y otros, 2013; Tattsbridge, Wiskin, De Wildt, Clavé Llavall & Ramal Asayaq, 2020). En relación con lo último, Cáceres y otros (2002) se han dedicado también a investigar sobre las relaciones y la evaluación del riesgo en las prácticas sexuales entre hombres y mujeres trans que viven con VIH-sida. Un vacío que advertimos en el campo de estudios de las masculinidades corresponde a las trayectorias de vida, subjetividades y representaciones de la masculinidad de hombres transgénero. A comparación de los esfuerzos y proyectos dedicados a la visibilización de identidades masculinas en el rubro artístico, de gestión cultural y de activismo político, desde las ciencias sociales se ha dedicado muy poco a conocer y presentar sus realidades de vida.

En este sentido, y partiendo de Caravaca-Morera y Padilha (2020), nuestras sociedades se han desarrollado en contextos de inestabilidad, cambios sociales y políticos ininterrumpidos cuyos correlatos se imprimen y cohabitan en las historias de vida de las masculinidades trans a través de resistencias, negociaciones y adaptaciones entre los mandatos normativos de la masculinidad hegemónica y las prácticas en torno a su derecho a existir. No obstante, en los estudios sobre masculinidades prepondera un sesgo excluyente cisgénero y biologicista cuyos planteamientos exponen la falta de un enfoque centrado en las masculinidades practicadas por mujeres, personas transmasculinas y personas de género no binario AMAN en sus análisis. El Perú no es ajeno a ello.

Ahora bien, las masculinidades pueden ser tipificadas como prácticas sociales o pautas de comportamiento y disposición en las relaciones e interacciones sociales, y pueden ser performadas por individuos con diversas corporalidades e identidades de género y sexo u otros factores sociales de diferenciación. Siguiendo a Abelson (2019) y a Braz (2012; citados en

Caravaca-Morera y Padilha, 2020, p. 51), ampliar estos marcos de análisis permite cuestionar y analizar los mecanismos sociales en torno a la masculinidad como un guion de actos repetitivos que debemos performar a la luz de una vigilancia y sanción del orden patriarcal. Esto último brinda un marco conceptual fértil para conceptualizar la masculinidad trans como una alternativa posible de resistencia para combatir, en cierta forma, una masculinidad hegemónica que perpetúa la subalternización, subordinación y exclusión social de las mujeres y las minorías sexo-genéricas.

En este sentido, la transmasculinidad es un subconjunto de masculinidades que son prácticas integradas por aquellos que se nombran transmasculinos (de quienes hablaremos con mayor profundidad en la siguiente sección) que buscan cuestionar, tensar y subvertir el guion hegemónico de la masculinidad tradicional. Ello no implica obviar la existencia de una masculinidad hegemónica que se impone sistemática e intensamente a la hora de construir(se) como hombres, por lo que, pensar y reflexionar sobre estos planteamientos es un sustrato vital para indagar en la construcción, tránsito y experiencias de las masculinidades trans. Para ello, se debe tener en cuenta que las transmasculinidades y las masculinidades trans están condicionadas a una interpretación y desarrollo particular que depende de cada territorio cultural, social y geopolítico en donde se encuentren los cuerpos (Caravaca-Morera & Padilha, 2020, p. 52).

Pensar en las masculinidades trans como un proceso de construcción social y discursivo que trasciende el dominio de la transición implica reconocer que están elaboradas por una serie de interacciones que son algunas veces conflictivas, transgresoras o expresadas en términos frecuentemente interpeladores. Foucault (2000) sostiene que los sujetos pueden rechazar el rol femenino o masculino que se les asigna al nacer debido a que las relaciones de poder abren la posibilidad a una resistencia. De tal forma, están en la capacidad de consolidar sus resistencias y configurarse en términos de sus propios modos de subjetivación (García, 2013).

En un contexto en el que la violencia de género se tipifica como un atentado hacia los derechos humanos de las mujeres y otras identidades no heteronormativas, este fenómeno es resultado de las condiciones y relaciones inequitativas en las que se encuentran hombres y mujeres en los diferentes ámbitos económicos, políticos y socioculturales, entre otros. En otras palabras, tal violencia se estructura a partir de las construcciones culturales y políticas de género en espacios institucionales y de socialización de la vida

cotidiana (casa, escuela, trabajo, etc.). En medio de esto, las masculinidades género-sensibles se construyen en la práctica cotidiana y se dan cuando una diversidad masculina o un grupo de diversidades masculinas son movidas por distintos propósitos, por ejemplo, espacios de activismo donde se cuestionan roles y prácticas aprendidas en torno a la masculinidad, el género, su historia de vida, su identidad y sus implicancias. Comienzan a disentir con respecto a sus vivencias, la construcción de su masculinidad, las prácticas masculinas hegemónicas y sobre cómo estas contribuyen a recrear las inequidades de género. Con base en las historias recogidas en la presente investigación, defendemos la hipótesis de la existencia de masculinidades género-sensibles en el Perú que se desenvuelven como activistas transmasculinos en su vida cotidiana en cuyas trayectorias ciertos pasajes de sus vidas y los espacios colectivos transmasculinos[79] de los que forman parte toman un rol protagónico.

2. Habitando transmasculinidades dentro y fuera de Lima

En un contexto en el que las transmasculinidades siguen siendo invisibles, es necesario ocuparnos del análisis de la construcción de la masculinidad a lo largo de la vida, lo que nos permitirá tener otras perspectivas sobre cómo las transmasculinidades construyen, exploran y experimentan la masculinidad y la identidad de género en el Perú. Por ello, se realiza un estudio de cuatro casos de activistas transmasculinos de distintas regiones del país: Lima, La Libertad y Arequipa, quienes nos dieron testimonio sobre sus vivencias, experiencias organizativas, roles, cotidianidad y dinámicas en espacios colectivos.

Este estudio recoge las experiencias de activistas trans de ciudades como Trujillo y Arequipa debido a que son las únicas que tienen una presencia de espacios colectivos transmasculinos —aparte de Lima— de acuerdo con el diagnóstico del International Institute on Race, Equality and Human Rights (2021). Del mismo modo, se pretende dialogar con sus experiencias

[79] Colectivos, organizaciones y agrupaciones de personas trans. En este caso, se trata de aquellos gestados por transmasculinos y personas de género no binario que conforman una red de apoyo, soporte y camaradería a través de la cual realizan actividades para reivindicar sus derechos, su participación y su visibilización como trans en diferentes espacios a nivel local, regional y nacional, además de cuestionar los sistemas de opresión y diferencia sexual, la masculinidad hegemónica, la cisheteronorma y las prácticas machistas.

con el fin de enriquecer el análisis de la construcción, resignificación y negociación de las transmasculinidades en el Perú, teniendo en cuenta algunos factores específicos del entorno sociocultural y territorial donde estas se desarrollan. Dentro de este marco, cabe señalar que, de acuerdo al diagnóstico de Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos (Promsex, 2017, p. 16), la primera organización de hombres trans, la Sociedad Trans FTM Perú, se fundó en 2008, mientras que en las otras regiones tuvieron que pasar más de cinco años para que se constituyan colectivos similares. Por otro lado, según la primera encuesta (informada) a personas trans masculinas y personas de género no binario AMAN a nivel nacional, impulsada en el marco del diagnóstico mencionado anteriormente, se evidencia que del universo total de transmasculinos, hombres trans y chicos trans en el Perú, 66,7% eran de Lima Metropolitana, 13,6% de Arequipa y 6,1% de La Libertad.

Aunado a lo anterior, y siguiendo a Carcamo y Pocco (2019), Arequipa es caracterizada por ser una ciudad conservadora, con gran influencia de la religión católica y predominancia de manifestaciones machistas, en la cual la heteronormatividad sigue sustentando mecanismos de control y castigo hacia expresiones de la diversidad sexual. Por ello, muchos de sus habitantes pertenecientes a la población TILBG siguen experimentando rechazo, miedo y prejuicio cotidianamente en su vivencia respecto a parte de la sociedad (Carcamo & Pocco, 2019, pp. 9-10). No obstante, las organizaciones TILBG de base en Arequipa trabajan con instituciones claves, tanto públicas como privadas, de modo tal que se puedan mejorar las condiciones de vida y se garanticen sus derechos (Carcamo & Pocco, 2019, pp. 30-31). Ello ha contribuido de cierta forma a que esta sea una de las regiones donde se han promulgado más ordenanzas municipales contra la discriminación homolesbotransbifóbica (Carcamo & Pocco, 2019, p. 9).

Por otro lado, La Libertad, donde se encuentra la ciudad de Trujillo, es una de las regiones que, si bien tiene influencia de la religión católica, ha hecho avances significativos en el reconocimiento de los derechos de personas TILBG. Así, desde 2014 se implementó una ordenanza contra la discriminación por orientación sexual e identidad de género[80]. La historia

[80] Ordenanza regional 6-2014-GR-LL/CR (ver: https://regionlalibertad.gob.pe/transparencia/transparencia-grll/transparencia-institucional/datos-generales-y-normas-emitidas/normas-emitidas-por-la-entidad/ordenanzas-regionales/ordenanzas-2014/4221-ordenanza-regional-nro-006-2014-gr-ll-cr/file).

de la región ha tenido muchos momentos para la visibilidad de personas TILBG. Incluso, en 2014 fue elegida la primera regidora trans en el Perú, primero internamente en su partido y luego en los comicios municipales de su distrito en la provincia de Trujillo (Oficina Nacional de Procesos Electorales, ONPE, 2015). Este hecho en sí es una imagen importante de representación e incidencia sobre los derechos de la población.

El primero de nuestros informantes[81] es Camilo, un joven transmasculino de 29 años de la región de Arequipa y es miembro del colectivo Fraternidad Trans Masculina, fundado en 2018; es estudiante de Comunicaciones de la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. El segundo es Sebastian, transmasculino de 38 años, del distrito de Trujillo en la región de La Libertad, y miembro fundador del colectivo TransMan Trujillo; estudió Ciencias de la Comunicación en la Universidad César Vallejo de Trujillo y actualmente trabaja como profesor de informática en el nivel primario. El tercero es Max, transmasculino de 29 años, también del distrito de Trujillo, miembro del colectivo Transistiendo, fundado el 2019; estudió la carrera técnica de Fisioterapia; en el presente realiza trabajos independientes y vive con su familia. Por último, Leonardo, transmasculino de 29 años, de la región de Lima Metropolitana, es miembro de los colectivos Resistencia Trans Masculina y Fraternidad Trans Masculina; estudió Diseño Gráfico en el Instituto Peruano de Arte y Diseño y en estos momentos cuenta con un trabajo estable y vive con su familia.

Para entender mejor cómo se vive la construcción de la masculinidad en transmasculinidades que pertenecen a algún colectivo o agrupación activista, debemos precisar que las expresiones de esta en cuerpos AMAN oscilan en su día a día entre el rechazo y la permisividad, diferenciándose según los espacios sociales y etapas de vida en la que se encuentra el individuo. En ese sentido, la niñez es la primera etapa en la que se reconocen los atributos específicos de la masculinidad y la feminidad. Cada persona construye su identidad de género por medio de elementos, conductas y aptitudes con los que se siente más identificade, al igual que con las normas sociales proporcionadas por la familia y el contexto sociocultural en el que se habita. Por ello, estos roles son flexibles y porosos entre sí, dependiendo de cuánto admita o rechace la sociedad las desobediencias de la (cis)heteronorma.

[81] Se ha anonimizado a los informantes para la protección de sus datos, por lo que se colocan pseudónimos en lugar de sus nombres reales.

Según Halberstam (2008), la expresión de la masculinidad de niñes AMAN es más permisiva al no interpretarse como una amenaza, debido a que se relaciona con el reconocimiento del propio género. En efecto, esta masculinidad se entiende como un signo de autonomía y validación (Halberstam, 2008, p. 27). Sin embargo, Tron y Flores (2013) señalan que, al haber expresiones no acordes al sexo asignado al nacer, el cuerpo se vuelve un espacio en constante vigilancia y cuestionamiento. Ello comienza a generar emociones de vergüenza e incomodidad ante su cuerpo en personas trans masculinas (Álvarez, 2017, p. 233). Según testimonios de los participantes, la figura materna tiende a mostrarse más presente, alerta y restrictiva en este proceso, mientras que los padres suelen describirse como ausentes o más permisivos. Los informantes comentaron que la vigilancia se dio en mayor medida por no ajustarse a un comportamiento femenino o rehusarse a usar vestimenta asociada a la femenina (faldas, blusas, ropa ajustada, etc.). El relato de Sebastian, particularmente, da cuenta de que en su niñez no tuvo tantas restricciones, no obstante, también en su caso la figura materna era la que mostraba desaprobación.

Otro tema significativo es la firmeza en manifestar la masculinidad mediante el juego, ya sea de manera oculta o visible, lo mismo ocurría con la vestimenta. Podríamos describir ambas actitudes como formas de resistencia hacia un género impuesto. Por ejemplo, Leonardo menciona que, a pesar de los mensajes de desaprobación sobre su conducta, él tenía un deseo y fijación por realizar acciones asociadas a la masculinidad tanto en el juego como en su imagen personal y que, además, estas eran consideradas como algo negativo por sus familiares y por las personas del entorno cercano.

> A mi mamá no le gustaba que yo no me sentara de una manera correcta. Para ella, sentarse con las piernas abiertas era malo ¿no?, «No, que tienes que sentarte como una señorita». Y nunca llegué a hacerlo, nunca tuve las uñas largas tampoco, asociaban mucho las uñas largas. Cabe recalcar que yo jugaba brusco de niño, me trepaba los árboles, hacía todo lo que hacía pues un niño más y eso como que no lo veían bien mi familia. Pero como que te trepas, que te ensucias, como que las otras niñas no eran tan así (Max, 29 años).

> Que es esa sensación de que te imponen. Te decían «no, pero si eres una niña bonita» […] y te hablaban de unas formas que, pucha, sí incomodaba, sí molestaba y poco a poco era como que en la niñez, era como que lo recibió. Pero decías «pero ¿por qué?», «pero yo no quiero

> eso», «no me siento a gusto», «no quiero». Y a pesar de que me pusiera vestidos y cosas así, siempre terminaba con la comodidad de ponerme un pantalón o un short o cosas que me hicieran sentir como que un poco más cómodo, ¿no? (Leonardo, 29 años).

Luego, en el período de adolescencia, nos preguntamos: ¿qué significados de la masculinidad influyen en el cuerpo transmasculino?, ¿de qué manera afectan los cambios de la pubertad en la construcción de la masculinidad? La adolescencia para los trans masculinos tiene una mayor vigilancia, puesto que existe la expectativa y la presión social con respecto a los roles de género asociados a la feminidad y a «ser mujer adulta». Halberstam (2008) comenta que, en esta etapa, la masculinidad en personas AMAN representa un problema que debe ser revertido. Este acomodamiento implica una presión que se ejerce sobre ellas, la cual tiene como consecuencia lecciones de represión, castigo y moderación (Halberstam, 2008, p. 28) debido a que existen consecuencias con respecto a encarnar cuerpos que se rebelan o se oponen a los mandatos de una imperativa adultez binaria.

Tron y Flores (2013) mencionan que rebelarse a estos mandatos también ocasiona silenciamiento y ocultamiento como castigo social por la afrenta que ello supone (Álvarez, 2017, p. 232). Esto evidencia las distintas formas de control social, cuya principal consecuencia radica en que los trans masculinos tengan dificultades para validar y reafirmar su identidad. En su testimonio, Sebastian comenta que tuvo que acoplar su imagen a las expectativas de su familia, las mismas que comenzaron en la adolescencia debido a que, en esta etapa, el refuerzo de la feminidad y la obligatoriedad de ser leído como mujer eran expectativas fuertemente arraigadas. Por otro lado, Leonardo comenta que su identidad masculina era como un secreto que podía disimular ocasionalmente por medio de estrategias en cuanto a vestimenta, tonos de voz y comportamientos que adecuaba según el ideal femenino. Ello lo hacía para no recibir el rechazo o la negación de su masculinidad por parte de sus familiares.

En el relato de Camilo y Sebastian ocurren situaciones similares en las que tuvieron que disimular estas actitudes y formas de vestir socialmente asociadas a la masculinidad para sobrellevar contratiempos con su familia y, en especial, con la figura materna, cuyo rol sigue siendo el de principal centinela mediante castigo, desaprobación o enojo ante las desobediencias (cis)heteronormativas. Asimismo, todos los relatos aquí presentados

exponen la constante de tomar símbolos o expresiones masculinas como algo muy suyo y cargados de muchos sentimientos —entre ellos miedo, rechazo, felicidad, rebeldía, libertad y fuerza— al expresar genuinamente sus formas de entender y vivir la masculinidad.

> […] como que mi papá se fue alejando o fue dejándome en las manos de que mi mamá me modificara. Entonces, ya mi mamá comenzó a reforzar el aspecto femenino, cosa que para mí me chocó horrible. Yo odiaba realmente tener que lidiar con eso, no quería ni salir. […] la pubertad, adolescencia y adultez, se puede decir que tuve que forzarme porque veía el enfoque que mi mamá me empujaba y veía que ella era feliz. […] así que me tuve que adecuar a ello, comencé a construir o comencé a cambiar (Sebastian, 38 años).

> […] el tema de ya… de mi identidad de género, sí era algo que muy mío, era como que solo yo, y sí, el entorno me decía cosas. «Compórtate mejor así», […], «ponte esto, ponte el otro», «¿por qué no te pones esto?» […], «¿por qué actúas de esta forma?», «cierra las piernas», cosas así ¿no? Y es como que sí, todo eso fue calando, fue como escondiendo mi propia identidad, pero, a su vez, de algunas cosas era como que no podía evitar sacar. Era como que, «soy yo» ¿no?, «no puedo evitarlo», pero igual era como una autonegación de mi propia identidad, por el temor ¿no?, por ese temor del exterior, de cómo te hace sentir. Que lo que eres no es, cuando sí es, pero temes ¿no?, temes ese rechazo […]. Entonces eso más o menos con el tema de la adolescencia (Leonardo, 29 años).

> Mi mamá me corregía y me decía «¿por qué haces eso? pareces hombre». Entonces este «pareces hombre» era como para ella un insulto, entonces yo a veces lo sentía así y por eso como que yo trataba de dejar de hacerlo o tratar de hacerlo disimuladamente para que no se enoje y… este, creo que ese desdén, creo que mío ya, porque a final de cuenta como no usaba nada de la ropa que me compraba […] (Camilo, 29 años).

Mujika y Mujika (2014) advierten que, a medida que van avanzando las modificaciones corporales en la pubertad, existe una mayor incomodidad con el cuerpo, ya que las características sexuales secundarias, como el crecimiento del pecho, el ensanchamiento de las caderas, la menstruación, etc. hacen que la lectura de ser «femenino» o «ser mujer» sea más evidente (Gallegos, 2018, p. 42). Esta incomodidad con el cuerpo no solamente está

vinculada a las simbologías femeninas que se desarrollan en la pubertad, sino también a una serie de discursos médicos patologizantes donde el mensaje «vivir en un cuerpo equivocado» y las propias concepciones cisheteronormadas sobre lo que se entiende como un cuerpo masculino influyen en dolores emocionales vinculados al cuerpo.

Según los testimonios este dolor muchas veces viene desde la incomodidad con el mismo cuerpo mediante el reconocimiento de nuevas características femeninas que toman notoriedad a partir de la pubertad. En esta etapa, se distingue un afán por ocultar o disimular estas formas corporales. Además, el dolor se convierte en frustración ya que los jóvenes conviven con un sentimiento de que sus cuerpos o algunas partes de estos, generan un conflicto en torno a cómo entienden su identidad de género masculina. Al respecto, Devor y Ortiz explican que, en el caso de trans masculinos, los senos son una parte del cuerpo que registra mayor incomodidad y que otras partes se vuelven «intocables» al estar asociadas con la feminidad. En esa línea, empiezan a surgir sentimientos de vergüenza con respecto a mostrar los cuerpos o que se descubra que se tienen senos y vagina. Esto implica que la sexualidad no pueda vivirse de manera libre, pues el derecho al placer se ve afectado (Devor & Ortiz, citados en Gallegos, 2018, p. 43).

En este sentido, Leonardo comenta sobre cierta resignación con respecto a su corporalidad y a la identidad femenina para la que no veía otra salida; sin embargo, la vestimenta, tanto para él como para Camilo, fueron formas de visibilizar su masculinidad. Los cuatro casos señalan a los senos como la parte del cuerpo que les genera más incomodidad; asimismo, los describen como una de las partes más vulnerables debido a su estrecha vinculación con el miedo a estar expuestos a violencia sexual. Es más, Sebastian afirma enfáticamente que sus senos son sexualizados por los hombres, evidenciando que la violencia sexual es una preocupación latente en trans masculinos.

> Cuando solamente me consideraba o me definía como una mujer lesbiana, yo, no me gustaban los senos, nunca me han gustado desde el momento en que salieron. Pero por un tema de que había una sexualización de él ¿no?, que mucho lo ven del tema de morbo. Entonces a mí me incomodaba tenerlo, pero no porque sea mujer (Sebastian, 38 años).

> […] porque cuando yo empecé ya a ser adolescente, mi cuerpo empezó a tener unas formas mucho más femeninas en el crecimiento del pecho

> y me causaba mucho malestar, y la forma que yo hacía para ocultarlos era poniéndome como que dos polos y luego ponerme una casaca. Inclusive caminaba así, y cuando hacía mucho calor y mis amigas me preguntaban «¿por qué no te quitas la casaca?, hace mucho calor». Yo les decía «no, estoy bien», pero realmente me sentía súper mal porque no quería… quería seguir estando en esa, en esa comodidad masculina de mi cuerpo, que se viera masculino y no quería que se viera mis formas femeninas (Camilo, 29 años).

En otro orden de ideas Max relata que, en un ámbito más íntimo, de amistad, y en donde los participantes sean trans, transmasculinos o aliades, él no encuentra ninguna molestia en mostrar y pensar que su cuerpo (incluido sus senos) son agradables. Sin embargo, con personas externas a estos círculos y en el espacio público se siente más inseguro y vulnerable, y tiende a creer que sus senos pueden ser motivo de burla, rechazo o desaprobación por parte de la sociedad. Esto significa que el espacio público se vuelve un lugar de vigilancia de cuerpos y control para que los ideales y las expectativas en torno a la masculinidad y feminidad hegemónicas se cumplan.

En el caso de la reconciliación con su cuerpo, Max y Camilo mencionan que la terapia hormonal les ayudó a tener más confianza con él. Asimismo, los testimonios de Sebastian y Leonardo dan cuenta de que ella contribuyó a afirmar su identidad masculina. Además, la relación con su cuerpo e identidad ya no se percibe como una necesidad por diferenciarse o negar aquellos atributos «femeninos» de su cuerpo; más bien, responde a una necesidad de construir formas de expresar su propia masculinidad, cuestionando modelos binarios y cisheterosexuales. Ellos exploran esta masculinidad a través de prácticas que les permiten reconocer la vulnerabilidad, el dolor y el miedo sentido en partes identificables de su cuerpo, reconociendo que estos últimos son consecuencia de la configuración rígida de la cisheteronorma. En este sentido, los itinerarios que llevan a reconocer, aceptar y resignificar los vínculos, narrativas y sentires con el propio cuerpo tienen recorridos y ritmos múltiples y propios.

Los testimonios de los participantes coinciden en que lograron ser o haber sido parte de espacios colectivos en donde reflexionaban sobre sus procesos con el cuerpo, y las narrativas y símbolos relacionados con la feminidad, los cuales les proporcionaron información, recursos, redes y otras herramientas que facilitaron sus cuestionamientos y la necesidad

de transformar sus prácticas alineadas con un modelo hegemónico de masculinidad. Por ejemplo, Sebastian relata que tuvo una reconciliación con su historia anterior cuando era leído como una «niña», es decir, con esa identidad femenina que negó y que le causaba dolor. Por su parte, los testimonios de Max, Sebastian y Leonardo evidencian un tipo de reflexión asociada a la construcción de una masculinidad en la cual las modificaciones corporales implican, en estos casos, una exploración y la pretensión de rehacer una masculinidad que no rechace o niegue a la feminidad, sino que estén enmarcadas dentro del término de feminidad.

> […] yo creo que mi cuerpo siempre ha aceptado tal cual. El tema de hormonizarme ha sido para darle una base, una confianza, una seguridad al comienzo ¿no?, con mi sentido masculino. Pero también era consciente que en su momento podía dejarlo y tampoco había problemas ante ello. Entonces en ese aspecto, ser consciente. Lo que sí he considerado con esta etapa es que me reconcilie con la historia de Fernanda […]. Porque me reconcilié como Fernanda… tuvo que sobrellevar todo y tuvo que llevarlo todo ¿no?, porque antes lo odiaba, odiaba su historia, es más, odiaba cuando la mencionaban (Sebastian, 38 años).

Asimismo, Camilo y Sebastian relatan que una vez que pudieron conocer a otros transmasculinos obtuvieron más respuestas sobre quiénes eran y el entendimiento de su propia identidad. Este camino no necesariamente es accesible para todos los transmasculinos, ya que aún en la actualidad el estigma y la desnaturalización de ser una persona trans persisten en el imaginario social, lo cual constituye una barrera para nombrarse y reconocerse como tales. Por esta razón, muchos de ellos atraviesan una etapa en la que se identifican como lesbianas. Jay Prosser señala que existen razones internas y externas por las cuales una persona AMAN con expresiones de género masculinas decide vivir con una identidad lésbica o se resigna a ella. Se trata de barreras que tienen que ver con aspectos sociales y cambios corporales que se proyectan a través de inseguridades al momento de encontrarse con una realidad poco conocida. Es así que la patologización y medicalización de los cuerpos trans cumplen un rol importante en los imaginarios trans, ya que mayormente están ligados a la obligatoriedad de adecuarse a un cuerpo cisgénero normativo que se presenta como única forma válida de transitar hacia otro género, razón por la cual otras experiencias de pensar, imaginar

y vivir la identidad y el cuerpo trans se pierden del horizonte (Prosser, en Halberstam, 2018, p. 188).

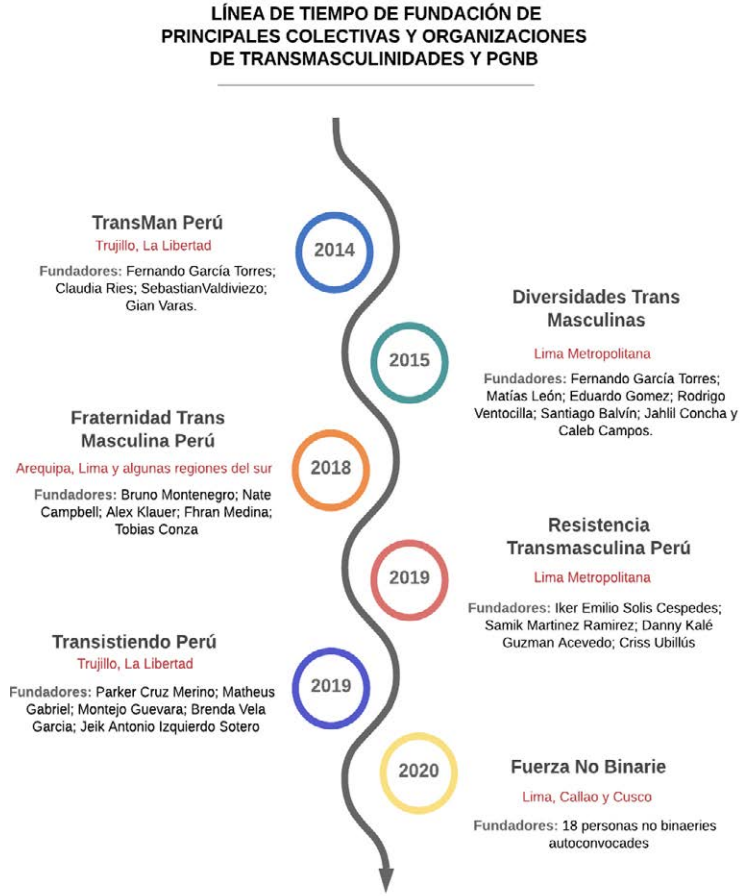
Ahora bien, ante este escenario en donde prima una persistente perspectiva excluyente y estigmatizante, sostenida por el Estado peruano y sus instituciones, hacia la situación de las personas trans, esta población ha gestado espacios colectivos de organización, encuentro, soporte e intercambio entre sus propios integrantes. En efecto, existe una necesidad urgente y apremiante de espacios libres de violencia y patologización en donde puedan encontrarse y compartir sus temores, preocupaciones, resistencias y reivindicaciones.

3. Resistencias colectivas: Organizaciones transmasculinas en las ciudades de Lima, Arequipa y Trujillo

Las organizaciones transmasculinas son espacios colectivos que luchan por la visibilización y el reconocimiento de los derechos de las personas trans y otras diversidades —sobre todo, de las transmasculinidades— a partir del cuestionamiento de prácticas, discursos y representaciones cisheteronormativas dentro del debate público y político. Tienen, además, el fin de concretar una sociedad más equitativa para las diversas transmasculinidades y espacios libres de invisibilización, estigmatización y discriminación. Es importante mencionar que los objetivos de las organizaciones responden a procesos que se han ido dando a medida que se han gestado espacios de organización, lo cual no comenzó con este tipo de cuestionamientos sobre la cisheteronormatividad, sino con la búsqueda de referentes de trans masculinidades y el intercambio colectivo de procesos individuales. Por otro lado, las organizaciones de transmasculinidades llevan solo trece años de visibilización de sus luchas sociales, con la fundación de una de las primeras organizaciones de trans masculinidades en 2008 (Promsex, 2017, p. 16). Al respecto, algunos informes dan cuenta de que hacia 2020 en el Perú existían por lo menos cinco organizaciones transmasculinas[82] en diferentes regiones: dos localizadas en la ciudad de Lima; dos, en la de Trujillo; y una, en Arequipa (International Institute on Race, Equality and Human Rights, 2021). En la figura 1 se presenta una línea de tiempo que ilustra la fundación de estas organizaciones.

[82] Ello no significa que no existan más organizaciones transmasculinas, las cuales no se habrían mapeado en aquel primer informe.

Figura 1
Línea de tiempo de la fundación de las principales colectivas y organizaciones de transmasculinidades y personas de género no binario (PGNB)



Fuente: Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos (2021, p. 191).

Los testimonios de los participantes expresan que estas colectivas surgieron por la necesidad de visibilizar la realidad de las transmasculinidades tanto en Lima como en otras regiones fuera de la capital.

> Surgió en el año 2018. Es nueva y es bastante joven. Surgió por la necesidad de tener un espacio para chicos trans en Arequipa. Ya habíamos tenido reuniones previas que habían sido organizadas por la Red LGTB Arequipa. Entonces ya éramos un grupo de tres chicos trans que siempre se estaban reuniendo y dijimos: «¿Por qué no creamos un grupo? Deberíamos hacerlo, en todo lado hay menos en el Sur […]. Entonces deberíamos empezar» (Camilo, 29 años).

Estos grupos se iniciaron también para generar espacios de refugio, diálogo, debate y amistad propios de personas transmasculinas. En tal sentido, Sebastian nos relata:

> Hay muchos chicos y chiques que han llegado y han compartido con nosotros, hemos tratado en lo posible de ayudarles, encaminarles y tener un espacio amical en donde se puedan soportar, refugiar y adelante. En donde podamos explorar la masculinidad e incluso mi propia feminidad, sin ser juzgados (Sebastian, 38 años).

Es así como estos colectivos trans masculinos constituyen un medio de visibilización para transmasculinidades, en los cuales la masculinidad trans alcanza cierta autenticidad en las interacciones y vivencias en un tiempo y lugar específico (Caravaca-Morera & Padilha, 2020).

> En Arequipa, no muchos chicos trans son visibles; son muy pocos. Entonces ha sido un trabajo arduo conocernos, juntarnos y unirnos para construir un grupo de soporte que nos dé confianza y apoyo para presentarnos y vivir así en la sociedad (Camilo, 29 años).

Ahora bien, de acuerdo con Caravaca-Morera y Padilha (2020), desde que estos grupos contribuyen al reconocimiento social de sus integrantes en diferentes momentos también refuerzan y otorgan legitimidad a su identidad masculina. No obstante, en estas mismas interacciones con otros chicos se ponen en juego aquellos conocimientos y formas particulares de performar lo masculino que circulan en estos grupos. Bourdieu mencionó sobre la validación de la masculinidad y la virilidad: «todo contribuye así a hacer del ideal imposible de la virilidad el principio de una inmensa vulnerabilidad». Señala también que existe una exaltación de valores masculinos que ven como amenaza ciertas simbologías asociadas a la feminidad, como la debilidad y la sensación de vulnerabilidad en uno mismo. La feminidad, por otra parte, está sujeta a formas de ejercicio de poder tales como la

violencia sexual y a manifestaciones asociadas a la heteronorma como parte del reforzamiento y reafirmación de su virilidad (Bourdieu, 2000).

Los principales discursos vinculados a la masculinidad que circulan en estos colectivos son el biologicista y el binario. Sebastian explica esto desde la mirada que tienen médicos hacia la población trans masculina en el sentido del cuerpo ligado a los órganos sexuales, mirada en la cual, si se te asignó cierta sexualidad al nacer, las expectativas vienen de «ser mujer» y ser leíde como mujer. Estos discursos niegan la identidad de las transmasculinidades por no tener un cuerpo y órganos sexuales de hombre, desde el discurso biologicista del sexo ligado a los genitales. Esto, en una sociedad patriarcal, implica que las formas de normalización de transmasculinidades de «ser hombre» o ser leído como hombre se vean regidas por elementos desde la binariedad masculino-femenino. Tal división entiende los dos géneros como distintos y no reconciliables, reafirmándose la masculinidad mientras menos vestigios de feminidad se tenga. De modo que, si una persona se identifica con la masculinidad, el camino que espera la sociedad es que se vea como hombre, tenga el cuerpo de un hombre, se identifique como un hombre, su conducta sea como socialmente se piensa que es la de un hombre, y sea heterosexual. Estos discursos se asocian a otros, como el de patologización. El sistema médico ha tratado a las identidades trans como un trastorno, ligando las identidades a una condición de enfermedad, lo cual ha reforzado su estigmatización e incluso ha incentivado a que las mismas personas trans crean que están enfermas. Adicional a este, existen otros discursos asociados, como el religioso y el de criminalización hacia esta población. Estos no serán abordados en esta ocasión para efectos de poder explicar en mayor detalle aquellos que tienen que ver con la concepción de la masculinidad de las transmasculinidades. Respecto a esto, si regresamos al testimonio de Sebastian, él menciona que los discursos biologicistas y binarios sobre el cuerpo trans están ligados a la negación de su masculinidad y su identidad de género masculina, lo que contribuye a su invalidación y además, genera daños emocionales. Por otro lado, estos mismos discursos toman a las trans masculinidades como masculinidades no hegemónicas o subordinadas, lo cual implica la negación de su identidad masculina y por ende la vulneración y violencia hacia ellos.

> […] se exponen [las trans masculinidades] mucho a este discurso biologicista de que las personas que tienen útero son mujeres. Lo más

> probable es que, si visitas a alguien que no es especialista en esos temas, escuches ese tipo de discursos como tratando de imponerlos. Es decir, que todavía te hablen de tu cuerpo en estos términos como si fuera un instrumento para reconocer o aceptar tu identidad femenina y tu cuerpo de mujer, psicológicamente hablando, es como someter a alguien a una tortura, porque estás yendo a un espacio en el que van a ver tu cuerpo y lo van a utilizar como instrumento para hacerte daño y destruir tu identidad de género. Imagino que por eso es tan chocante y agresivo (Sebastian, 38 años).

Estos discursos calan en el imaginario de las trans masculinidades en el sentido de tener que reafirmar una masculinidad desde las mismas concepciones de la masculinidad hegemónica, generando vigilancia entre pares. Esto se da a través de un reconocimiento práctico de las performatividades en un contexto espacio-temporal específico, el cual depende de cuánta libertad se dispone para romper con la cisheteronorma y aprobar o no esta masculinidad. A su vez, la estrategia para abordar estas formas de construcción de masculinidad género-sensible es poder mostrar ciertas conductas asociadas a la feminidad, que pueden presentarse de manera genuina en la persona trans masculina, ya que —previamente— al reconocerse como personas trans, existió una socialización femenina. Así se evidencia en la siguiente cita.

> Pero a veces uno es tan real, te muestras muy duro cuando estás en otros círculos más tóxicos o que están constantemente vigilando tu comportamiento, qué tan masculinos son. Entonces, uno actúa muy brusco y al final… no lo eres y te comienzas a mostrar muy suave, muy delicado, muy open, muy, no sé, muy buena onda. Y puedes serlo ¿no? (Max, 29 años).

Es así como los colectivos transmasculinos se convierten en espacios donde se fomenta y garantiza cierta permisividad para ejercer una masculinidad género-sensible a través de actividades y dinámicas. Sebastian y Camilo comentan que existen espacios de sanación donde pueden encontrarse para hablar de sus emociones, algo que no es tan permisible para hombres cisgénero debido al alejamiento de actitudes y conductas ligadas a la feminidad, como la debilidad y el sentirse vulnerables, como señala Bourdieu (2007). Esto permite a las trans masculinidades cuestionarse y

procesar ciertas vivencias que experimentan, ya sean vinculadas a su experiencia de transición o a las problemáticas sociales que les afectan.

> Siempre hemos buscado que los espacios sean de chacota y amical, y de ahí entrar con el tema para que sientan confianza y aprendan, porque sí es muy cierto que a muchos jóvenes que todavía están ahorita y mucho peor con la situación en la que estamos. Ellos buscan refugiarse en ese aspecto, pero no empoderándose, entonces tratamos en lo posible de llegar a ellos metiéndonos en ese campo (Sebastian, 38 años).

> También generar espacios de sanación, espacios de conversa entre nosotros. Que es lo que venimos haciendo desde que iniciamos con el colectivo y ahora estamos haciendo de forma virtual. Tratamos de generar espacios donde podamos sentirnos seguros, cómodos y tenemos un espacio que se llama «las reuniones *chill*», donde no hablamos de activismo, no hablamos de eso. Aunque a veces tratamos de meterle un poquito. Más que todo, hablamos de lo que nos pasó en la semana, hablamos sobre cómo están nuestras familias, hablamos cómo estamos, contamos chistes o hacemos preguntas de cómo te va en tu transición, cómo te ha ido y cosas así, para hablar entre nosotros. Como un espacio también de desfogue (Camilo, 29 años).

Vale la pena mencionar que, con frecuencia, estas personas no pueden ejercer dichas prácticas en espacios como el entorno familiar, en sus vínculos socioafectivos, su grupo de pares y otras instituciones sociales o incluso con otros hombres trans. Ello debido a que, por una parte, se tiende a rechazar e invisibilizar su identidad masculina a través de sanciones y represalias del sistema cisheteronormativo. En el testimonio de Camilo, se evidencia que existen concepciones con respecto a «ser hombre» en el sentido de ser asumido desde prácticas vinculadas a la masculinidad hegemónica y la heterosexualidad, según las cuales esto implica ser activo sexualmente.

> […] cuando yo salía con una chica, […]. Entonces ella me exigió que yo tuviera relaciones sexuales con ella, a pesar de que yo no quería y se mofaba un poco de mí. Me decía «pero cómo es posible que no quieras, si eres hombre ¿no?, si tanto dices que eres hombre, entonces deberías querer». Entonces yo no quería pues. Entonces me sentía obligado a estar con ella cuando me gustaba mucho, pero no tenía ganas. Pero al final no lo hice, me molesté y no le hablé (Camilo, 29 años).

Por otra parte, en otro escenario, se les suele imponer y exigir atributos y expectativas de comportamiento vinculados a la masculinidad hegemónica a partir de las cuatro creencias que menciona Bonino (2012): autosuficiencia prestigiosa, belicosidad heroica, respeto a la jerarquía, y superioridad y oposición sobre las mujeres. El acoplamiento con estas normas, comportamientos y disposiciones sirve para poder ser reconocidos como hombres (Caravaca-Morera & Padilha, 2020, p. 56). Por el contrario, en estos espacios colectivos transmasculinos existe cierta licencia y aliento para explorar expresiones estético-corpóreas, representaciones y atributos relacionados a la feminidad, lo femenino o lo «afeminado». A su vez, se cuestiona la masculinidad hegemónica sin que la propia identidad masculina sea juzgada, reprobada o devaluada, como se menciona en el siguiente testimonio.

> Es toda una sensación de libertad, porque acá en Trujillo como que mucho se juzga la vestimenta también. Aun siendo siglo XXI, estamos con esto de… que dentro de la propia sociedad creo que aún hay un «oye te vistes así, te ves muy gay, te ves muy así». En cambio, como que se juzga mucho ese lado. Y en su momento, yo también fui uno de los que decía «oye, no te pintes el cabello, no te maquilles así porque te ves muy gay, muy afeminado». También pensaba que eso, de si tú eres un chico no te debes maquillar. Entonces, cuando yo comienzo a cuestionarme, a escuchar lo que dicen otros chicos de mi colectivo, me empiezo a informar y a entender, y bueno empiezan a hablar del tema y llegan a mí esa información digo «ok, ¿por qué hice eso?». O si tú te portas más femenino, si hablas un poco más suave, si dices «bebé», si dices «cariño» o te tratas a otro chico con cariño «eres un chico gay o eres un chico raro» Pero luego ya entiendes, ya empiezas a darte cuenta y puedes incluso acercarte más a eso poco a poco, a lo femenino, que tanto condenabas antes (Max, 29 años).

Esto puede traer consigo facilidades para la acción participativa de los integrantes de los colectivos en aras de obtener reconocimiento social. Cabe resaltar que este proceso de (auto)reconocimiento se torna complejo, conflictivo e incluso contradictorio, sobre todo para las masculinidades trans, que deben luchar a diario contra las imposiciones y naturalizaciones de los roles y expresiones relacionadas al género y la sexualidad del orden (cis) heteronormativo que los sigue clasificando como mujeres y seres abyectos a la vez, como se describe hondamente en el apartado anterior. En efecto, las

transmasculinidades no son seres pasivos en el proceso, sino que participan de forma activa en el afán de construir una masculinidad alternativa que negocie con los elementos normativos de las imposiciones y ritualizaciones del «ser» y «deber ser» hombre.

Por otra parte, es a partir de las entrevistas con los participantes que nos percatamos del rol del (trans)feminismo en el proceso de conformación de la transmasculinidad. Esto se explicaría desde un acercamiento a grupos lésbicos, espacios con los que ellos interactuaron a medida que se encontraban en el proceso de encontrar y aceptar su identidad de género masculina. Leonardo comenta que estos espacios de interacción con el feminismo le ayudaron a cuestionar y entender mejor cómo un sistema patriarcal genera ciertas represiones al cuerpo y la identidad.

> […] el Agora que ha sido un espacio también, no sé si decir sanador, pero sí bastante enriquecedor respecto a historia, a la lucha, a entender también respecto al feminismo, el transfeminismo. A entender un poco más cómo se ejerce la presión hacia nuestros cuerpos y nuestro género, ¿no?, desde el punto social. Y el sistema, ¿no?, entender que todo es en base a un sistema, ¿no? Y toda esa parte investigativa, y todo […] herramientas de cómo combatir eso, ¿no?, y entender… creo que uno de los mayores espacios donde empezó realmente también parte de mi reconciliación con mi propia identidad también […] (Leonardo, 29 años).

Las transmasculinidades se construyen en una continua negociación con el modelo normativo y sistemático de la cisheteronorma, la cual se sustenta a partir de las cuatro creencias matrices que ya mencionamos (Bonino, 2012). En primer lugar, la independencia en el modo de valerse por sí mismo. Luego va el uso de violencia para mostrar poder y/o control sobre otres. Como tercer punto, se establece el valor del poder y la subordinación de otres, en la cual existen personas en un orden mayor a otras y la subalternidad de la feminidad, así como, la negación a la feminidad. Finalmente, está la creencia referida a lo afeminado, que, en otros espacios, como la familia, la escuela, el espacio público, el grupo de pares y otros que no son vinculantes o afines a estos colectivos transmasculinos, se impone como un criterio para jerarquizar y devaluar aquellas masculinidades que no se comportan de acuerdo a los mandatos establecidos (Cortés, 2004; Holmes, 2008).

De modo tal, el transfeminismo —corriente dentro del feminismo y de una serie de discursos que circulan dentro de los grupos transmasculinos que participaron en esta investigación— cumple un rol fundamental como movimiento. En línea con estos planteamientos, como vemos en la tabla 1, se evidencia que Transistiendo Perú tiene una agenda marcada como organización (trans)feminista. De otro lado, Fraternidad Trans Masculina Perú (FTM) mantiene una apuesta política (trans)feminista orientada a la reivindicación de los derechos humanos de las masculinidades trans en su diversidad. Esto se reconoce en sus actividades y en los espacios a los cuales se han vinculado, como así reconoce Leonardo, integrante de FTM Perú, en el testimonio anterior.

Tabla 1
Colectivas y objetivos

Colectiva	Objetivos
TransMan Perú	Fomentar el desarrollo integral y emocional de las personas transmasculinas.
Fraternidad Trans Masculina Perú, FTM	Promover el reconocimiento y respeto de los derechos humanos a nivel político, social y cultural de las personas transmasculinas, no binaries e intersex asignades como femeninas al nacer.
Transistiendo Perú	Se creó con el fin de que exista en Trujillo una organización transfeminista que también incluya a personas de género no binario y aliades diversos.

Fuente: Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos (2021).

Adicionalmente, si se sigue observando la tabla 1, TransMan Perú tiene el objetivo particular del desarrollo emocional de personas trans masculinas, lo que deriva del cuestionamiento sobre la masculinidad hegemónica al tomar como prioridad las emociones que, mayormente, están asociadas a la construcción de masculinidades género-sensibles. Por su parte, TransMan, en palabras de su representante Sebastian, persigue el objetivo siguiente:

> Nosotros vamos de la mano de la agenda transmasculina que se maneja en todos los espacios, siempre con las fechas de la conmemoración y la

> despatologización, pero nosotros tenemos un punto que nos preocupa bastante, que es el desarrollo personal. Vemos siempre con los chicos y chicas el desarrollo personal de los miembros y de los que no son miembros. Lo que buscamos es el desarrollo de cada miembre tanto en el aspecto emocional, psicológico, aspecto profesional, educativo, salud (Sebastian, 38 años).

Además, Sebastian nos cuenta en otra entrevista la importancia de realizar un enfoque transfeminista y recibir algún tipo de capacitación o charla al respecto para seguir cuestionando comportamientos vinculados a la masculinidad.

> Bueno, en un comienzo nosotros no entendíamos mucho sobre los temas de género porque éramos chicos que intentaban involucrarse con la agenda transmasculina TLGB, pero cuando vimos la necesidad de romper esos estereotipos que nos estaban haciendo daño… porque, quieran o no, no se debe negar que cuando nosotros comenzamos a transitar, los chicos trans y las chicas trans, van a imitar ciertas actitudes negativas para reforzar la identidad. Ese es el error que la mayoría cometemos, pero es parte del aprendizaje, tampoco se va a condenar a la persona. Nosotros vimos necesario empaparnos del tema del transfeminismo para combatir estas actitudes machistas, me incluyo… de muchos miembros para poder entender mejor las diversidades trans y comprender los espacios. Esto también permitió que muchos compañeres se liberen de varios prejuicios, incluyéndome (Sebastian, 38 años).

Mientras tanto, Camilo y Max dejan en claro cómo las charlas, los debates y los cuestionamientos entre integrantes de sus colectivos, que incorporan un enfoque transfeminista, contribuyen a la constitución y el desarrollo de una masculinidad género-sensible.

> Yo considero que la organización sí es transfeminista y porque nuestras bases, este, ya hemos… hemos aprendido creo yo, desde mi punto de vista sí hemos aprendido. […] Entonces tratamos dentro de nuestros espacios, que esas bromas, expresiones y comportamientos sean corregidas y poder explicar la razón por la cual lo son. Yo sé que anteriormente quizás, cuando yo explicaba yo era también uno de «oye, ¿por qué haces esto?» y juzgaba porque un compañero actuaba de una manera y era porque era muy tonto, la verdad era esa (Max, 29 años).

> La forma en la que nos tratamos en Arequipa, entre transmasculinidades, creo que también ha mejorado mucho porque inicialmente, cuando los primeros chicos que yo conocía eran chicos muy hegemónicos, que tenían un pensamiento muy heterosexual acerca de ser hombres trans o transmasculinos. Y creo que, con el tiempo, que nos hemos venido organizando […] amplía mucho el pensamiento de lo que somos los transmasculinos entre nosotros y de qué forma podemos ser hombres que cuestionen esta masculinidad tóxica (Camilo, 29 años).

Otro factor importante que se abre paso en estos colectivos son las amistades y redes de soporte, entre quienes se pueda dialogar, sanar y reconciliar en torno a la feminidad y a las diferentes violencias que se recibían de niño y/o adolescente. Así constituyen espacios en los que no se sientan juzgados ni devaluados, sino más bien como parte del grupo, como un espacio seguro, libre de rechazo y discriminación.

> A mí me han explicado cuando yo me he equivocado y yo le he explicado a un compañero cuando se ha equivocado o cuando he sentido algo que quizás en otro espacio me hubieran dicho, que parezco un chico gay o no sé qué, por decirlo. Entonces creo que no hay censura ni rechazo cuando nos escuchamos, nos corregimos y aprendemos, no hay ese miedo que sientes muchas veces afuera… y que tiene mucho que ver con el machismo […]. Entonces creo que nos ha sido una manera de analizarnos también acerca de nuestro comportamiento, un autoexamen o autoevaluación de nuestra vida desde, nuestra vida diaria, cotidiana, como también en nuestras relaciones personales. Creo que ha habido una, una buena manera de no solamente ver nuestros errores, sino también creo que debido a estas reuniones y estos espacios también nos hemos podido juzgar acerca de ello, analizarlo nosotros mismos y ver otras realidades […] (Max, 29 años).

Así, a la luz de la experiencia de la masculinidad trans, se explicita que en la praxis se pone en juego una serie de conocimientos que permiten repensar el género y la sexualidad desde un marco transfeminista Parte de este acercamiento a espacios feministas se debe al contacto con lesbianas feministas y a la articulación con otros colectivos de transmasculinos en la misma línea. Además, los elementos que circulan entre estos tres colectivos contribuyen a constituir prácticas y performar identidades masculinas género-sensibles a través de la exploración y reconciliación con la feminidad, la diversidad de identidades trans en personas asignades mujeres al nacer,

ya sea identificándose con la masculinidad o fuera del binario de género, el cuestionamiento a las creencias que sustentan la masculinidad hegemónica y la construcción de una masculinidad antipatriarcal, y entendiendo el proceso de cada uno y el contexto en el que se vive.

> […] hemos participado y hemos estado en conversaciones con otras organizaciones, al menos acá, hay un ágora[83] actualmente y hay otros compañeros que también están dentro. […]. Entonces creo que nos ha sido una manera de analizarnos también acerca de nuestro comportamiento, un autoexamen […] desde, nuestra vida […] cotidiana como también en nuestras relaciones personales. Creo que ha habido una, una buena manera de no solamente ver que la otra persona ha sido quien nos ha hecho daño, sino que también nosotros hemos sido quienes nos hemos equivocado […]. Pues sí, hemos aprendido […] a escucharlos a ustedes también (Diversidades Trans Masculinas), que hemos participado en una que otras actividades, muy aparte de eso, yo creo que llegué con lo que hubo allá [Primer Encuentro Nacional de Transmasculinidades] y allá en Lima. De cómo eran los espacios, […]. Cuando vino un compa, que es persona de género no binario, fue interesante saber su forma de sentir y también tratar de entender eso (Max, 29 años).

En definitiva, estos espacios de articulación y colectividad se presentan como lugares seguros, de confianza, donde se pueden dar aprendizajes significativos y motivar un reconocimiento social contestatario y donde, simultáneamente, se otorga legitimidad y autenticidad a las masculinidades género-sensibles que se posibilitan. Estos caminos de transición y búsqueda de la identidad, como se mencionó anteriormente, se encuentran con una serie de configuraciones con respecto a una (cis)heteronorma que ve a la feminidad y masculinidad como una «manera de ser», que influye en cómo pensamos nuestro cuerpo y la idea de normalidad. Foucault menciona que «la norma no se define como una ley natural, sino por el rol de exigencia y de coerción que es capaz de ejercer en relación con los dominios en los que se aplica. La norma

[83] En la página de Facebook de Lesbianas Independientes Feministas y Socialistas (Lifs Perú), se define el Ágora como «un espacio para recuperar la memoria de nuestras ancestras conociendo sus luchas, sus rebeldías y los principios políticos que las fundamentaron. Asimismo, para tomar conciencia de los sistemas que atraviesan y dominan nuestras cuerpas y territorios, como son el racismo, el neoliberalismo, la heterosexualidad obligatoria y el binarismo de género, sustentos del sistema patriarcal. Esto con el fin de dotarnos de herramientas para la defensa de nuestros derechos» (2020).

es portadora, en consecuencia, de una pretensión de poder» (2000, p. 46). Es así que las identidades trans entran en una idea de anormalidad debido a que rompen con estas exigencias desde espacios visibles, como el cuerpo y la identidad, los cuales se han visto reprimidos como forma de amoldar, domesticar, revertir, a quienes no cumplen estas expectativas de feminidad y masculinidad. De tal modo, normalizar las identidades de trans masculinos implica que se asuman ideas culturales que no necesariamente funcionan para todas las trans masculinidades. No obstante, estas no deben perderse de vista, puesto que son formas en que el sistema binario y cisheterosexual define a las trans masculinidades en vivencias que no necesariamente experimentan. Una de estas se explica a partir de cómo la sociedad entiende a las trans masculinidades. Según Álvarez, estas se concebirían como masculinidad subordinada, cuyo proceso de ser y hacer se ve delimitado por la tensión que existe entre no ser reconocido como una masculinidad [por ende ser leído como mujer] o pasar inadvertido (2017, p. 245).

Por otro lado, la concepción externa hacia la masculinidad de las trans masculinidades puede venir sesgada por las formas de entender conceptual y estructuralmente a la masculinidad como espacio que adscribe a sistemas de dominación y al «pensarse hombre» desde la concepción simbólica de tener privilegios. Sin embargo, es necesario problematizar esta vivencia dentro de las transmasculinidades, ya que habitar un cuerpo asignado mujer al nacer aún es encontrarse con una realidad que legal y culturalmente no es aceptada en el contexto peruano. Ahora bien, estas maneras de entender a la transmasculinidad fuera de la cisheteronorma se evidencian en la existencia de diversas formas en las que como trans masculinos se nombran, ya sea por cuestiones políticas, sentidos y/o prácticas en común y a través de las cuales exploran construcciones alternativas de la masculinidad que circulan en estos espacios colectivos.

En ese sentido, aquellos que se nombran como transmasculinos encuentran un sentido particular al hacerlo. Camilo explica esto de manera acotada y menciona las distintas formas de pensarse, mientras que Sebastian comenta que en la ciudad de Lima existe una diversidad mayor para nombrarse, a diferencia de Trujillo, donde aún hay personas transmasculinas que podrían entenderse solo como lesbianas muy masculinas.

> La gran mayoría de chicos que llegan a nuestros talleres tienen esas dudas, muchos nos hablan que pasaron tiempo viviendo como lesbia-

> nas muy masculinas, pero no se sentían cómodes con ello y no sabían si eran trans, porque en cierta forma sí se identificaban con lo masculino, pero no deseaban someterse a alguna cirugía o nombrarse como hombres (Camilo, 29 años).
>
> Entonces llegar a Trujillo con esa mentalidad y ver que en las Limas sí hablaban de la comunidad transmasculina, o de los transmasculinos o de los hombres trans […]. En Trujillo todavía se le conocía como los «chitos», las lesbianas masculinas o las lesbianas machitos (Sebastian, 38 años).

Tal como se evidencia en los testimonios, existen transmasculinidades que se entienden desde una identidad masculina fuera de nombrarse quienes las conforman como «hombre», lo que significa un alejamiento de las expectativas de discursos biomédicos y culturales binarios de lo que implica «ser hombre» o persona trans. Estas formas de nombrarse también son actos de resistencia ante las expectativas de la cisheteronorma, ya que rompen con la expectativa de que toda masculinidad está destinada a replicar las prácticas que sostienen a la masculinidad hegemónica para conseguir la ansiada aprobación y validación. Si bien los transmasculinos del presente estudio desean que se reconozca su identidad de género, lo hacen a partir de distanciarse del concepto de «hombre», estrechamente pensado entre ellos como el devenir concreto de la masculinidad hegemónica. Sus comportamientos también comienzan a distar de serlo, por lo que «ser hombre» ya no comprende una aspiración, sino una separación. Por otro lado, la construcción corporal no solo implica ser leído como «hombre», sino que se considera también la expectativa de conductas y dinámicas sociales que están sujetas a ideales tradicionales de la masculinidad. Es así que la construcción de la masculinidad tiene diversas formas de expresarse y enunciarse, las cuales no necesariamente irán acorde con una norma cisheterosexual, como se evidencia con la identidad transmasculina.

No obstante, el llegar a nombrarse incluso tiene brechas de acceso en las que la información es clave para reconocerse como persona trans. Por esta razón, la visibilidad como tal y el contar con referentes transmasculinos y espacios colectivos de ellos se vuelve importante para la construcción identitaria de transmasculinidades.

Es necesario mencionar que, una vez que una persona se entiende como parte de una transmasculinidad, no solo está afrontando su propio

reconocimiento como persona trans, sino el llevar un camino con incertidumbres donde las únicas certezas son el conocimiento de una estructura de poder que les excluye de ser reconocidos como «hombres», pero que les muestra esa imagen como la única forma de «ser». Por otro lado, no puede dejar de comentarse que justamente esta invisibilización de las transmasculinidades forma juicios y prejuicios que aún son la justificación para la exclusión y la despreocupación de las problemáticas sociales que les afectan.

En este proceso de reconocerse como una persona trans, se presentan situaciones en las que exteriorizar la identidad de género a la familia y a sus pares conlleva inseguridades por la situación de estigma que tienen las personas trans. En tal sentido, el entorno familiar puede volverse complicado cuando la familia no acepta la identidad de género. Son situaciones que se dan debido a la desinformación y al desconocimiento que se tiene sobre las transmasculinidades. En los testimonios se evidenció que el camino para que la familia acepte su identidad de género es muy largo, e incluso se menciona que la figura materna sigue siendo la que se presenta de manera activa como agente represor o como un soporte para este proceso. En varias ocasiones, es difícil que la familia les deje de tratar en femenino, y la identidad masculina es una disputa en el cotidiano del hogar.

> A mis papás todavía les cuesta […]. Mi mamá está un poco reacia todavía, porque aceptaba que yo quisiera tener otra identidad, pero que no iba a soportar el hecho de verme con barba o tener otro cambio físico porque le iba a chocar demasiado. Prefería que me vaya de la casa a tener que verme así. Eso pasó el año pasado y ya ha pasado tiempo, así que se lo he vuelto a plantear y se queda callada (Camilo, 29 años).

> Creo que la familia ha sido en parte un poco complicada. Hasta ahora a mi mamá le cuesta decir o tratarme como un chico, me sigue llamando por mi nombre de DNI y este… y yo paro renegando al respecto, pero sí me cuesta que me sigan llamando así (Max, 29 años).

> Mi papá se sorprendió, me dijo «toda la vida lo he sabido» […]. Pues él había sido el que me ayudó. Eh, mi mamá… como que le chocó, hasta ahora le choca, pero trata en lo posible de ella en apoyarme y decirme «hijo» […]. Mi mamá ahora en esta época es muy clara, pero es normal pues, prácticamente 30 años… no, menos, perdón, 25 años tratándome como hija… Para que luego tenga que cambiar sus 25 años todavía le falta cumplir su proceso. No le puedes insistir tampoco, con que me acepte y me respete, bien (Sebastian, 38 años).

Con respecto a la relación con el entorno, tras enunciar una persona que es una trans masculinidad, existen ciertas negociaciones y opresiones en relación al reconocimiento de su identidad y su masculinidad. Ellas pueden manifestarse a través de exigencias de la masculinidad hegemónica, ya sea en la forma de presentarse, vincularse afectivamente, y con respecto a su visibilidad. En ese sentido, existe todo un espectro de trans masculinidades en relación al camino de la transición corporal, lo que puede implicar el acercamiento a una expresión masculina hegemónica o a una que comprenda distintas combinaciones entre feminidad y masculinidad. Para Álvarez (2017, p. 241), las personas trans masculinas toman notoriedad cuando se logra tener una masculinidad hegemónica, pero esta forma de visibilidad termina volviendo invisibles a otras formas de transmasculinidad en las que la variación de género es no normativa. Estas, incluso, no son consideradas masculinidades por una sociedad patriarcal. Es así que la masculinidad se ve como «legítima» cuando las transmasculinidades cumplen con la exigencia de ser leídas en quienes las asumen como «hombres cisgénero». Por otro lado, Kimmel menciona que la validación de la masculinidad se da desde la aceptación de hombres frente a otros hombres; estos están sujetos a desempeñar cierta masculinidad en la cotidianidad para que sea reafirmada ante otros. Específicamente, tales dinámicas consisten en la demostración de la virilidad, la aprobación mutua de esta y el reforzamiento de conductas de una masculinidad tradicional (Kimmel, en Álvarez, 2017, p. 246). Dicha validación no exonera a las trans masculinidades, puesto que en estas se negocia el reconocimiento de la identidad de género. Max señala que su familia presenta estas exigencias de «cómo ser hombre». Sin embargo, se ha resistido a seguir estos patrones de masculinidad, construcción que es una forma desligada de la hegemónica, en la que entiende que no debe asimilarse a otros hombres para ser entendido como tal. En el caso de Camilo, sucede algo similar, también con ciertas exigencias. Él entiende que su masculinidad, desde proveer en el hogar, se negocia con su identidad de género masculina. Por otro lado, menciona que es una constante el hecho de mostrar fortaleza y no vulnerabilidad, lo cual se encuentra en interpelación, puesto que existe una disputa con respecto a la validación y a no recaer en prácticas de masculinidad hegemónica. En los dos casos, la validez de su masculinidad se negocia en tanto la cumplan desde una concepción cisheteronormada. No obstante, las resistencias hacia esta se presentan también como una lucha por concebir su propia masculinidad.

> Creo que yo llevo o vivo la masculinidad de una manera diferente. No me trato de igualar a los demás chicos, como mi familia, como mis primos, trato de no hacerlo. Pues sé que hay algunas cosas que dicen o como se expresan que no suena bien y no me siento cómodo al respecto. Así que, bueno, yo vivo a mi manera, mi manera de ser un chico, o sea, mi hermano me dice que tengo que cambiar para ser un hombre, pero me da igual. O sea, no tengo por qué cambiarlo para parecer más hombre o no. Entonces, sinceramente en que parte voy dentro de ellos, no lo sé, para mí soy un chico trans que es así (Max, 29 años).

> […] al asumirme como hombre, mi madre me increpa constantemente que debería tener un trabajo y ganar mucho dinero, pero al no tenerlo alude a mi masculinidad como si no fuera suficiente, ya que ni puedo cumplir con ese papel. En muchos otros espacios debo estar siempre fuerte y no mostrarme vulnerable […]. Trato de no caer en la masculinidad hegemónica y cuestionarme constantemente, pero siempre hay alguna situación por más pequeña que sea donde inconscientemente actúo de esa forma para que puedan validarme como masculino o como hombre. Algunas veces, al darme cuenta de ello me siento mal y trato de no hacerlo o ver la forma de cambiar esas actitudes por otras para hacerle ver a los demás que puedo ser considerado hombre o masculino más allá de esa idea hegemónica de la masculinidad (Camilo,29 años).

En medio de este proceso, pasar desapercibido puede ser una forma de protección para las transmasculinidades, ya que permite que no estén expuestas a situaciones de violencia y/o discriminación. Sin embargo, que ellas tengan más facilidades para camuflarse entre hombres cisgénero implica que sus experiencias como personas trans pasen a la clandestinidad y exista desconocimiento sobre sus problemáticas sociales, paradójicamente.

Por otro lado, la mirada que se tiene del privilegio de las transmasculinidades por pasar desapercibidas es algo que podría cuestionarse de varias maneras. Leonardo comenta que este sería un falso privilegio y que existe un miedo profundo y cotidiano, en la posibilidad de que se descubra su identidad trans, cuestión que no experimentan las personas cisgénero. En ese sentido, la visibilidad tiene costos muy fuertes con respecto a exponerse a violencia y/o discriminación. En los tres testimonios que siguen, se evidencia un sentimiento de miedo e inseguridad al mencionar que las trans masculinidades temen a exponerse. Esto podría explicar en cierta medida

la poca visibilidad que se tiene con respecto a esta población, ya que se encuentra en una disyuntiva compleja: sus identidades no se leerían como las de un «hombre», sino desde una masculinidad subordinada que se ajusta más a un discurso biológico de «ser mujer»; por otro lado, ya que a lo largo de su vida esta masculinidad ha tenido que ocultarse, la misma estrategia se maneja al momento de reconocerse como trans.

> […] puede haber muchos chicos trans, pero son muy pocos los que dan la cara, al menos acá, este… puede haber uno o dos por ahí que pueda saber que den la cara. Pero ante la diversidad que hay o que lo son pero no lo asumen o no quieren pertenecer a un grupo… porque, bueno, dicen «prefiero pasar desapercibido, es mucho más tranquilo, mucho más fácil» y «¿para qué exponerse, ¿no?» […]. El que se expone, termina un poco más amenazado y es mucho más peligroso ¿no? Entonces el hecho de vivir tranquilos, supuestamente dentro de esa clandestinidad, no existe. «Yo soy una persona, uno más del montón y es mucho más factible para mí»: esa falsa seguridad hace que… que no se expongan y no sean visibles y no sean parte de esta lucha también (Max, 29 años).

> Siempre es el tema de la visibilidad. Muchos chicos prefieren no hacerse visibles, inclusive por el tema de la violencia. Prefieren seguir siendo no visibles, no diciendo su identidad, incluso teniendo su terapia hormonal avanzada prefieren ser invisibles y pasar como cis para no pasar la violencia. Mucha gente es así y eso es un obstáculo bastante fuerte porque te están enfrentando no solo a los homofóbicos y a las rads [feministas radicales], sino a todas las personas, y hay mucho miedo y no desean hacerlo (Camilo, 29 años).

> En algún momento, es como que, el tema del cispassing[84] es tan falso, por lo menos en la comunidad transmasculina, porque… y que es falso en el sentido de tener un privilegio de eso, porque es un falso privilegio. Y ¿a qué voy con esto? porque, ¿qué hombre cis tiene miedo de que se le descubra que es cis? Ningún […] hombre cis tiene miedo de eso. Y ninguna mujer cis tiene miedo de eso, en cambio a nosotros,

[84] El *passing*, término en inglés que viene del uso *passing for* y *passing as*, en castellano se traduce como «pasar por» o «pasar como». El *passing* se manifiesta cuando una persona se sitúa en una categoría social diferente a la que se le asigna socialmente. Este término fue usado inicialmente en Estados Unidos para describir a personas cuyo aspecto no correspondía con su clasificación racial (Romero Bachiller, 2006). Con respecto al *cispassing*, es un neologismo que toma en cuenta el prefijo «cis» que viene de «cisgénero» que alude a «pasar como una persona cisgénero» (en Plater, Rosón & Ortega, 2017).

> los hombres trans, por lo menos tenemos algunos cispassing, [pero] se vive con ese temor de que en algún momento descubran que eres trans ¿no? (Leonardo, 29 años).

Pasar desapercibido para las transmasculinidades se convierte en un factor importante, ya que no todas tienen características hegemónicas de la masculinidad, sea por el proceso de reconocimiento en el que están o por las barreras en el sector salud, económico y legal, que no les permiten tener una lectura ligada a una identidad dentro de la masculinidad hegemónica. En ese sentido, el verse expuestos como personas trans implica ciertas violencias que devienen en exclusiones estructurales ya sea por no ser leídos como hombres o no tener una identidad o nombre vinculados a la masculinidad.

Existen vivencias y experiencias en torno a las trans masculinidades que son importantes de abordar. Ellas están ligadas la violencia y/o discriminación que reciben en la cotidianidad y de manera estructural en distintas situaciones y espacios en los que se ven expuestos como personas trans. Según el estudio de transmasculinidades del Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos (2021), los espacios predominantes en donde ocurren sucesos de violencia y/o discriminación se dan en el entorno educativo. A este le sigue el espacio público y el hogar, sin dejar de mencionar otras situaciones frecuentes de violencia y/o discriminación, incitadas por parte de agentes del orden, ya sea en el espacio público o en la comisaría, donde se toman acciones que van desde el abuso de poder hasta el acoso sexual con el objetivo de «sancionar» y «reformar» la transgresión de los roles de género cisheteronormativos. La violencia sexual es una de las amenazas que reciben frecuentemente las transmasculinidades en estos ámbitos, según el estudio de Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos (2021). Es importante recalcar que esto afecta la visibilidad de las transmasculinidades, puesto que, al rebelarse contra categorías femeninas impuestas, las vidas, integridad física y asimilación con su identidad de las personas trans puede quedar afectada al ser obligatoriamente tratadas como «mujeres». En el informe de violencia de No Tengo Miedo se señala lo siguiente sobre violaciones correctivas:

> Al hablar de las violaciones correctivas hacia mujeres lesbianas, trans masculinos y hombres trans, hablamos de un tipo de reacción profundamente machista que ocurre como consecuencia del rechazo que

> enuncian estos cuerpos a satisfacer sexualmente a los hombres. A esto se suma que el señalamiento constante del maricón es, en los patrones sociales machistas, un «acto moralizador» (No Tengo Miedo, 2016, p. 34).

En ese sentido, existen varios factores que afectan a las transmasculinidades y a sus procesos al identificarse y afirmar su masculinidad. Podríamos señalar que estos se desarrollan de dos formas importantes con respecto a la vulnerabilidad: la primera comprende esa represión (de agentes externos o la propia persona) de la masculinidad y cómo esto genera un sentimiento de vulnerabilidad para aceptarse y entenderse como persona trans; la segunda engloba el hecho de cómo la violencia por rebelarse ante un sistema cisheterosexual les genera sensaciones de peligro en las situaciones en las que son expuestos como personas trans. Asimismo, al entenderse las transmasculinidades como masculinidades subordinadas, están sujetas a vulneraciones y varios tipos de violencia.

La violencia hacia las transmasculinidades influencia incluso en el camino de luchas y problemáticas sociales, ya que estas aún se encuentran condicionadas a la poca información sobre ellas y a la necesidad de supervivencia. Esto compete en el sentido de soportar la violencia como parte de la construcción de la masculinidad y no denunciarla en la medida que esto genera recuerdos y revictimización asociados a una lectura de una identidad femenina que niega su identidad.

Consideraciones finales

La construcción de la masculinidad en transmasculinidades se da por procesos distintos en los casos estudiados, donde se han evidenciado tres etapas puntuales. La primera se da a partir de la niñez con respecto a las primeras expresiones de masculinidad y a cómo esta se ve afectada a lo largo de la vida hasta llegar al reconocimiento de la trans masculinidad. La segunda incluye la construcción de la trans masculinidad gracias a espacios colectivos que permiten otras miradas ligadas a una masculinidad género-sensible. La tercera etapa, comprende exigencias de la masculinidad ligadas a concepciones de la cisheteronorma y a violencias a las que las personas trans son expuestas por identificarse como tales, exigencias sobre las que consideramos aún no se reflexiona a profundidad. Todo esto viene de la

mano de los procesos de sus luchas políticas y el reconocimiento de sus identidades, ya que se evidencia una vulnerabilidad, no solamente social, sino concerniente a las sensaciones que esta genera. Ello termina limitando, en cierta medida, la organización colectiva, al ser la visibilidad una de las principales estrategias para abordar sus problemáticas y el reconocimiento de sus existencias.

En este sentido, es importante mencionar que la visibilidad forma parte de los procesos que ayudan a que las transmasculinidades puedan generar nuevos referentes de masculinidad. Sin embargo, la visibilidad deviene de procesos de encuentro, discusión y reflexión, lo cual puede limitarse debido a los costos de la exclusión, violencia y vulneración que implican exponerse como una persona trans. Si señalamos el proceso de Lima, región en la que se observó las primeras formas de organización y donde existen más colectivos de transmasculinidades, encontramos que en su ciudad capital existe otro tipo de procesos con respecto al reconocimiento de transmasculinidades en el ámbito de luchas sociales y de generación de sus demandas, así como en la reflexión de sus procesos con respecto a la masculinidad, en los que se podría mencionar que existe una diversidad de masculinidades género-sensibles. Sin embargo, esto responde a varios factores, como el que Lima sea una ciudad capital donde las experiencias con respecto al género tienen algo más de libertad.

Por otro lado, tanto Arequipa como Trujillo son entornos en los que la visibilidad aún comprende una disputa que presenta situaciones donde la vulnerabilidad y la masculinidad se manejan de manera compleja y contradictoria, al ser estas ciudades espacios más rígidos con respecto a las normas cisheterosexuales. Cabe destacar que, si bien esto sucede, la articulación entre colectivos de transmasculinidades permite que se generen nuevos ámbitos de acción y reflexión con respecto a una masculinidad género-sensible. A su vez, ello posibilita la articulación de resistencias y agenciamientos que, hoy por hoy, están asociados a espacios transfeministas que potencian sus iniciativas y acciones al tener alianzas entre personas trans y personas asignades mujeres al nacer con las que comparten luchas y experiencias similares.

Algo en lo que se tendría que profundizar es en el peso de un sistema cisheterosexual binario en el que los movimientos feministas no consideran aún a las transmasculinidades como sujetos que pertenecen a la lucha

feminista y, por ende, no toman en cuenta sus identidades ni vivencias, puesto que existe un sesgo con respecto a su identidad de género masculina.

Asimismo, es importante problematizar cómo estas identidades quedan en un vacío en la política pública al pensarse dentro de un marco cisheteronormativo. Esto ocurre porque, generalmente, al ya no considerar «mujeres» a las transmasculinidades, se genera una controversia con respecto a no reconocer las distintas violencias a las que están expuestas.

Finalmente, es importante profundizar también sobre cómo las violaciones correctivas hacia transmasculinidades se presentan como una problemática que muchas veces queda en silencio y la amenaza de violencia sexual es una frecuente forma de represión hacia ellas, amenaza que además representa un ejercicio de poder al encontrarse frente a una masculinidad no hegemónica.

Referencias

Álvarez, Gabriel (2019). «Actitudes hacia la masculinidad hegemónica en hombres cisgénero y trans del Colectivo Transformación» (tesis de doctorado). Ciudad de Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

Álvarez, Mariana (2017). Las paradojas de la (in)visibilidad. Trayectorias de vida de las personas transmasculinas en la Argentina contemporánea. *Horizontes Antropológicos*, *23*(47), 227-258.

Ariza-Sosa, Gladys (2012). *De inapelable a intolerable: violencia contra las mujeres en sus relaciones de pareja en Medellín*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ariza-Sosa, Gladys, Silvia L. Gaviria, Denis A. Geldres-García & Rosamarina Vargas Romero (2015). Hombres cuidadores de vida: formación en masculinidades género-sensibles para la prevención de las violencias hacia las mujeres en Medellín. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, *44*(2), 106-114. http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v44n2/v44n2a07.pdf. Fecha de consulta: 15 de febrero 2021.

Arredondo, Alonso (2020). «Construcción de las masculinidades en hombres gais que usan Grindr» (tesis de licenciatura). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Batthyány, K., M. Cabrera, L. Alesina, M. Bertoni, P. Mascheroni, N. Moreira, F. Picasso, J. Ramírez & V. Rojo, V. (2011). *Metodología de la investigación para*

las ciencias sociales: apuntes para un curso inicial. Montevideo: Universidad de la República.

Bonino, Luis (2012). *Discusiones sobre masculinidad. Seminario de análisis*. Madrid: Centro de Estudios de la Condición Masculina.

Bourdieu, Pierre (2007). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Buquet, Ana (2016). El orden de género en la educación superior: una aproximación interdisciplinaria. *Revista Nómadas*, (44), 27-43.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Cabral, Mauro (2007). Si yo quisiera. En Lohana Berkins (Comp.), *Cumbia, copeteo y lágrimas: informe sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros* (pp. 55-64). Buenos Aires: Asociación de Lucha por la Identidad Travesti Transexual.

Cáceres, Carlos, Mario Pecheny & Terto Veriano (2002). *Sida y sexo entre hombres en América Latina: vulnerabilidades, fortalezas y propuestas para la acción: perspectivas y reflexiones desde la salud pública, las ciencias sociales y el activismo*. Lima: UPCH y Onusida.

Caravaca-Morera, Jaime & María Padilha (2020). Masculinidades trans: sobre alegorías, performatividades y subversiones a las cisheteronormas. *Revista Periodicus*, *1*(13), 44-60.

Carcamo, Fiorella & Lily Pocco (2019). «Percepción social de la comunidad LGTB respecto a las ordenanzas municipales y prácticas discriminatorias en los distritos adjudicados a la provincia de Arequipa 2018» (tesis de licenciatura). Universidad Nacional de San Agustín.

Carvajal, Álvaro (2014). Gente *queer*: masculinidades femeninas y el dilema de las identidades. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*. *11*(2), 117-143.

Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos, Promsex (2017). *Diagnóstico situacional de 11 organizaciones LGBTI del Perú*. Promsex. https://promsex.org/wp-content/uploads/2017/06/DiagnosticoSituacionalOrgPeru.pdf. Fecha de consulta: 15 de febrero de 2021.

Clark, Jesse, Javier Salvatierra, Eddy Segura, Ximena Salazar, Kelika Konda, Amaya Pérez-Brumer, Eric Hall, Jeffrey Klausner, Carlos Cáceres & Thomas Coates (2013). *Moderno love*: Sexual role-based identities and HIV/STI

prevention among men who have sex with men in Lima, Peru. *AIDS Behavior*, (17), 1313-1328. https://dx.doi.org/10.1007%2Fs10461-012-0210-5. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2021.

Coll-Planas, Gerard (2009). *La voluntad y el deseo. Construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Comisión Internacional de Juristas, ICJ (2007). *Principios de Yogyakarta: principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. Yogyakarta: ICJ.

Connell, Robert William (1995). *Masculinities* (2ª ed.). Cambridge: Polity Press.

Connell, Robert William (1997). Men, masculinities and feminism. *Social Alternatives*, *16*(3), 7-10. https://search.informit.org/doi/epdf/10.3316/aeipt.78470. Fecha de consulta: 14 de enero de 2022.

Cortés, José (2004). *Hombres de mármol: códigos de representación y estrategias de poder de la masculinidad*. Barcelona: Egales.

Fernández-Dávila, Percy, Ximena Salazar, Carlos F. Cáceres, André Maiorana, Susan Kegeles, Thomas J. Coates & Josefa Martínez (2008). Compensated sex and sexual risk: Sexual, social and economic interactions between homosexually-and heterosexually-identified men of low income in two cities of Peru. *Sexualities, 11*(3), 352-374.

Foucault, Michel (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* México: Fondo de Cultura Económica.

Gallegos, Adriana (2018). «"Transcorporalidades": Experiencias corporales e identitarias de un grupo de personas transmasculinas en la ciudad de Lima» (tesis de maestría). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

García, Leonardo (2013). «Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado» (tesis de maestría). Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador.

Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Trad. de Javier Sáez. Madrid: Egales.

Holmes, Mary (2008). *What is gender? Sociological approaches*. Londres: Sage Publications.

Inter-American Commission on Human Rights (2015). *Violencia contra personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex en América*. Washington D. C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

International Institute on Race, Equality and Human Rights (2021). *Cuerpos y resistencias que* trans*greden la pandemia: transmasculinidades y personas de género no binario AMAN en el Perú*. Washington, D. C. (inédito).

Jaime, Martin (2016). *Pobreza, heteronormatividad y discriminación: exclusión de personas TLGBI en las políticas públicas de salud en la Región Andina*. Lima: PUCP.

La Rotta, Oriana, Mónica Mendoza & Jesús Ortiz (2018). «Hombre trans: entre el ser y el no ser» (tesis de licenciatura). Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Lifs Peru (s. f.). Facebook. https://www.facebook.com/lifsperu/photos/invitaci%C3%B3n-%C3%A1gora-les-las-lifs-estamos-felices-de-iniciar-las-%C3%A1goras-espacio-de-d/2667059396907391/. Fecha de consulta: 10 de enero de 2021.

List, Mauricio (2004). Masculinidades diversas. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, (20), 101-117.

Llopis-Goig, Ramón & Helena Flores (2017). La creación de peñas de mujeres: ¿un desafío a la configuración del sistema sexo/género en el fútbol español? *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, *12*(3), 411-433.

Mujika, Luisa & Inmaculada Mujika (2014). *Los bloqueadores hormonales en púberes y adolescentes.* Bilbao: Aldarte.

No Tengo Miedo, Colectivo NTM (2016). *Nuestra voz persiste. Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en el Perú*. Lima: Tránsito-Vías de Comunicación Escénicas.

Nureña, César, Mario Zúñiga, José Zunt, Carolina Mejía, Silvia Montaño & Jorge Sánchez (2011). Diversity of commercial sex among men and male-born trans people in three Peruvian cities. *Culture, Health & Sexuality*, *13*(10), 1207-1221. http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2011.609908. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2021.

Oficina Nacional de Procesos Electorales, ONPE (2015). *Elecciones municipales y regionales 2014 Reporte de procesos y consultas*. ONPE. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/2160575/L-0108.pdf.pdf

Platero, (Lucas) Raquel (2009). *La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicazos, camioneras y otras disidentes*. Ponencia en Jornadas Feministas Estatales de Granada, Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, Madrid, 6 de diciembre.

Platero, (Lucas) Raquel, Maria Rosón & Esther Ortega (Coords.) (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Ramos, Fernanda (2018). «Del cuerpo dominado al cuerpo privilegiado: narrativas de masculinidad y violencia de género de hombres trans» (tesis de maestría). Viña del Mar, Universidad Andrés Bello.

Romero Bachiller, Carmen (2006). «Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y "raza"/etnicidad en "mujeres inmigrantes" en el barrio de embajadores» (tesis de doctorado). Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.

Sarmiento, Karen (compiladora) (2011). *Trans-grediendo masculinidades*. Bogotá: Alianza Colectiva Hombres y Masculinidades y Colectivo Entre-Tránsitos.

Silva Santisteban, Alfonso & Ximena Salazar (2018). *Existimos. Vivencias, experiencias y necesidades sociales de los hombres trans de Lima: un estudio exploratorio*. Lima: CIISS y UPCH.

Tattsbridge, Jasmine, Connie Wiskin, Gilles de Wildt, Anna Clavé Llavall & César Ramal Asayaq (2020). HIV understanding, experiences and perceptions of HIV-positive men who have sex with men in Amazonian Peru: a qualitative study. *BMC Public Health*, *20*, 1-17.

Torres, Martín (2020). Masculinidades y geografía: experiencias de hombres trans en el espacio hegemónico de Santiago de Chile. *Geografia em Atos*, *1*(16), 76-94.

Tron, Fabi & Valeria Flores (2013). *Chonguitas: masculinidades de niñas*. Neuquén: La Mondonga Dark.

Unesco (2015). El bullying homofóbico y transfóbico en los centros educativos: taller de sensibilización para su prevención. Guía de facilitación. Unesco. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244841

Sobre las autoras y los autores

Santiago Balvin

Activista e investigador transmasculine no binarie, defensor de los derechos humanos de personas trans. Pertenece a la colectiva Rosa Rabiosa y a la Coalición de Voces por la Equidad y la Paz, donde participa como actor social en el monitoreo de políticas públicas, avances y problemáticas sobre la situación de personas transmasculinas y no binarias en Perú. Gestor y tallerista en actividades para el empoderamiento de transmasculinidades y sensibilización a funcionarios públicos y la ciudadanía (santiago.balvin.g@uni.pe).

Alithu Bazan Talavera

Estudiante trans no binario de último año de la carrera de Sociología de la PUCP. Sus intereses actuales de investigación se centran en el estudio del espacio, las emociones, la virtualidad, la comunidad, el arte y la resistencia de las mujeres en su diversidad y de la comunidad LGBTI+ de Latinoamérica. Su investigación más reciente está en el estudio de la (in)seguridad, las plataformas virtuales y la resistencia espacio-emocional dentro de la comunidad transmasculina y no binaria AMAN en el Perú (abazant@pucp.edu.pe).

Adriana Gallegos Dextre

Magistra en Estudios de Género y Psicología Clínica por la PUCP. Transfeminista comprometida con la promoción de la salud mental, los derechos de las mujeres, las poblaciones LGBTIQ y la despatologización de

la disidencia sexual e identitaria. Docente universitaria en temas de género, sexualidades y diversidad (a.galledex@gmail.com).

Martín Jaime

Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos y magíster en Relaciones Internacionales por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Es antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Tiene formación en psicoanálisis de orientación lacaniana en el Centro de Investigación y Docencia (CID), de la Nueva Escuela Lacaniana, sede Lima. Es profesor de la Maestría de Estudios en Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Maestría de Género y Desarrollo de la UNMSM. Especialista en investigación sobre la producción de corporalidades y subjetividades, especialmente referidas a diversidad sexual, ámbito religioso y relaciones de género. Cuenta con diversos artículos y libros publicados. Es el editor académico de la colección «Género, sexualidad y religión» publicada por el Centro de la Mujer Flora Tristán y el Programa de Estudios de Género de la UNMSM, donde ha publicado los siguientes libros *Mujeres, aborto y religiones en Latinoamérica. Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso* (2020) y *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo* (2017). En 2019 editó junto a Fanni Muñoz y Cecilia Esparza *Trayectorias de los estudios de género. Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP* (mjaimeb@pucp.pe).

Renato López García

Licenciado en Lingüística y candidato a magíster en la misma especialidad por la PUCP. Actualmente ejerce la docencia como jefe de práctica y tutor por el Departamento de Humanidades de la PUCP y la UPC, respectivamente. Sus áreas académicas de interés se encuentran en la sociolingüística, los estudios críticos del discurso, la lingüística *queer* y la lexicografía (r.lopezg@pucp.edu.pe).

Iván Ormachea Choque

Presidente de la asociación civil ProDiálogo, Prevención y Resolución de Conflictos. Su foco de interés es la enseñanza, capacitación e investigación en conflictos sociales y socioambientales, la prevención y la transformación de conflictos, género y resolución de conflictos, y procesos de diálogo. Es consultor, mediador y facilitador internacional para instituciones internacionales y de cooperación (BID, PNUD, Banco Mundial, IFC); profesor ordinario de la PUCP y del Diplomado en Transformación de Conflictos en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Tiene maestría en Estudios de Género por la PUCP y Master of Arts en Relaciones Internacionales con Concentración en Resolución de Conflictos por la Syracuse University (Nueva York). Ha escrito textos y artículos relacionados al campo de resolución de conflictos y género (iormachea@prodialogo.org).

Jaikel Homero Rodríguez Bayona

Magíster en Psicología Comunitaria por la PUCP y psicólogo social comunitario de la UNMSM. Tiene formación en psicoterapia *gestalt*. Activista y cofundador de la Red Peruana de Masculinidades. Facilitador de procesos comunitarios, con especial énfasis en el trabajo con hombres desde el género y la educación popular (jaikelrodba@gmail.com).

Raúl Rosales León

Magíster en Estudios de Género por la PUCP y en Sociología con mención Sociología de las Organizaciones por la UNMSM, además de licenciado en Antropología por la UNMSM. Especialista en género y masculinidades con experiencia laboral en instituciones públicas y privadas (raul.rosales.leon@gmail.com).

Igor Yamil Valverde Rodríguez

Psicólogo de profesión, con grado de maestría en Estudios de Género. Con interés y experiencia de trabajo en la intervención de la violencia de género tanto en el ámbito preventivo como en el de atención, y especialmente en la reeducación de agresores desde el enfoque de género y los estudios de las

masculinidades. Actualmente trabaja como consultor en temas de violencia de género, masculinidades e intervención con agresores (ivalverde0885@hotmail.com).

Lizeth Vergaray Arévalo

Coordinadora nacional de Terre des Hommes Suisse, magíster en Estudios de Género por la PUCP. Licenciada en Trabajo Social en la UNMSM, con más de 20 años de experiencia en gestión y administración de proyectos en el área urbana y rural, con enfoque de género, interculturalidad y derechos. Con experiencia en diseño, monitoreo, supervisión y evaluación de proyectos de desarrollo, así como en investigación. Feminista y activista en materia de derechos humanos (l.vergaray-arevalo@terredeshommessuisse.ch).

Siglas usadas

ACD	Análisis crítico del discurso
ADRA	Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales
AMAN	Asignades mujeres al nacer
CAI	Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (ONU)
CEJIL	Centro por la Justicia y el Derecho Internacional
CHS	Capital Humano y Social
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CS	Consejo de Seguridad (ONU)
DEMUS	Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer
DSM	Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders
ENDES	Encuesta Demográfica y de Salud Familiar
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FTM	Female to male («femenino a masculino; u «hombre a mujer»)
FTM	Fraternidad Trans Masculina Perú
IAP	Investigación-acción participativa
IGLFA	International Gay and Lesbian Football Association
ITS	Infección de transmisión sexual
LGBTI	Lesbianas, gais, bisexuales, transexuales e intersexuales
LGBTI+	Lesbianas, gais, bisexuales, travestis, transexuales, intersexuales y otres (asexuales, no binaries, etc.)

LGTBI	Lesbianas, gais, trans, bisexuales e intersexuales
LIFS	Lesbianas Independientes Feministas y Socialistas
MAS	Movimiento al Socialismo
MHOL	Movimiento Homosexual de Lima
MIMDES	Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social
MIMP	Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables
OIM	Organización Internacional para las Migraciones
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización no gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PCM	Presidencia del Consejo de Ministros
PGNB	Personas de género no binario
PNUD	Programa de Desarrollo de Naciones Unidas
PROMSEX	Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos
PTP	Permiso Temporal de Permanencia
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
RPMasc	Red Peruana de Masculinidades
SERVIR	Autoridad Nacional del Servicio Civil
SUTEP	Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú
TIC	Tecnologías de información y comunicación
TILBG	Transexuales, intersexuales, lesbianas, bisexuales y gais
TLGBI	Transexuales, lesbianas, gais, bisexuales e intersexuales
TRH	Terapia de reemplazo hormonal
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNFV	Universidad Nacional Federico Villarreal

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléfs.: 424-8104 / 424-3411
Mayo 2023 Lima - Perú

El incremento de las interrogantes y los debates sobre las masculinidades ha constituido un campo académico y político que ha profundizado el análisis de un conjunto de procesos y factores sociales dentro de los estudios de género en el Perú y en América Latina. Cuestionamientos sobre las condiciones del ejercicio de la violencia por parte de los hombres, sobre sus estilos de ejercer la paternidad, las reconfiguraciones en los imaginarios sociales en torno a las masculinidades, la presencia de prácticas homoeróticas y transgeneristas, el acceso a la salud sexual y reproductiva o la visibilización de lo étnico y etario, entre otros, han establecido progresivamente las rutas del debate tanto en el activismo como en la academia.

¿Cómo se produce el capital masculino en la sociedad peruana? ¿Cuáles son los factores y las lógicas que conforman las múltiples expresiones del capital masculino en el Perú? ¿Cuáles son sus características más resaltantes? Este libro intenta abordar algunas de las respuestas a estas preguntas a partir de la compilación de un conjunto de trabajos de tesis elaborados por estudiantes, mujeres y hombres, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) provenientes en su mayoría de la Maestría en Estudios de Género y también de otros departamentos de la universidad.

En este volumen se indaga sobre las relaciones entre capital masculino, cultura y cambio social desde una perspectiva comparativa inter y multidisciplinar. Esta mirada pretende explorar los diversos ámbitos en los cuales el capital masculino y sus expresiones han estado presentes, como la sexualidad, el activismo, las identidades y la violencia, entre otros, con el fin de proporcionar una cartografía de las dinámicas y características de dicho fenómeno social en la sociedad peruana.

ISBN: 978-612-4355-15-8