

Alejandro Ávila Huerta
El performance de la masculinidad: ¿acción o actuación?
Revista *Xihmai* XIV (28), 97-120, julio-diciembre 2019

Xihmai

Universidad La Salle Pachuca
xihmai@lasallep.edu.mx
Teléfono: 01(771) 717 02 13 ext. 1406 Fax:
01(771) 717 03 09
ISSN (versión impresa):1870-6703 México.
<https://doi.org/10.37646/xihmai.v14i28.321>

2019

Alejandro Ávila Huerta

EL *PERFORMANCE* DE LA MASCULINIDAD: ¿ACCIÓN O ACTUACIÓN?

THE PERFORMANCE OF MASCULINITY: ACTION OR SHOWING?

Xihmai, año 2019/vol. XIV, número 28
Universidad La Salle Pachuca
pp. 97-120

Xihmai 97



Alejandro Ávila Huerta
El performance de la masculinidad: ¿acción o actuación?
Revista *Xihmai* XIV (28), 97-120, julio-diciembre 2019

EL *PERFORMANCE* DE LA MASCULINIDAD: ¿ACCIÓN O ACTUACIÓN?

THE PERFORMANCE OF MASCULINITY: ACTION OR SHOWING?

Alejandro Ávila Huerta
Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas
de la Universidad La Salle Pachuca.
Maestro en Comunicación y Doctor en Ciencias Políticas y Sociales
por la UNAM.
alejandro.avila@lasallep.mx

Resumen

El artículo presenta un debate entre el enfoque fenomenológico del *performance* de Erving Goffman y la visión posestructuralista de la performatividad de Judith Butler, a propósito de la expresión del género en un grupo de hombres homosexuales mexicanos designados *bears*. A través de la realización de entrevistas semiestructuradas y etnografías participantes, se buscó conocer los modos en los que los *bears* mexicanos se definen a sí mismos y cómo conforman y transforman la comunidad de la que son parte. Este texto se finalizó en octubre de 2019 y la tesis de la cual deriva contó con el apoyo del Conacyt y el PAEP de la UNAM.

Palabras clave: *Performance*, performatividad, masculinidad, identidad, estudios gay.

Abstract

The article presents a debate between the phenomenological approach of Goffman's performance and the post-structuralist vision of Butler's performativity, regarding the expression of gender in a group of Mexican homosexual men named bears. Through the conduct of semi-structured interviews and participant ethnographies, it was sought to know the ways in which Mexican bears define themselves and how they make up and transform the community of which they are part. This text was finalized in October 2019 and the thesis from which it derives was supported by Conacyt and the PAEP of UNAM.

Keywords: *Performance*, performativity, masculinity, identity, gay studies.

Introducción

El fenómeno gradual y constante de creación, establecimiento y transformación de términos en una sociedad lleva, en muchos casos, al afianzamiento de sus significados como algo dado por hecho, incluso dogmático, incuestionable acerca de su adecuada pertinencia y conceptualización.

No se obvia aquí el hecho de que el lenguaje se rige más por su uso social que por reglas estructurales –por el contrario, este es el eje paradigmático del texto–, pero cuando, más que a una verdadera polisemia, esperable en todo universo simbólico, es a la franca indeterminación semántica a lo que se apunta, los efectos significativos pueden llegar al extremo de perder cualquier asidero de la palabra con la realidad objetiva y, con esto, a la imposibilidad de comunicarse en torno a eso que pretendía representar.

En este marco, es, en parte, labor de las ciencias trabajar por la clarificación del lenguaje a fin de alcanzar un entendimiento mutuo que permita, a su vez, lograr acuerdos en torno a conceptos a través de los cuales se piensan los fenómenos de la cotidianidad y sus problemáticas, cayendo, a veces, en la misma distorsión semántica que deberían combatir. Este ha sido el caso de dos conceptos de las ciencias sociales y humanas: masculinidad y *performance*.

Masculinidad: ¿esencia o construcción?

El concepto de masculinidad ha pasado por una serie de resignificaciones que, más que contribuir a su clarificación, lo han hecho a su confusión. Se ha hablado de masculinidad tóxica y patriarcal, hegemónica y frágil al mismo tiempo, y también de masculinidades –en plural– nuevas, diferentes, género-sensibles, alternativas y emergentes. En todos los casos, el término se ha caracterizado, ejemplificado, categorizado, sistematizado, pero rara vez definido y, mucho menos, explicado.

Algunos acuerdos sobre la masculinidad se dan por sentado desde este punto de vista: que está relacionada irremediamente con el hecho de ser hombre y que en singular es negativa y dañina, mientras que en plural es positiva y constructiva. ‘Reconstruyendo la hombría’, ‘Hombres por la igualdad’ y ‘Porque hay muchas formas de ser hombre’ son ejemplos de títulos de documentos gubernamentales, periodísticos, activistas e, incluso, académicos,

que ilustran lo anterior. En la misma línea, se asume como un problema la asociación, al parecer ineludible, entre masculinidad y violencia.

Esta forma de problematizar la masculinidad se popularizó a partir del libro de Raewyn Connell, titulado precisamente *Masculinidades* y publicado en 1993. En este, desde una perspectiva que pretende ser constructivista en la teoría pero resulta esencialista en la práctica, Connell (2003) propone la noción de masculinidad hegemónica para referirse a las consecuencias más negativas de esta expresión cuando se llevan sus atributos a una exageración, lo que resulta en una invariable posición dominante de los hombres y subordinada de las mujeres.

Sin desconocer el hecho, más que demostrado, de que la mayoría de los ejercicios de violencia criminal son cometidos por parte de hombres en contra de mujeres (tema en el que no se profundizará en este artículo), es importante destacar que ‘masculinidad hegemónica’ no es un concepto adecuado para analizar de manera compleja este problema, como han pretendido, más que la misma Connell, sus estudiosos.

Siguiendo a Weber (2002), un concepto se refiere a elaboraciones típico-ideales sobre un fenómeno frecuente de la realidad. Pero Connell, más que llegar a una construcción de este tipo, se limitó a enumerar una serie de hipótesis causales particularmente evidentes (como las llama también Weber) entre masculinidad y violencia, hablando no solo de masculinidad hegemónica sino también de masculinidad subordinada, cómplice y marginada, que, aclara, “no designan tipos de carácter fijos sino configuraciones de la práctica generadas en situaciones particulares y en una estructura de relaciones mutable” (Connell, 2003, p. 122).

Asimismo, cuando pretende comprobar empíricamente sus afirmaciones, acude a “hombres cuya construcción e integración de la masculinidad se encontrará bajo presión” (Connell, 2003, p. 134). Es decir, en vez de demostrar y, en su caso, explicar pragmáticamente la existencia del vínculo masculinidad-violencia en una población plural, Connell entrevistó a sujetos en los que de antemano sabía que lo encontraría, cayendo así en un relativismo construccionista tan problemático como el esencialismo del que esperaba escapar sin conseguirlo del todo.

Sin asombro, las conclusiones de los estudiosos de las masculinidades prueban las hipótesis planteadas por Connell una y otra vez: los hombres son masculinos, la masculinidad es violenta, la masculinidad es hegemónica, los hombres son violentos y, quizá en un intento de eludir el esencialismo en el que cayó, la masculinidad hegemónica es diferente según el hombre que la ejerce (pero, eso sí, este siempre será hegemónico en tanto siga siendo masculino), como puede verse en los ejemplos mencionados al inicio del apartado.

Nociones similares, como el ‘mandato de masculinidad’ de Rita Segato (2003), con el que sostiene que todos los hombres deben demostrar que lo son a través de la violencia, padecen las mismas inconsistencias: se acuña un concepto pretendidamente útil para cualquier investigación sobre relaciones de género más allá de marcos espaciales y temporales particulares partiendo de casos no solo limitados sino que se saben previamente sesgados a comprobar sin fallas la hipótesis planteada; en el caso de Segato, una serie de entrevistas a hombres presos por el delito de violación.

No se demeritan las importantes aportaciones antropológicas de los estudios de casos de Connell y Segato, pero sí se cuestiona su validez como modelos, teorías o conceptos sociales que puedan servir para analizar las relaciones de poder basadas en el género en su sentido más amplio.

A partir de lo anterior, como solución a la hegemonía y la toxicidad de la masculinidad, se impuso el uso del término masculinidades, en plural, para referirse a nada más que la integración a lo masculino de características asociadas con la feminidad, pero no con la finalidad de comprender realmente la complejidad de las relaciones de género, sino simplemente de hacerlas funcionales de manera social. La salida al problema se redujo a convocar a los hombres a lavar platos y cambiar pañales.

Se diluye así la utilidad conceptual de ambos términos, impidiendo ver que es prácticamente imposible que una mezcla de elementos masculinos y femeninos no exista siempre, en distintos y variados niveles, en todas las personas, independientemente de su sexo/género, como la propia Connell llegó a reconocer, pero sólo semánticamente, al hablar de mujeres masculinas y de hombres femeninos, olvidándolo en la *praxis*.

Nuevamente, no se niega así que, con frecuencia, en diferentes espacios y momentos, se lleven a cabo actos que reúnan las características señaladas por Connell como masculinidad hegemónica (problemática que excede los objetivos planteados para este artículo), sino que se cuestionan los marcos conceptual y metodológico, utilizados para llegar a conclusiones tan categóricas.

Por eso, en este texto la masculinidad se conceptualiza, siguiendo a Giddens (2000) y a Halberstam (1998), como una expresión de género socialmente esperada de los hombres (heterosexuales, convendría añadir).

Marta Lamas (2002) define al género como la simbolización de las diferencias sexuales, es decir, la práctica de categorizar a los seres humanos en hombres y mujeres con base en sus genitales, estableciendo una asociación sexo/género (hembra/mujer y macho/hombre) que, como lo muestran el transgénero y la transexualidad, es una construcción social, no natural.

De acuerdo con Annick Prieur (2008), esta relación esencializada se refuerza con otros aspectos como la apariencia (ropa, peinado, maquillaje, gestos, modos, entonación de la voz...), los aspectos psicológicos (una personalidad agresiva, competitiva, cuidadosa...), las prácticas (el trabajo, los pasatiempos...) y otros símbolos (los espacios, la comida, los colores, el lenguaje...). Es decir, todas aquellas formas socioculturales de comportamiento y aspecto asociadas tradicional, mas no biológicamente, con un género u otro: mujer/femenina y hombre/masculino. A esto es a lo que llamaremos aquí expresión de género.

Así, en la mayoría de las sociedades se espera que un hombre se caracterice por su fuerza física, su valentía, su competitividad, su inexpressividad emocional, su arrojo, su capacidad de provisión económica, su seguridad, su liderazgo, su productividad, entre otros rasgos, mientras que de parte de una mujer se espera delicadeza, preocupación por los otros, paciencia, sumisión, pasividad.

¿Pero es que acaso no hay mujeres que ostenten esas características masculinas ni hombres que carezcan de ellas? Pasar por alto esta cuestión ha sido el fallo más importante del enfoque de las ‘masculinidades’. El hecho de que la masculinidad esté histórica y culturalmente enlazada a los hombres (con todas sus implicaciones sociales, económicas, etc.) no quiere decir que sea ni

exclusiva ni determinante de ellos, solo que esa es la expectativa social que, como tantas veces, raramente se cumple a cabalidad.

Por ejemplo, el hecho de que los hombres sean simbolizados como masculinos y que una de las características de esta masculinidad sea la provisión familiar, tiene como consecuencia que haya más hombres profesionistas que mujeres y más mujeres amas de casa que hombres, aunque no haya nada en las categorías sexogenéricas macho/hombre y hembra/mujer que impida lo contrario, como de hecho lo demuestra la existencia, aunque en menor proporción, de mujeres profesionistas y de hombres amos de casa, que van mucho más allá de una mera excepción que confirme la regla.

En la realidad, tanto subjetiva como objetiva, hay desobediencias al ‘mandato de masculinidad’ (y de feminidad) todo el tiempo, hay hombres femeninos y hay mujeres masculinas y, de hecho, lo más común es observar que la mayoría de hombres y mujeres presenta simultáneamente, aún en los ambientes más tradicionales, características masculinas y femeninas en su expresión de género.

Hay mujeres musculosas y hombres de voz aguda, mujeres que no se depilan y hombres que se hacen *manicure*, mujeres que trabajan en albañilería y hombres que lo hacen en el cuidado de niños, mujeres que juegan fútbol y hombres que bailan *ballet*, mujeres que van a cantinas y hombres que se entretienen en centros comerciales, mujeres que dicen groserías y hombres que cuentan chismes, aunque, por cultura –entendida como el conjunto de símbolos propios de una sociedad–, no es lo que se espera de ellas y ellos ni es, por lo tanto, lo más común.

De otra manera, o bien se asume que hay una sola manera de ser masculino y, por lo tanto, hombre, o bien habría tantas formas de masculinidad como hombres en el mundo. En cualquier caso, se cae en un determinismo –biológico o cultural– inasible, impráctico y difícilmente sostenible al momento de enfrentarlo con la realidad; en el primero, todos los hombres serían masculinos; en el segundo, solo los hombres lo serían. Lo mismo puede decirse de las mujeres y la feminidad.

Se propone entonces utilizar el término ‘hombría’ para hablar acerca de todas esas experiencias subjetivas en torno al hecho de ser hombre y reservar el de ‘masculinidad’ para referirse a la apropiación y a la manifestación de los

atributos ya mencionados, sin importar que provengan de un hombre, de una mujer o de una persona con alguna otra identidad de género distinta a estas.

Teniendo esto claro, puede afirmarse que la masculinidad, como cualquier otra expresión de género y, en última instancia, como cualquier concepto que aspire a tener una existencia social y no solo subjetiva, debe contar con una definición relativamente estable para poder ser referida. Entre significantes y significados –diría Saussure– o entre palabras y cosas –diría Foucault– debe haber una relación hasta cierto punto lógica que nos permita entenderlas y entendernos a través de ellas. Si la masculinidad modificara radicalmente su sentido, entonces ya no sería masculinidad, sería algo distinto que ameritaría una nominación –y no solo una adjetivación– distinta.

Desde luego que en diferentes escenarios históricos y geográficos los atributos que van de la mano de la masculinidad se han concebido de manera más o menos diferente: la agresividad, por ejemplo, que en una sociedad cazadora se hacía acompañar de una lanza, en una sociedad de mercado bien puede simbolizarse con una tarjeta de crédito. Lo que no ha cambiado es que la agresividad sigue siendo una característica de la masculinidad (no de los hombres, pues, aunque no son la mayoría, también hay mujeres cazadoras y mujeres empresarias). Es la manifestación social de lo masculino lo que se transforma según la cultura, pero no la caracterización de la masculinidad en sí.

De esta manera, si un hombre hace cosas que no son consideradas masculinas y esto llega a avalarse socialmente, lo que cambia no es la idea de la masculinidad sino de la hombría, es decir, el hecho de aceptar que los hombres –sin dejar de serlo– pueden tener en su actitud y su aspecto factores femeninos, tradicionalmente esperados de las mujeres. Paralelamente, es necesario reconocer que las mujeres son plenamente capaces, por su parte, de integrar en su conducta componentes masculinos (y no solo de la masculinidad más tradicional, sino también de la llamada masculinidad hegemónica).

No se trata de que haya muchas ‘masculinidades’, lo que hay, tal como ocurre con cualquier otra construcción identitaria, son diversas expresiones de la masculinidad –en singular y sin apellidos– que retoman y recomponen elementos del mismo modelo o repertorio (que, por sí mismo, es más o menos invariable). Dicho de otra forma, existen muchas formas de ser masculino (o masculina), todas ellas con ciertos elementos comunes provenientes, eso sí, de

un mismo modelo, sin que ello implique que cada una de esas formas sea ‘una masculinidad’ plenamente distinguible de ‘otras masculinidades’.

Se cierra este apartado reafirmando –sin concluir– que la asociación empírica que puede hacerse entre masculinidad, hombría y violencia es un asunto innegable y serio, pero que requiere de un abordaje teórico mucho más sólido que el que ha intentado hacerse hasta ahora para explicar sus causas, formas, consecuencias y posibles soluciones. La violencia es un fenómeno amplio y complejo, presente históricamente en todas las sociedades y en todas las personas, todos –machos, hembras, hombres, mujeres, masculinos, femeninos– hemos sido violentos y violentados, pero asegurar que todas las personas masculinas han sido violentas a causa de su masculinidad o que todas las personas femeninas se salvan de ser violentas solo por su feminidad es un reduccionismo de una problemática multifactorial que de nada sirve para comprender las dinámicas –a veces violentas, a veces no– de las relaciones de género.

Performance: ¿ritual o ficción?

No es de extrañar la multiplicidad de sentidos que tiene el vocablo *performance* en la actualidad ni la consecuente dificultad para encontrar una traducción adecuada al español, en este caso debido a la historia del concepto.

Con sus raíces en la lengua protogermánica, cuando significaba movimiento y logro, ha pasado por distintos procesos de reinterpretación, desde su concepción como forma, al adoptarse en el latín, y como una fusión de avance y apariencia en idiomas anglosajones del siglo XIII hasta la de actuación en el arte del siglo XVI, pruebas en la psicología, máscaras en la sociología y rituales en la antropología, estas tres últimas a partir del siglo XX (Warren, 2017).

En el mismo siglo, pero desde la filosofía del lenguaje, Austin (1962) utilizó el concepto para hablar de enunciados performativos: aquellos a través de los cuales se lleva a cabo la misma acción que se manifiesta, como un bautizo, una bendición o una prohibición. Y Derrida lo amplió de lo estrictamente textual a todas las expresiones y prácticas socioculturales que de alguna manera pueden ser leídas como un signo: normas, costumbres, protocolos, ritos y formas de organización, por ejemplo (1988 citado en Schechner, 2013).

Dos visiones se enfrentan principalmente hoy en día: la del ritual, presente sobre todo en el concepto de *performance* de Goffman, y la de la actuación, visible notoriamente en el concepto de performatividad de Butler.

Goffman (1997) concibe la ejecución de *performances* como una expresión rutinaria y dramatizada tendiente a la socialización, lo que no excluye que sea siempre empíricamente real y legítima –no ficticia ni ensayada–, y proveniente del dominio de un lenguaje –y no de un libreto.

Butler (2007), por el contrario, recuperando la noción de Derrida, entiende por performatividad el acto de producción de un sujeto (en tanto que el *performance* ya implica la existencia de uno) a través de sus prácticas y expresiones corporales, dando origen así al mismo fenómeno que anticipa, y lo enfoca al estudio del género y la sexualidad.

Mascarada, identidad y expresión de género

A finales de los años veinte del siglo pasado, Rivière (1929) aplicó a cuestiones sexogénicas una noción equivalente a la de *performance* con el sentido de actuación. En su artículo “La feminidad como mascarada”, la psicoanalista inglesa no sólo niega una forma esencial de ser mujer, sino que califica cualquier manera de serlo como una falsedad producida como un mecanismo de defensa por parte de las mujeres para encubrir sus propios rasgos masculinos y así evitar represalias por lo que se consideraría una transgresión al espacio de los hombres.

Sin detenerse en la equivocada asociación que se hace en el artículo entre expresión de género y orientación sexual (la atracción hacia otras personas según su sexo/género), es de destacar el carácter determinante, por una parte, y artificial, por otra, que Rivière atribuye a las expresiones de género (masculinidad y feminidad, respectivamente).

Al establecer, en cualquier situación, a la feminidad como una reacción a la masculinidad, aunque de cierto modo reconoce la capacidad de las mujeres de albergar en su expresión de género elementos de ambas expresiones, también da a entender que, de alguna manera, la masculinidad es algo ‘natural’ o ‘esencial’ en la personalidad de todos los individuos (hombres y mujeres) mientras que la feminidad tiene una forma siempre forzada.

La mascarada se retoma como término de las ciencias sociales y humanas a partir de los festivales europeos del siglo XVI que, entre el arte y la religión, abrían una brecha en la cotidiano y transmutaban los valores habituales (Bournat-Purseigle), si bien la utilización de máscaras con fines míticos y rituales es muy anterior en todo el mundo.

Con ellas se buscaba asumir la identidad de dioses, animales y otros seres, compartir sus poderes y así explicar el origen del universo, sanar a los enfermos, rendir culto a los muertos, combatir a los enemigos y controlar la naturaleza. Tiempo después, adquirirían objetivos didácticos también (Museo Nacional de la Máscara).

Pero una máscara no meramente imita, sino que genuinamente significa y evoca, ni realmente mimetiza al que la porta, sino que lo transforma, encarna lo invisible, oculta y devela al mismo tiempo (Museo Nacional de la Máscara). Es importante no hacer obvio este principio cuando se aplica el término para hablar de cuestiones identitarias. Es posible percibir como una farsa que, a través de una máscara, un hombre pretenda semejarse a un águila, a un diablo o a un sol, ¿pero cómo concebir el hecho de que un hombre pretenda semejarse a sí mismo?

Seis décadas después de Rivière, aunque desde un abordaje filosófico posestructuralista, Butler amplió la mascarada de Rivière, ya con el concepto de performatividad, a la identidad de género (la experiencia psicosocial de ser hombre, mujer o *queer*) e incluso al sexo (la clasificación de los seres humanos en machos, hembras e intersexuales según sus órganos genitales).

El punto central en su argumento es que, así como un enunciado performativo hace lo que dice que hace, el género (y con él, el sexo) también es performativo, ya que a través de su práctica y expresión por medio del cuerpo constituye el mismo fenómeno que anticipa.

Así, intensificó el vaivén de la identidad sexogenérica a conveniencia entre la plasticidad (“el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es... el género siempre es un hacer”, 2007, p. 84) y el destino (“Semejante sujeto voluntario e instrumental... no se da cuenta de que su existencia ya está decidida por el género” [2002, pp. 12-13]).

Por eso, entre las críticas que pueden hacerse a las propuestas de Butler, la más importante para efectos de este texto es la contradicción en la que cae cuando, al hablar de elección del género, adjudica a la constitución social de la identidad un voluntarismo insostenible analítica y pragmáticamente (Berger y Luckmann, 2001), pero a la vez limita la capacidad de agencia de los individuos –es decir, la de interpretar, internalizar, apropiarse, racionalizar y transformar las propiedades estructurales de un sistema–, reconociéndolos únicamente como sujetos que reproducen un sistema ya estructurado.

No se niega que las acciones de todas las personas estén influidas por reglas y pautas establecidas socioculturalmente, pero solo hasta cierto punto, como lo reconoce Goffman en su modelo dramático; esto ocurre cuando los individuos realizan *performances* –y, en última instancia, actos de performatividad–, no están actuando en el sentido de una actuación preparada de antemano para una audiencia sino en el de llevar a cabo una acción en algún nivel consciente y deliberada, a la manera de Weber (2002). No se trata de un permanente hacer sin nunca llegar a ser, sino de una interacción en la que se expresa el conjunto de dimensiones identitarias de cada persona al tiempo que este se reconstruye subjetiva y socialmente.

Difícil, si no imposible, el *performance* de una persona será igual al de otra, por más similitudes identitarias que tengan entre sí, pues al hacerlo no solo llevan a cabo acciones desde el género y la sexualidad, como hombre o mujer, masculino o femenino, cisgénero o transgénero, heterosexual u homosexual, sino también desde otras interpretaciones, historias y trasfondos, como mexicano o alemán, caucásico o afrodescendiente, budista o ateo, de clase media o baja, y todo ello simultáneamente, resultando así la identidad un complejo cúmulo de fenómenos, experiencias y contextos intersubjetivos, y no la producción en serie que ve el posestructuralismo.

Gays masculinos: la subcultura *bear*

En la década de los ochenta, ya bien establecido globalmente el estereotipo del gay atlético, lampiño y sofisticado que domina hasta la fecha, grupos de hombres homosexuales excluidos de este modelo por sus características prácticamente opuestas: sobrepeso, vello facial y corporal, apariencia desaliñada y actitud relajada, comenzaron a reunirse en los límites del distrito Castro, en San Francisco, California, para demandar, aunque no de manera explícita, su identificación social como gays a pesar de ‘no parecerlo’. Por sus

atributos físicos y emocionales, que los asemejaban a un oso, se dieron el nombre de *bears*.

La producción académica en torno a esta subcultura, centrada sobre todo en América, Europa y Asia, ha sido más bien escasa: apenas un par de libros y unas pocas decenas de otros trabajos, entre tesis, capítulos y, principalmente, artículos.

Llama la atención, en la mayoría de estas investigaciones, un marcado interés en abordar la problemática de la comunidad *bear* desde la perspectiva del ejercicio de la ‘masculinidad hegemónica’ como reproductor de un orden patriarcal, heteronormativo y capitalista, al igual que como eje performativo (en el sentido butleriano del término) de su identidad (lo que recuerda la visión de Ferenczi, retomada por Rivière [1929], de la masculinidad en los hombres homosexuales como una exageración de ‘heterosexualidad’, naturalizándola, nuevamente, como un atributo esencial de los hombres heterosexuales y de nadie más).

Pero ninguno de los aspectos que suelen usarse para argumentar lo anterior pueden considerarse realmente dañinos para alguien como para justificar la utilización del calificativo *connelliano* en la construcción y expresión de la masculinidad característica de los *bears*: su apariencia ruda, su gusto por el sexo, el deporte y el consumo de alcohol y alimentos ricos en carbohidratos, grasas y proteínas, y su costumbre de reunirse únicamente entre pares (véase, por ejemplo: Benavides, 2016; Liarte, 2013; Molina, 2018).

Además, no se toma en cuenta que, a muy poco tiempo de su surgimiento, la acelerada ‘globalización’ del modelo *bear* –revelando la necesidad de reconocimiento de tantos hombres homosexuales que no encajaban en el modelo estereotípico– ocasionó una modificación en lo que respecta a la apariencia ‘original’ de estos, debido a las diferencias tanto fenotípicas como culturales propias de cada región.

Entre estos cambios –no exentos de desacuerdos internos–, estuvo una marcada baja en el interés de algunos *bears* por la expresión de la masculinidad que alguna vez los caracterizó, por lo que actualmente no es poco frecuente encontrar *bears* femeninos en su apariencia y en sus prácticas, y que gustan de la convivencia con gays no *bears* y mujeres por igual que con sus similares.

El performance de la masculinidad en los *bears* mexicanos

La comunidad *bear* llegó a México en 1999, con una intención principalmente de compañerismo, con la fundación del Club Osos Mexicanos en la capital del país (Gutiérrez, 2004). Hoy en día, la empresa Bearmex, creada tras la desintegración del club en 2004, con un interés primordialmente económico (Marquet, 2017), reúne a un gran número de *bears* mexicanos y a la mayoría de los grupos y comercios dirigidos a *bears* que abrieron en el país durante la última década y media y operan en cercanía, aunque sea ocasional, con ella.

Así llegó también a México la discusión acerca de la aceptación o el rechazo de *bears* femeninos (al igual que jóvenes, lampiños, de estatura baja o, incluso, atléticos) y de la integración de personas ajenas a la subcultura en las dinámicas propias de esta.

El presente artículo se deriva de una investigación más amplia (Ávila Huerta, 2019), en la que se tuvo como objetivo principal determinar no solo si los *bears* mexicanos son capaces de pronunciar un discurso acerca de sus acciones y otros símbolos de su identificación como tales, sino también si dicho discurso puede sustentar las mismas acciones y símbolos que enuncia a través de la formulación de las razones y argumentos de su realización.

Para ese fin, se llevaron a cabo diez entrevistas semiestructuradas a profundidad a *bears* de diferentes edades, estados civiles, ocupaciones, etc., provenientes de los estados del centro de México (Aguascalientes, Ciudad de México, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tlaxcala y Zacatecas), entre 2016 y 2018; fueron elegidos principalmente por medio de la técnica ‘bola de nieve’. También se realizaron diez sesiones de observación participante en sitios y eventos públicos de socialización *bear* a lo largo de 2016 (en Aguascalientes, Ciudad de México e Hidalgo). La intención no fue llegar a regularidades estadísticas sino a presencias significativas.

El cuestionario base –que en todos los casos estuvo abierto a adaptaciones y reelaboraciones según las peculiaridades de cada entrevistado– abordó de manera profunda los recuerdos de las vivencias previas, paralelas y posteriores al autorreconocimiento de los entrevistados como *bears*, así como sus opiniones acerca del grupo al que pertenecen.

La guía etnográfica, de tipo prospectivo y directivo, mas no limitativo, incluyó categorías que permitieran confrontar la información proporcionada en las entrevistas con la manera en que esas situaciones se desarrollan en la cotidianidad, además de tener la posibilidad de observar otro tipo de acciones que no resultan fácilmente abordables en una conversación, como dinámicas de interacción, lenguaje no verbal, prácticas de consumo y entretenimiento, uso de espacios públicos, elementos decorativos y ambientales y expresiones artísticas.

La información obtenida se sistematizó en cuatro grandes categorías (nominación, símbolos, apariencia física y atributos emocionales, e interacciones y prácticas), después en 180 acciones y finalmente en 34 materiales simbólicos comunes. Estos resultados se agruparon en tercias (dando un total de trece) a fin de encontrar treinta estructuras de significación, las cuales se sometieron a un análisis hermenéutico y mitocrítico bajo la mirada teórica de la estructuración social de Giddens.

Ya que la duración de las entrevistas varió entre cuarenta y cinco y ciento veinte minutos y su transcripción entre diez y veinticinco cuartillas cada una, resulta imposible incluirlas en este artículo; sin embargo, puede consultarse la versión amplia de los resultados sistematizados y comentados en la tesis referida en las fuentes.

Uno de los materiales simbólicos comunes entre los *bears* entrevistados fue la masculinidad, categoría que fue elegida para desagregarse de los resultados generales y desarrollar de manera más amplia en este artículo para saber cuál es la percepción que tienen de ella los integrantes de la muestra.

Puede señalarse, como primer punto, que no es para ellos el primer atributo, sino el séptimo por el que se reconocen a sí mismos como *bears* y el tercero por el que reconocen a otros hombres como tales. La mayoría de ellos la consideró tanto una apariencia (no separada, sino cohesiva, de los otros rasgos corporales de un *bear*) como una actitud propia del hombre ideal (en la mayoría de los entrevistados hay una relación determinante entre la identificación con los *bears* y el deseo por ellos).

Si bien entre esos otros atributos mencionados como característicos de los *bears* antes que la masculinidad se encuentran rasgos que para algunos pueden ser considerados como masculinos por sí mismos –como el sobrepeso, el vello

facial y corporal, y una actitud relajada—, no todos los entrevistados los vieron así, es decir, para varios de ellos es posible que un hombre sea gordo, barbón, velludo y, además, femenino.

Entre las características de este ideal *bear* que sí se destacaron explícitamente como masculinas estuvieron la rudeza y la madurez emocional, la seguridad, la seriedad y la caballerosidad, la naturalidad, el relajamiento y el tradicionalismo. Ciertas cualidades físicas, como la voz grave, la estatura alta, una edad madura e incluso la fealdad, lo refuerzan. También se le asoció con lo paternal, la protección y la provisión, y con la imagen de un trailerero, un cazador, un leñador, un motociclista y Santa Claus.

Lo anterior no implica que algunos informantes, tanto entrevistados como observados, no consideren a la feminidad como un rasgo aceptable en un *bear* y hasta atractivo en una pareja. Uno de ellos incluso consideró la posibilidad de que una mujer se identifique como *bear*. Otros, a pesar de considerar poseer e, incluso, admirar la masculinidad, la refirieron al mismo tiempo como negativa por las connotaciones machistas y homofóbicas explicadas en el primer apartado de este artículo.

Otros entrevistados destacaron a la masculinidad como indicador de heterosexualidad. Mientras que la mayoría de ellos esperaban ser reconocidos a la vez como gays y masculinos, algunos pocos aceptaron aprovecharse de esta apariencia para simular ser heterosexuales y así evitar actos de homofobia.

Todos coincidieron en haber percibido que los *bears* femeninos (junto con los lampiños) son los más rechazados dentro de la comunidad e, incluso, agredidos con nominaciones peyorativas como osa o gorda, además de puerca o cerda si además son lampiños. Pero solo uno de ellos hizo uso del mote ‘osa’ durante la entrevista. El resto afirmó no utilizarlas.

Si bien todos expresaron estar en contra de estas agresiones, la mayoría reconoció que un *bear* demasiado femenino pierde una dimensión importante de esta identificación, al grado de dejar de ser reconocido como tal por algunos. Sólo un par de ellos celebró y defendió la presencia de *bears* femeninos (aunque ellos mismos no lo son).

Algunos entrevistados refirieron, en cambio, haber sido ellos los que recibieron gestos de desaprobación, extrañeza o incredulidad por ser *demasiado*

masculinos o no lo *suficientemente* femeninos para ser gays, así como haberse sentido presionados para cambiar su comportamiento por la misma razón, tanto de parte de otros hombres gays como de personas heterosexuales.

Todos los entrevistados recordaron haber contado con características y gusto de prácticas asociadas a la masculinidad antes de reconocerse como *bears* y, en algunos casos, incluso como gays; de hecho, fue la posesión de esos rasgos lo que, en la mayoría de los casos, los llevó a identificarse como *bears* ante la falta de referentes dentro de la comunidad gay o incluso el rechazo de algunos integrantes.

Aunado a lo anterior, algunos entrevistados declararon encontrar en sí mismos varias expresiones alejadas de los elementos más tradicionales de la masculinidad e incluso cercanas a cierta feminidad, como el gusto por la moda, el arreglo personal y la asociación de lo *bear* no sólo con los rasgos más agresivos del animal, sino con atributos relacionados con el *teddy bear* de la cultura popular: la ternura, el cariño o la dulzura, por ejemplo.

Dichas emociones tienen su manifestación más concreta en la fraternidad, el cuarto elemento definitorio de un *bear*, según los entrevistados, y entendida por la mayoría de ellos como la unión y el apoyo entre pares, aunque algunos reconocen que ya no es posible encontrarla en la comunidad y que solo la evocan las empresas para venderla como un producto; también hay quienes la perciben negativamente, como una actitud cerrada, patriarcal y paternalista.

Una de las actitudes que fue referida en varias ocasiones como propia de un *bear* y que, aunque no tiene relación con la masculinidad, es considerada por algunos como violenta, es el rechazo de estos a convivir con personas que no pertenezcan a este grupo o, incluso, con otros *bears* que no formen parte de su círculo más cerrado, lo que les ha ganado una percepción tanto interna como externa al grupo de cerrados y elitistas.

Por su parte, en el análisis etnográfico también fue posible corroborar esta cierta pluralidad en lo que respecta a la expresión de género, aunque ciertamente con una predominancia hacia lo masculino que se manifiesta, en lo general, en la apariencia y el comportamiento de los asistentes a los espacios de socialización *bear*; la decoración de estos, que recrea el ambiente industrial de los primeros bares de esta comunidad; la utilización de atuendos de motociclista, militar u obrero para las fiestas temáticas de la empresa *Bearmex*,

o el uso elegido de seudónimos como Vikingo o Áyax (héroe mitológico caracterizado por su gran fuerza física) por parte de los integrantes de la subcultura.

Algunos informantes se lamentaron, sin embargo, de que esta actitud masculina, si bien presente, se ha vuelto más un asunto meramente estético que una cuestión de personalidad.

También se encontraron expresiones tendientes a lo femenino. Muestra de lo anterior fueron los osos de peluche y las ilustraciones colocadas en estantes y paredes del establecimiento Nicho Bears & Bar que sigue el modelo del *teddy bear*; parejas de hombres en las que, al bailar, uno de ellos ejecutaba movimientos tradicionalmente asociados con el rol masculino; el otro, con el femenino; un hombre con prendas y accesorios claramente femeninos (*leggings*, tacones y maquillaje) en uno de los eventos de mayor exaltación de la masculinidad (la Leather Fetish Night), un gusto generalizado por música y cantantes pop y electropop, considerado tradicionalmente como propio del gay sofisticado, así como un número cada vez mayor de *drag queens* surgidas de la subcultura *bear*.

Asimismo, se identificaron acciones de rechazo a la feminidad. Por ejemplo, durante uno de sus espectáculos en Nicho Bears & Bar, la *drag queen* Superperra pronunció varias veces al micrófono la expresión –popular entre los *bears*– ‘Oso sin pelo es...’, dejando que el público completara a coro ‘¡puerca!’, asociando así el cuerpo lampiño –y ya no sólo una conducta particular– con la feminidad.

Conclusiones

La exaltación de la masculinidad que hacen los *bears* tradicionales por medio de su aspecto, prácticas, interacciones y símbolos no constituye por sí misma el acto de masculinidad hegemónica que acusan estudios como los de Benavides, Liarte y Molina referidos arriba. El gusto por ciertos elementos de una expresión de género determinada en uno mismo o alguien más no implica forzosamente el rechazo de los atributos de la expresión contraria.

La costumbre de algunos *bears* de limitar la convivencia a sus pares tampoco puede ser considerada un acto de discriminación –en tanto no se ataque o reprima a nadie por manifestar su propia identidad genérica–; la libre elección

de los afectos, incluso si está impulsada por motivos prejuiciosos, es un derecho incuestionable de todas las personas (Consejo Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación).

El enaltecimiento de la masculinidad sí puede volverse discriminatorio; sin embargo, cuando más allá de determinar estéticas y relaciones personales se utiliza para agredir con actos como el uso de la feminización a manera de insulto o burla, sí implica una significación de lo femenino y quien lo expresa como algo y alguien inferior.

Al respecto puede concluirse que, si bien solo un par de entrevistados refirió abiertamente un desprecio hacia lo femenino, todos coincidieron en que este es un fenómeno más o menos presente en el grupo en general. Es posible así pensar –con los límites ya aclarados de que esta no fue una investigación cuantitativa– en una relación estrecha –mas no única ni necesariamente fija– entre masculinidad, hombría, identificación con lo *bear* y, en algunas ocasiones, violencia hacia lo femenino, principalmente en una dimensión verbal y simbólica (durante la investigación no hubo ningún registro de violencia física por este motivo).

Lo anterior no descarta el hecho de que, si bien para los entrevistados la principal asociación de la hombría *bear* es con la masculinidad, no hay una negación tajante de la existencia de *bears* femeninos.

Es importante resaltar el hecho de que prácticamente ninguno de los *bears* entrevistados u observados llegó a ostentar una actitud que pudiera calificarse como enteramente masculina, al grado de considerarla hegemónica.

El cuidado que los integrantes de esta subcultura suelen tener hacia sus pares (aunque cada vez más limitado al grupo de amigos en vez de a la comunidad en general), así como la apropiación de rasgos característicos del *teddy bear*, son claros indicadores de una masculinidad, si bien prioritaria en la mayoría de los casos, también construida con elementos tradicionalmente asociados con lo femenino.

Parece ser así que la ‘masculinidad hegemónica’ –si realmente existe tal cosa en la *praxis* en una especie de ‘estado puro’– como el principal rasgo constitutivo de la identidad *bear* es más bien producto de una percepción

superficial y externa a la comunidad que un elemento efectivamente definitorio de la realidad objetiva de sus integrantes.

En cambio, lo que hay es una dinámica intersubjetiva que alterna entre una masculinidad predominante y ciertos rasgos de la feminidad que, según algunos informantes anónimos durante las sesiones etnográficas, cada vez están más presentes y aceptados en comparación con los inicios de la década. Esta dinámica, al mismo tiempo, mueve a los propios *bears* entre las posiciones de violento y violentado, conviene recordar.

Acerca del carácter performativo de esta masculinidad, puede afirmarse que, según lo observado en las sesiones etnográficas, sí hay algunos hombres en esta subcultura para los cuales la identificación *bear* no es más que un asunto de moda y se adhieren temporalmente a la comunidad como a un escaparate solo mientras ciertas tendencias cosméticas basadas en la masculinidad están vigentes.

Ya que no hay en ellos un genuino sentido de pertenencia, terminan por convertir esta identificación en un mero disfraz o experiencia transitoria, es decir, la ficción cultural preparada y ensayada que ve Butler en el género, reforzando además la idea de que los *bears* buscan deliberadamente transgredir el estereotipo gay como un acto de machismo y homofobia.

Pero la mayoría de quienes integran esta comunidad, con base en lo revelado por los entrevistados, llegó a su identificación con ella como resultado de un proceso individual y social de reconocimiento de ciertas características debido a las cuales nunca se sintieron incluidos en el modelo gay, esto es, en la rutina de socialización real y legítima que sostiene Goffman.

La masculinidad –sin apellidos– en los *bears* entrevistados –más que en los observados– (y cualquier otra forma de expresar su identificación como tales, en todo caso) no se trata, en la mayoría de los casos, de la reproducción rígida y forzada que piensan los críticos de esta comunidad, sino de un proceso de definición del *self* –no siempre consciente del todo– derivado de una serie de historias fundamentales de dudas, rechazos, negación de una identidad y encuentros con algunos aspectos más o menos similares entre quienes se reconocen en ella y constituyen así su identificación. Es así, las más de las veces, una acción con sentido y no una mera actuación.

FUENTES DE CONSULTA

- AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford, Great Britain.
- ÁVILA HUERTA, A. (2019). *Hermenéutica de lo bear en México. Identidad, relaciones de poder y conciencia discursiva*. Tesis doctoral. Ciudad de México, México: UNAM.
- BENAVIDES, D. (2016). Osos, conceptualizando sus masculinidades en Santiago de Chile. *Revista de Psicología*, 25 (2), 1-18. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2016.44792>
- BERGER, P. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- BOURNAT-PURSEIGLE, D. (s.f.). [Texto museográfico]. San Luis Potosí, Museo Nacional de la Máscara.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR Y ELIMINAR LA DISCRIMINACIÓN (2010). Formación de promotores del derecho a la no discriminación. Curso. Ciudad de México, México.
- CONNELL, R. W. (2003). *Masculinidades*. Ciudad de México, México: UNAM.
- GIDDENS, A. (2000). *Sociología*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- GOFFMAN, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- GUTIÉRREZ, J. (2004) *De osos, cachorros, daddies, chubbies, nutrias, lobos y chasers. Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club Osos Mexicanos*. Tesis de licenciatura. Ciudad de México, México: ENAH.
- HALBERSTAM, J. (1998). *Female masculinity*. Durnham, USA: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.14>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.16>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.7>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.12>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.5>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.17>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.8>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.10>

<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.13>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.15>
<https://doi.org/10.1515/9780822378112>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.6>
<https://doi.org/10.1515/9781478002703>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.11>
<https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpjb1.9>

- LAMAS, M. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Ciudad de México, México: Taurus.
- LIARTE, A. (2013). Osos y gays. Etnografiando fiestas ursinas en Córdoba y Rosario. II Coloquio Internacional “Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, *praxis*”.
- MARQUET, A. (2017). *Elegebeteando. Voces del tercer milenio*. Ciudad de México, México: UAM.
- MOLINA, G. (2018). *La construcción de la masculinidad en una comunidad de hombres homosexuales: el caso de los osos tapatíos*. Tesis de maestría. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- MUSEO NACIONAL DE LA MÁSCARA (s.f.). [Textos museográficos]. San Luis Potosí.
- PRIEUR, A. (2008). *La Casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. Ciudad de México, México: UNAM.
- RIVIÈRE, J. (1929). Womanliness as a masquerade. *International Journal of Psychoanalysis*, 10, 303-313.
- SCHECHNER, R. (2013). *Performance studies: an introduction*. Nueva York, USA: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203715345>
- SEGATO, R. (2003). Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. Ponencia. Brasilia, Brasil.
- WARREN, A. (2017). La ritualidad, lo corpóreo y la performatividad. Clase. Ciudad de México, México: INAH.
- WEBER, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, España: FCE.

Copyright (c) 2019 Alejandro Ávila Huerta.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumendelicencia](#) - [Textocompletodelalicencia](#)