

¡¿Cuál frontera?!

Sexualidad y género en el México extenso



Dra. Gloria González-López

Prólogo por la Dra. Marcela Lagarde y de los Ríos



¡¿Cuál frontera?!

Sexualidad y género en el México extenso

Gloria González-López

¡¿Cuál frontera?!

Sexualidad y género en el México extenso

Gloria González-López



¡¿Cuál frontera?! Sexualidad y género en el México extenso

Primera edición 2016

ISBN: 978-607-8457-54-0

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes

Av. Universidad 940

Ciudad Universitaria

C.P. 20131

Aguascalientes, Ags.

www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial

© Gloria González-López

Traducción de Luis Rodolfo Morán Quiroz.

Traducción de Teresa Ruiz al artículo "Nunca he dejado de tener terror: *Sexual Violence in the Lives of Mexican Immigrant Women*"

Las imágenes artísticas son obra original de Liliana Wilson.

Las personas que tradujeron estos textos así como la autora de los mismos (textos originales en inglés) han trabajado cuidadosamente en la traducción y edición de los documentos en español. Sin embargo, se recomienda a las y los lectores consultar las fuentes originales (señaladas en cada apartado) para fines de mayor precisión y legitimidad de las obras originales.

Prohibida la reproducción total o parcial de la obra sin permiso expreso de la editorial y de la autora.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Agradecemos a las personas representantes de las respectivas casas editoriales por su orientación y amabilidad durante el proceso de autorización para la reimpresión de todas las obras originales. Dichas obras fueron publicadas en inglés con autoría exclusiva de Gloria González-López.

(1) “De madres a hijas: lecciones generizadas de virginidad entre generaciones de mexicanas inmigrantes”

Título original:

De madres a hijas: Gendered Lessons on Virginity Across Generations of Mexican Immigrant Women. Publicado originalmente como parte del libro *Gender and U.S. Immigration: Contemporary Trends* (217-240), editado por Pierrette Hondagneu-Sotelo. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

(2) “Visiones paternas de las sexualidades latinas: los hombres mexicanos y la virginidad de sus hijas”

Título original:

Fathering Latina Sexualities: Mexican Men and the Virginity of their Daughters. Publicado originalmente en el *Journal of Marriage and Family*, 66, 1118-1130, 2004.

(3) “Nunca he dejado de tener terror: violencia sexual en las vidas de las mujeres mexicanas inmigrantes”

Título original:

“Nunca he dejado de tener terror”: Sexual Violence in the Lives of Mexican Immigrant Women. Publicado originalmente como parte del libro *Women and Migration in the U.S.-Mexico Borderlands: A Reader* (224-246), editado por Denise A. Segura y Patricia Zavella. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Traducido por Teresa Ruiz y publicado por primera vez en español en *Debate Feminista*, Año 19, Vol. 37, Abril 2008, 49-77. La autora agradece a Denise A. Segura y Patricia Zavella por su apoyo en el proceso de reimpresión, y a Duke University Press por su autorización para reimprimir este texto.

(4) “Fronteras heterosexuales: inmigrantes mexicanos, vulnerabilidades sexuales y sobrevivencia”

Título original:

Heterosexual Fronteras: Immigrant Mexicanos, Sexual Vulnerabilities, and Survival. Publicado originalmente por Springer en *Sexuality Research & Social Policy: Journal of the National Sexuality Resource Center*, 3(3), 67-81, 2006. With kind permission from Springer Science+Business Media B.V.

(5) "Confesiones de mujer: la iglesia católica y la moralidad sacra en las vidas sexuales de las mujeres mexicanas inmigrantes"

Título original:

Confesiones de mujer: The Catholic Church and Sacred Morality in the Sex Lives of Mexican Immigrant Women. Publicado originalmente como parte del libro *Sexual Inequalities and Social Justice* (148-173), editado por Niels F. Teunis and Gilbert Herdt. Berkeley, CA: University of California Press, 2007.

Traducido por Luis Rodolfo Morán Quiroz y publicado por primera vez en español en *Revista Estudios Sociales Nueva Época*, Número 5 (segundo semestre de 2009), 72-95.

(6) "Inmigración, raza y mujeres"

Título original:

Immigration, Race, and Women. Publicado originalmente en *Encyclopedia of Race and Racism* (148-151). Nueva York, NY: Macmillan Library Reference USA, 2008.

(7) "Epistemologías de la herida: las teorías anzalduanas y la investigación sociológica en torno al incesto en la sociedad mexicana"

Título original:

Epistemologies of the Wound: Anzaldúan Theories and Sociological Research on Incest in Mexican Society. Publicado originalmente en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, IV, 17-24, 2006.

La autora expresa su gratitud al Dr. Mohammad H. (Behrooz) Tamdgidi por sus finas atenciones y apoyo para la reimpresión de esta obra en español.

(8) "Ética a conciencia plena (*mindful ethics*): comentarios sobre las prácticas centradas en las y los informantes en la investigación sociológica"

Título original:

Mindful Ethics: Comments on Informant-Centered Practices in Sociological Research. Publicado originalmente en *Qualitative Sociology*, 34(3), 447-461, 2011.

(9) "Lecciones etnográficas: la investigación sobre el incesto en las familias mexicanas"

Título original:

Ethnographic Lessons: Researching Incest in Mexican Families. Publicado originalmente en el *Journal of Contemporary Ethnography*, 39, 569-581, 2010.

(10) "Migrantes de Mexico, la sexualidad y las relaciones amorosas heterosexuales en Estados Unidos: entrevista con Gloria González-López"

Título original:

Mexican Immigrants, Heterosexual Sex and Loving Relationships in the United States: An Interview with Gloria González-López. Publicado originalmente como parte del libro *Introducing the New Sexuality Studies, Second Edition* (538-546), editado por Steven Seidman, Nancy Fischer, y Chet Meeks. Londres, Reino Unido y Nueva York, Nueva York: Routledge, 2011.

ÍNDICE

PRÓLOGO POR LA DRA. MARCELA LAGARDE Y DE LOS RÍOS	14
INTRODUCCIÓN	20
EDUCACIÓN SEXUAL Y FAMILIAS MIGRANTES MEXICANAS	
De madres a hijas: lecciones generizadas de virginidad entre generaciones de mexicanas inmigrantes	24
Visiones paternas de las sexualidades latinas: los hombres mexicanos y la virginidad de sus hijas	54
VIOLENCIA SEXUAL Y MIGRACIÓN	
“Nunca he dejado de tener terror”: violencia sexual en las vidas de las mujeres mexicanas inmigrantes	80
Fronteras heterosexuales: inmigrantes mexicanos, vulnerabilidades sexuales y sobrevivencia	104
SER MUJER: REFLEXIONES SOBRE LA MORAL CATÓLICA SEXUAL Y LA MIGRACIÓN Y RELACIONES ÉTNICAS	
Confesiones de mujer: la iglesia católica y la moralidad sacra en las vidas sexuales de las mujeres mexicanas inmigrantes	134
Inmigración, raza y mujeres	160
METODOLOGÍAS CUALITATIVAS Y ESTUDIOS DE SEXUALIDAD	
Epistemologías de la herida: las teorías anzalduanas y la investigación sociológica en torno al incesto en la sociedad mexicana	168
Ética a conciencia plena (<i>mindful ethics</i>): comentarios sobre las prácticas centradas en las y los informantes en la investigación sociológica	180
Migrantes de Mexico, la sexualidad y las relaciones amorosas heterosexuales en Estados Unidos	204
Lecciones etnográficas: la investigación sobre el incesto en las familias mexicanas	218
REFLEXIONES FINALES POR LA DRA. PIERRETTE HONDAGNEU-SOTELO	232

*A la memoria de
mi abuela y mi abuelo maternos
con mi más profundo amor y gratitud
por haber escrito juntos esas historias de vida sin fronteras
y por haberme inspirado y enseñado a trazar la mía
de la misma manera.*

Con profunda gratitud

Han sido muchas las personas que con su generosidad hicieron posible la traducción y publicación de esta antología en mi lengua materna y mi país de origen. En primer lugar quiero expresar mi sincero agradecimiento a todas las mujeres y hombres que me abrieron su corazón y me confiaron sus extraordinarias historias de vida en dos estudios independientes y realizados en diferentes etapas de mi carrera profesional —el primero en Estados Unidos y el segundo en México— y que inspiraron y dieron vida a los trabajos incluidos en esta antología, y otras tantas publicaciones que han sido compartidas en otros espacios académicos.

Representantes importantes en la Universidad Autónoma de Aguascalientes han sido fundamentales en este esfuerzo colectivo. Agradezco de manera especial a Elsa Gabriela Ruiz Guillén, María Elena Ortiz García, Mario Andrade Cervantes (rector), Martha Esparza Ramírez, Víctor Manuel González Esparza e Ignacio de Jesús Hernández Figueroa, por todas sus finas atenciones, solidaridad, arduo trabajo, apoyo y confianza invertidos en el proceso que hizo posible la publicación de este libro. Agradezco de manera especial a las personas representantes de las diferentes casas editoriales responsables de las publicaciones académicas donde aparecieron por primera vez y en inglés cada uno de los textos incluidos en esta antología, gracias por su apoyo para hacer posible la publicación de dichos textos en español. El listado de estas publicaciones y sus fuentes originales en inglés se incluyen en este volumen (véase página 5); dos de ellas fueron previamente publicadas en español en “Debate Feminista” y “Estudios Sociales, Nueva Época”, e igualmente reconozco y agradezco el apoyo de las personas representantes en las respectivas casas editoriales. Agradezco a Luis Rodolfo Morán Quiroz por su ardua labor durante la traducción de la gran mayoría de estas publicaciones, a María Guadalupe Elósegui Martínez por su apoyo profesional en las etapas iniciales de organización de este volumen, y a Juan Ramón Portillo Soto por su apoyo en varias tareas necesarias en el proceso de edición. Mi agradecimiento a Teresa Ruiz por la traducción del artículo “Nunca he dejado de tener terror”, que fuera publicado por primera vez en español en Debate Feminista.

Agradezco a mis apreciables colegas que laboran en las diferentes instituciones que conforman la Cátedra Marcela Lagarde y de los Ríos, en especial a Susana L. Báez Ayala, Patricia A. Beltrán Henríquez y Alfredo Limas Hernández (UACJ), Martha Patricia Castañeda Salgado (UNAM), y Patricia Ravelo Blancas (CIESAS) por haberle invertido corazón y arduo trabajo al arrancar y sostener ese esfuerzo colectivo, para hacerlo posible y seguirlo nutriendo. Les expreso mi más profunda gratitud a Charles R. Hale y Susan Sage Heinzelman por su confianza y solidaridad, por abrir brechas feministas, innovadoras y pioneras en la Universidad de Texas en Austin. Y en la misma institución, a mis apreciables colegas Sheldon Ekland-Olson, y Peter Ward y el “C.B. Smith Sr. Centennial Chair in US-Mexico Relations” les expreso mi gratitud por ofrecer el apoyo profesional y económico necesarios para la producción artística de esta obra.

A mi equipo editorial chileno que me apoyó tanto durante el proceso de edición de este libro: Ximena C. Canelo Pino y Alberto Antonio Amon Jadue, mi más profunda gratitud por su amistad, solidaridad y apoyo —gracias de todo corazón.

A Pierrette Hondagneu-Sotelo, siempre atenta, generosa e incondicional, le agradezco de todo corazón el acompañamiento y sabiduría profesional de más de 20 años. Y con esa gratitud que es difícil de expresar con palabras, agradezco a Marcela Lagarde y de los Ríos su invaluable presencia, apoyo y sororidad intelectual y personal.

A Cecilia Menjívar y Néstor P. Rodríguez, gracias por ser una gran inspiración a nivel humano y profesional, y por su absoluto apoyo, siempre generoso, humilde, respetuoso y honesto. Gracias infinitas Liliana Wilson, por ese indescriptible y especial talento que posees y por compartirlo de manera tan generosa e incondicional conmigo, gracias por devolver ese rostro profundamente humano a mis esfuerzos académicos.

A Juan José Battle, Martha P. Cotera, Manuel Fernández, Adela Lozoya Gutiérrez, Claudia Martínez-Castañón, Cynthia Pérez y Sharmila Rudrappa les agradezco su amistad y apoyo, en especial durante este verano de inesperado crecimiento personal. A Sylvia Flesner, Robyn E. McCarty, y Tony Ward les expreso mis infinitas gracias por su presencia siempre sanadora. Y a Valerie Ríos: gracias por tu compasión y bondad amorosa como maestra en los senderos del yoga. A mi madre y mi padre, a mis hermanas y hermanos, a las presentes y los ausentes, les expreso el amor de siempre.

Y a los maestros de mi corazón, Venerable Kirti Tsenshab Rimpoché y Lama Thubten Zopa Rimpoché, les ofrezco este libro y todo el esfuerzo y trabajo que le dieron vida. *May this book be endlessly beneficial to others.*

Gloria González-López
Austin, Texas
Verano de 2016

Prólogo

Por Marcela Lagarde y de los Ríos

El libro *¿Cuál frontera?! Sexualidad y género en el México extenso*, escrito por la Doctora Gloria González-López de la Universidad de Texas en Austin, se inscribe en los actuales estudios de género feministas tanto por su temática como por su teoría y su metodología que permiten comprender los componentes complejos y dinámicos de la condición de la mujeres y de los hombres, sus cambios y sus dificultades o resistencias para cambiar la organización social familiar y comunitaria, así como los procesos de conservación.

El tema de la frontera, así como la migración y la condición de migrantes, particularmente de mujeres y hombres mexicanos, presenta también contenidos diversos a los estereotipos, al ser analizados con perspectiva feminista de género, desde cualquier disciplina de las ciencias sociales, en este caso, se trata de la sociología, una sociología muy etnográfica. Así, adquiere centralidad y profundidad la sexualidad tan determinante en las vidas de las personas y la construcción de género en la que, determinados por contextos socioeconómicos, culturales, de legalidad, participan las personas mismas.

Una de las preguntas más frecuentes en la antropología política es sobre la dificultad de comprender cómo sujetos oprimidos son leales a la cultura que los oprime y, en concreto cómo las mujeres educan a hijas e hijos con los valores que a ellas mismas les han hecho tanto daño.

Estamos ante una investigación que analiza, de manera comparativa, dos tipos de mujeres migrantes mexicanas en los Estados Unidos, con varios años de residencia. Uno proviene de la Ciudad de México y se le analiza con la hipótesis, confirmada, de que son mujeres más abiertas por venir de una gran ciudad cuya vida cultural es progresista. El otro grupo proviene de Guadalajara y pequeñas ciudades y pueblos rurales de Jalisco, las mujeres son más conservadoras porque su cultura de origen lo es también.

Así, un aporte teórico de la investigación es la identificación de diversos patriarcados con características específicas, lo que permite a la autora explicar diferencias en las personas tan importantes como las sexuales. Se analiza la diferencia en la experiencia en función del tipo de sociedad de origen y su impacto en las percepciones sexuales de unas y de otras. De hecho, las mujeres migrantes de ambos grupos se insertan en una sociedad más permisiva en la sexualidad de las mujeres autóctonas. Las migrantes son vistas como más conservadoras y familistas.

El espacio de encuentro de la investigadora con las mujeres es público e incluso las mujeres aprenden ahí nociones de sexualidad y empoderamiento obviamente derivadas o influidas por el feminismo plasmado en políticas sociales. No sabemos cómo vivieron unas y otras el proceso migrante y su inserción en el país de recepción.

Es interesante que el primer capítulo sea el relativo a la relación e incidencia de las madres en la sexualidad de las hijas al analizar específicamente la virginidad, aunque las mujeres son vistas como madres, como hijas, y en menor medida como cónyuges. Se comprueba aquí que el núcleo de la condición de género de las mujeres en sociedades patriarcales es la maternidad ligada a la conyugalidad, por eso he denominado a

ese tipo *madresposa*, porque la estructura de la condición de género está unida entre la conyugalidad y la maternidad, y las relaciones de parentesco y conyugalidad están definidas por la sexualidad, la cual a su vez está definida por la organización social de género, tal como lo planteó en su momento Gayle Rubin al recordarnos el tráfico de mujeres.

Nuestra autora analiza a las mujeres como madres en su experiencia educadora de la sexualidad de sus hijas y desde ahí se remonta a la experiencia de ellas como hijas. Demuestra que la sexualidad es una construcción y la virginidad es una construcción en la que las madres tienen un papel clave ya sea porque intervienen de manera activa instalando el deber ser en sus hijas a través del discurso, la aceptación, la reprobación y siempre, a través de la mirada de los hombres. Si los hombres aceptan o no a mujeres que hayan tenido relaciones sexuales premaritales, es decir si son o no vírgenes, aumenta o disminuye su valor, y es posible adivinar el grado de aceptación del esposo o el maltrato que mercedamente propina a la esposa.

En este orden hay una consideración de valor de la virginidad que se traslada a la mujer. Si hay un cuidado deficiente de la virginidad con la consecuente pérdida en condiciones indeseadas, ese hecho, una circunstancia específica, tiene el poder de marcar toda la vida de la mujer. Es interesante ver que aunque la pérdida de virginidad o el embarazo fuera del matrimonio se deban a la violencia masculina a través de violación por raptó, por incesto, acoso y otras violencias, la mujer es considerada amoral y culpable. Desmerece en el intercambio conyugal.

La Dra. Gloria González-López considera que, con todo, la virginidad y su manejo, otorgan agencia a las mujeres y, por ende, conforman un capital para las mujeres. Me parece que sería un capital, si no estuviera enmarcada en relaciones de opresión en las que las mujeres no determinan el orden social y, precisamente son controladas, evaluadas, castigadas por su experiencia, por cierto enajenada de la virginidad. Parte del empoderamiento de las mujeres y de su emancipación desde una perspectiva feminista, consiste precisamente en eliminar formas de opresión tales como la discriminación, la explotación, y la violencia y en la apropiación del cuerpo: *Mi cuerpo es mío*, es la consigna que recorre el mundo.

En el capítulo sobre *Visiones paternas*, hay un gran aporte, al introducir a los hombres en la investigación de la sexualidad de las mujeres o ligada a ellas. En este caso, a los padres y su experiencia migrante. Ya que se ha ignorado la paternidad en las investigaciones sobre condición masculina y migración. En atención a la tesis de los diversos patriarcados regionales y generacionales como base para el desarrollo de diversas experiencias y relaciones de género, la Dra. González-López investiga en su condición paterna, a hombres migrantes mexicanos provenientes de la Ciudad de México y de Jalisco. Encuentra diversidad de vivencias en torno a la virginidad de sus hijas y sostiene que, a diferencia de los estereotipos machistas y familistas, ellos no se aferran a la virginidad de sus hijas como un principio moral, ni por creencias religiosas, o sólo como expresión de la propiedad y el poder de dominio, sino como límite que protege la seguridad sexual, afectiva, económica de las mujeres, como

defensa ante el embarazo premarital o fuera del matrimonio y de las enfermedades de transmisión sexual. También, para evitar a las mujeres experiencias de desvalorización por no ser vírgenes, ante nuevas oportunidades de relación, o para evitar matrimonios infelices y violentos. Sostiene que ellos defienden la virginidad premarital de sus hijas, con base en las desigualdades de género que experimentaron en su infancia y juventud y, ahora en el encuadre de residencia como migrantes objeto de discriminación étnica, racial, lingüística. Se le da importancia debido a la preocupación por el futuro socio económico y educativo, por sus oportunidades de vida. Son conscientes de la desvalorización sexual de las mujeres en la tierra a la que migraron.

Nuestra autora encuentra que quienes provienen de patriarcados urbanos con expresiones matizadas de desigualdad de género, son más liberales por su acceso a la educación, al empleo, educación sexual y a organizaciones a favor de los derechos de las mujeres. Y, quienes provienen de patriarcados rurales, preindustriales, la relación con sus hijas se caracteriza por la falta de igualdad. Sin embargo, la migración, el traslado y el anclaje en el nuevo país influyen en mentalidades más abiertas. De todas maneras es de observar el sentido político de fetiche que tiene la virginidad.

En cambio, en relación con sus hijos hombres hay una gran diferencia en lo que consideran amenazante y de lo que deben proteger a sus hijos por el entorno: el uso de drogas, la violencia y las actividades de pandillas, el abuso sexual a menores, y no el sexo, consideran que irán aprendiendo, me parece que lo naturalizan o que en el fondo características sexuales y de género y poder masculinos les parecen positivas.

Un tema por lo demás conmovedor es la violación. Un número importante de las mujeres investigadas habían sido violadas, algunas de ellas más de una vez, y por el daño evidente que ocasiona esa forma extrema de poder y violencia sexual, física, psicológica contra las mujeres por parte de conocidos, familiares y algunos desconocidos. Ese daño se prolonga hasta el presente y la investigación remueve recuerdos dolorosos, heridas que no han cicatrizado.

La inseguridad de las niñas en su propio ámbito familiar es enorme y el poder de daño de los hombres hacia mujeres conocidas. De acuerdo con el tabú del incesto y otras normas, deberían ser intocables para ellos. La violación marca de por vida a quien la ha vivido. El daño se extiende porque se acompaña de la culpabilización de la víctima, la atormenta la idea de que ella pudo evitarlo o que incluso lo buscó. Daña más y por más tiempo, si además la víctima no ha tenido acceso a terapia psicológica feminista para reparar el daño y lograr su empoderamiento como víctima de violación, incesto o abuso sexual.

Destaca aquí la delicadeza de nuestra investigadora al exponer su metodología en las entrevistas a mujeres víctimas de violación y colocar su condición de terapeuta asociada al de socióloga, lo que le permite, sin pretender *terapear* a las mujeres, investigar el dolor. Nuestra autora comenta que llegado a ese punto de la investigación, canaliza a las mujeres con especialistas.

Es interesante que la autora introduce su condición de mexicana migrante, al plantear que hizo las entrevistas en español lo que le fue fácil por ser ésta su lengua materna.

Es importante destacar la migración de mujeres como huida de violencias. Algunas de ellas relatan la necesidad de huir incluso después de haber accedido a la justicia y el agresor haber pasado años de cárcel, el miedo acosa a la víctima, quien finalmente huye y migra a Estados Unidos para salvarse del castigo.

Es afortunada la metáfora de fronteras sexuales en el contexto de la migración entre dos países con una enorme frontera geopolítica tan cargada históricamente de injusticia y la paradoja de millones de personas al migrar precisamente al país que ofrece mejores oportunidades. Comparar fronteras heterosexuales con esa frontera y encontrar allí una vez más cómo el género se construye y fluye. En este caso se trata de migrantes heterosexuales quienes en el proceso, tienen relaciones homosexuales, mayoritariamente con hombres blancos.

La situación de segregación económica, marginación y pobreza también determina la sexualidad. Entre la búsqueda de trabajo informal, son trabajadores manuales en su mayoría que en ese contexto son acosados sexualmente, pero también los hay sometidos al sexo comercial voluntario o coercitivo. Desde un mensaje de contrato por favor sexual, hasta la violación. A pesar de haber experimentado formas de juzgamiento sexual ligadas al trabajo, su identidad, lastimada, es la de ser hombres heterosexuales.

Tras una exhaustiva revisión bibliográfica de gran valor, la Dra. González-López llama la atención sobre la ignorancia académica de la vida sexual de los migrantes, quienes han sido dessexualizados y que la investigación sobre acoso entre hombres es reciente. Identifica interacciones entre un hombre y su patrón, (con frecuencia blanco y gay), con la inequidad estructural de poder entre ellos. El trabajador es explotado laboralmente y cosificado sexualmente. Esta relación coloca al trabajador migrante, en el punto más bajo de una compleja red de factores ligados: la clase, la etnicidad/raza, la sexualidad, el idioma, y el estatus legal/ciudadanía. Se trata además de padres, hijos, hermanos, esposos. La otra es la interacción sexual de hombres mexicanos inmigrantes heterosexuales que participan en actividades sexuales con inmigrantes hombres.

En *Confesiones de mujer*, aparece el tema de la Iglesia Católica y la moralidad sacra en la vida sexual de mujeres inmigrantes mexicanas. Nuestra autora sostiene que la incidencia de la moral sexual católica no es automática en las mujeres católicas, quienes, al mismo tiempo no se alejan de su fe ni de sus rituales y prácticas. De acuerdo con su posición de género, no son monolíticas sumisas y abnegadas como afirma el estereotipo binario virgen/puta, buena/mala, o vistas bajo el concepto de marianismo. La autora misma se autodefine como inmigrante mexicana que ha adoptado políticas progresistas y se propone desmontar estereotipos. De acuerdo con testimonios de sus informantes sostiene que la iglesia es para el espíritu, el sexo es aparte. Muestra también que las mujeres tienen su propia agencia sexual, más allá de la formación católica que es

muy diversa, la mujer es la que decide y puede internamente mantener posiciones ideológicas y prácticas contradictorias.

En *Inmigración, raza y mujeres*, se exploran las semejanzas y las diferencias en la experiencia de mujeres latinoamericanas migrantes de diversos lugares. La relación entre patriarcado y colonialismo y racismo, es vivida con un denominador común, la supremacía blanca a la que todas están sometidas.

En *Ética a conciencia plena*, se analizan las prácticas centradas en los informantes en la investigación sociológica, y en *Lecciones etnográficas: La investigación sobre el incesto en las familias mexicanas*, así como en *Migrantes de México, la sexualidad y las relaciones amorosas heterosexuales en Estados Unidos*. Esta última se trata de una entrevista realizada a la Dra. González-López, en la que nuestra autora reflexiona sobre epistemología feminista y varios temas por demás importantes. Y en los dos capítulos anteriores examina desde una perspectiva ética el trabajo directo con informantes, la utilización del testimonio y sus propios dilemas éticos en los estudios de sexualidad. La relación entre rigor científico y académico convencional y su manera de abrir brecha para legitimar y autorizar sus descubrimientos como investigadora feminista implicada, considera que la *ética a conciencia plena* le ha permitido enfrentar tensiones y conflictos derivados de trabajar con el dolor sexualizado.

Yo considero que la Dra. Gloria González-López, ha logrado investigar a profundidad y mostrar la complejidad de los patriarcados diversos, lo que es un acierto, y hacer visible una visión feminista en el abordaje de sexualidades diversas, la reproducción cultural, la innovación social y cultural, las maternidades y paternidades en la construcción sexual de género, los escenarios de la migración y los cambios profundos en las sexualidades que experimentan mujeres y hombres migrantes de los que la mayoría no tenía ni idea al decidir migrar. La diversidad de las personas con su propio proceso vital de construcción genérica, es un logro, así como la exploración de temas tabú como el incesto, la violencia sexual y la violación "hablada por las víctimas", son un aporte a los estudios de género y producen una visión abierta sobre el futuro y las transformaciones sexuales y de género que podemos construir de manera individual, social y colectiva.

En fin, que estamos ante investigaciones de la propia cultura, "situadas", y esa ubicación epistemológica conduce a revelar la propia problemática, sin hacerlo de manera directa sino a través de la definición del problema de investigación, la metodología y, en el lenguaje antiguo de la antropología, de las personas informantes mujeres y hombres. Ellas y ellos hablan por ellas y ellos, pero también por la investigadora.

Enhorabuena por este magnífico libro de recopilación del pensamiento y las investigaciones realizadas durante muchos años por una gran socióloga, la Dra. Gloria González-López que, al ser difundidos, leídos y analizados, incidirán de mejor manera y crearán escuela. Yo lo recomendaré como libro fundamental para los estudios feministas.

Marcela Lagarde y de los Ríos

Introducción

Es un honor y un privilegio publicar en mi lengua materna y país de origen esta colección de diez artículos que examinan diferentes aspectos de la sexualidad de mujeres y varones migrantes de México desde una perspectiva basada en la sociología feminista. Estos textos tomaron vida en diferentes momentos de mi carrera profesional y fueron publicados por primera vez de manera individual y en inglés en contrastantes espacios académicos en los Estados Unidos. Estas publicaciones están basadas en estudios de investigación etnográfica que realicé en la ciudad de Los Angeles, California durante un período de varios años, desde fines de los años 1990s hasta el 2002, y un estudio más reciente sobre el incesto en México.

No fue fácil encontrar el título para esta antología, y el que finalmente decidí asignarle pretende reflejar lo ficticio y artificial que han resultado ser las fronteras geográficas y políticas para las y los migrantes de origen mexicano, en especial en cuanto a ese interminable ir y venir en tantas direcciones y a través de varios modos de traslado por esa herida y cicatriz histórica y territorial que une y separa a ambos países, México y Estados Unidos. El título *¿Cuál frontera?! Sexualidad y género en el México extenso* intenta capturar con esos signos de exclamación e interrogación ese sentir de tantas personas que se identifican con el desafío y cuestionamiento constante hacia quienes desconocen sus realidades personales, familiares, y migratorias. El título a su vez pretende exponer la ausencia de las otras fronteras en cuanto a las relaciones de género y la sexualidad en las vidas de las y los migrantes y una de las grandes enseñanzas que este proyecto de investigación me ofreció como investigadora. Las 60 mujeres y varones que participaron en el estudio que derivara en estas publicaciones sobre sexualidad y migración (y que se autoidentificaron como heterosexuales) me enseñaron varias lecciones como socióloga, feminista, e investigadora, la más importante quizá: tanto el género como la sexualidad (la heterosexualidad en particular) son procesos complejos, sofisticados, e interconectados, a través de los cuales se entretajan incontables y delicadas madejas que se van hilvanando desde lo más íntimo y personal, hasta lo más público, cultural y social.

La idea de “México extenso” por otro lado refleja mi intento de traducir la idea del *Greater Mexico* que el Dr. Américo Paredes acuñara a fines de los años 1950s. “El término ‘*Greater Mexico*’ implica que hay más de un México más allá de la República Mexicana,” explica el Dr. Héctor Calderón en su análisis de la pionera obra intelectual de Don Américo, como se le identifica de manera respetuosa y cariñosa¹. Originario de la fronteriza ciudad de Brownsville, Texas, Don Américo, a mediados del siglo XX ya tenía claridad de la existencia de dos Méxicos, aunque ahora ya sabemos que existen muchos Méxicos en los Estados Unidos, tal y como lo aclara Calderón². Don Américo desarrolló esta idea como parte de su intensa y pionera labor inte-

1 Calderón, Héctor. *Narratives of Greater Mexico: Essays on Chicano Literary History, Genre, and Borders*. Austin, Texas: University of Texas Press. (2004, 22).

2 *Ibid*, 23.

lectual para identificar las experiencias transculturales y transnacionales de las comunidades de origen mexicano desde su posicionalidad en el sur de Texas. Ese *Greater Mexico*, y que identifiqué como “México extenso” y no con la traducción literal (México mayor), por razones que explico más adelante, es una idea creativa y precisa que eventualmente incluiría a todos los territorios en los Estados Unidos donde existe una presencia cultural y social de origen mexicano. De acuerdo al Censo de los Estados Unidos (o *U.S. Census Bureau*), la población de origen hispano ya representaba los 55.4 millones de personas para inicios del mes de julio del 2014, y estima que para el año 2060 este grupo llegará a los 119 millones. La misma oficina del Censo aseveró que para el año 2013, el 64% de los habitantes de origen hispano eran personas de origen mexicano, e identifica en el 2014 a Los Angeles como el condado con la mayor concentración de población hispana en el país³.

A pesar de que “hispana” e “hispano” como conceptos se pudieran referir a mujeres y varones originarios de países donde el español es el idioma oficial (sin identificar el origen racial o étnico de la persona), existen relevantes argumentos y debates en cuanto a la exclusión racial y/o implicaciones colonizadoras que dichas conceptualizaciones promueven. Por ejemplo, las personas con raíces indígenas, afro-descendientes, o de otros países (por ejemplo, diferentes regiones de Asia), y que son provenientes de diferentes países donde el español es el idioma oficial (o que representa a las culturas dominantes) pudieran no estar representadas o estar incluídas de manera equivocada en dichos registros y pronósticos demográficos. De hecho, las publicaciones que se incluyen en el presente volumen documentan las experiencias de vida y realidades sociales de mujeres y varones migrantes de origen mestizo, sin pretender negar la relevancia de las poblaciones de origen indígena que emigran desde México hacia los Estados Unidos, y que han documentado otras y otros estudiosos de los procesos migratorios de México hacia los Estados Unidos.

La idea del México extenso está también inspirada en la idea de la *familia extensa*, un concepto que proviene de la literatura de estudios de familia. La familia nuclear que como concepto identifica al núcleo familiar, tradicionalmente heterosexual, biológico y reproductivo (la madre, el padre y sus descendientes directos, hijas e hijos) se ve ampliada y agrandada cuando se *extiende* a través de la convivencia de la vida cotidiana y otras formas de intercambio familiar y que involucra la presencia de tías, tíos, primas, primos, abuelas, abuelos y demás familiares que entonces conforman lo que se ha llegado a conocer como la familia extensa. El México “nuclear” que en su momento las mujeres y varones migrantes dejaron para migrar hacia Estados Unidos queda territorialmente atrás pero no se pierde, solamente se extiende y resignifica. De más de una manera simbólica, pero también real se amplía,

3 Véase “Hispanic Roots: Breakdown of U.S. Hispanic population, by specific origin: 2014.” United States Census Bureau. www.census.gov. Véase también otro sitio de la Oficina del Censo de los Estados Unidos: <http://www.census.gov/newsroom/facts-for-features/2015/cb15-ff18.html>

se agranda, se ensancha, se transforma. Ese México nuclear existe para incontables migrantes en íntima relación con ese México extenso a través de la vida familiar que incluye (pero no se limita a) los intercambios afectivos, amorosos y económicos que se dan en espacios imaginarios y/o físicos entre ambos países pero más allá de las fronteras. Las mujeres y hombres que participaron en el estudio de investigación que realicé en Los Angeles con frecuencia percibían sus lazos afectivos y amorosos con sus familias *sin* frontera o límite alguno, estableciendo con frecuencia lo que algunas y algunos identifican como las “familias transnacionales”. Y estas son las familias sin fronteras, las familias que se expanden a través de las generaciones y reproducen de manera compleja que ahora han dado vida a ese México extenso. El México extenso no sólo existe en los estados de la frontera sur de los Estados Unidos, sino en cualquier comunidad o localidad donde exista presencia de familias mexicanas, por más modesta que ésta fuera. Vivir en el México extenso no es fácil, es una compleja red de paradojas a decifrar, oscilando (pero sin limitarse a) entre las retóricas y políticas anti-inmigrante y la creciente relevancia cultural, social, demográfica, económica y política para la sociedad dominante o *mainstream* de los Estados Unidos.

Este volumen también incluye algunas de las lecciones metodológicas que he aprendido como feminista transnacional, como intelectual sin fronteras que ha realizado investigación cualitativa sobre sexualidad y género, tanto en Estados Unidos como en México. Estas reflexiones incluyen de hecho algunas de mis travesías etnográficas en otro estudio cualitativo más reciente que realicé en cuatro ciudades mexicanas y examina una de las dimensiones más doloras de la sexualidad y género, procesos interconectados de complejas, íntimas y sofisticadas maneras: el incesto y la violencia sexual en el contexto de la familia en México.

Finalmente, mi posición social y cultural, y mi historia personal y familiar me ubican de manera especial como investigadora feminista y socióloga. Desde mi mexicanidad norestense, blanqui-mestiza, y de mujer migrante he vivido de manera permanente en los estados de Texas y California dedicada más de la mitad de esa travesía de vida a la labor educativa, académica e intelectual. Desde ese privilegio y posicionamiento he realizado mis estudios de investigación cualitativa esperando puedan traer el mayor beneficio posible a nuevas generaciones de académicas y académicos y otras personas interesadas en estas temáticas, especialmente para quienes les motiva una perspectiva de justicia social y de equidad de género.

Agradezco de corazón su interés en este libro. Gracias por darle lectura, espero que le sea de beneficio.

Gloria González-López
Austin, Texas
Verano del 2016



Educación sexual y familias migrantes mexicanas

**De madres a hijas: lecciones generizadas de virginidad
entre generaciones de mexicanas inmigrantes**

Este ensayo analiza el contenido de lo que las mujeres inmigrantes de origen mexicano enseñan a sus hijas sobre la sexualidad y, específicamente, acerca de la virginidad premarital. Utilizando información recolectada de entrevistas a profundidad con mujeres mexicanas inmigrantes que viven en Los Ángeles, analizo la manera en que las mujeres proporcionan educación sexual a sus hijas en Estados Unidos. Mi tesis es: lo que estas mujeres enseñan a sus hijas acerca de la sexualidad y la virginidad refleja relaciones generacionales, patriarcados regionales y experiencias de la inmigración.

La virginidad ha sido durante mucho tiempo el foco de análisis de especialistas de la sexualidad de las mujeres mexicanas. En la amplia literatura académica, la práctica de las mexicanas que preservan la virginidad antes del matrimonio se atribuye en gran medida al cumplimiento de la moralidad sexual, la religión o las creencias sagradas católicas. Estos análisis subrayan el fuerte rol de la iglesia católica y su insistencia en la virginidad para las mujeres (por ejemplo Guerrero-Pavich, 1986; Reid y Bing 2000; Zavella, 1997). Según esta visión, la iglesia se alía con una sociedad patriarcal para denigrar a las mujeres que no pueden o no conservan la virginidad (Espín, 1986; Twinam, 1989); los mecanismos sociales de control moral definen la virginidad de la mujer como **sagrada y pura**, a la vez que representan su actividad sexual como **profana e impura** (Amuchástegui, 1998)¹. Sin embargo, en este ensayo sugiero que las normas morales del catolicismo son tan sólo una variable más que influye en las ideas de las mexicanas sobre la virginidad. Propongo un paradigma alternativo en el que las dinámicas de género en la sociedad mexicana y en las experiencias de las mexicanas como mujeres inmigrantes en Estados Unidos también configuran las percepciones de las mujeres de la virginidad premarital.

Aun cuando el catolicismo y las culturas latinoamericanas conceden gran valor a la virginidad premarital femenina, las mujeres mexicanas inmigrantes no defienden automáticamente la virginidad premarital para sus hijas (y cuando lo hacen, esta práctica no está asociada directamente con el culto a la virginidad en las ideologías y la cultura católica mexicana). A medida que educan a sus hijas respecto a la sexualidad, las madres cuestionan activamente las dinámicas de opresión de género y sexual a las que ellas estuvieron expuestas como mujeres heterosexuales dentro de relaciones de familia y de pareja. Para ellas, el ser madres y educar a sus hijas constituye una oportunidad para resolver algunos de sus asuntos aún sin resolver como mujeres. Y para ellas, el tema de la **protección** de la opresión de género y sexual es central para la educación de sus hijas.

¹ El Concilio de Trento (1545-1563), estableció las enseñanzas de la iglesia católica respecto a la sexualidad y cómo habrían de utilizarse los decretos como base de la inductación de la población indígena (Rubio, 1997). Durante el Concilio de Trento, la virginidad fue definida como una condición idealizada. De acuerdo con ello, la virginidad fue definida socialmente en México como el mejor “certificado” que tenía una mujer para probar su decencia y honorabilidad: “la virginidad era un estado más perfecto que el matrimonio” (Tostado Gutiérrez, 1991, p. 197).

Los estudios de la inmigración y las sexualidades de las mexicanas

¿Cómo y por qué las mexicanas transforman su percepción de la virginidad al impartir educación sexual a sus hijas en el nuevo país? Los estudios sobre la inmigración apenas recientemente han comenzado a ubicar la sexualidad en el centro de sus análisis². En este capítulo propongo vincular los campos de la inmigración, el género y la sexualidad para analizar las fluidas reinversiones sexuales que las mexicanas crean en Estados Unidos como mujeres inmigrantes. Propongo un paradigma basado en los estudios académicos recientes sobre las entrelazadas dinámicas del género, la sexualidad y la migración.

La sexualidad, según Cantú (1997), constituye “una dimensión del poder que –de igual manera que el género– configura y organiza los procesos de migración y los modos de incorporación”. La interrelación entre el género, la sexualidad y la migración a los Estados Unidos es igualmente central en los estudios que analizan las experiencias de la inmigración mexicana como una ventana hacia aspectos específicos de las vidas sexuales de los inmigrantes (p.ej., Bronfman y López-Moreno, 1996; Carrier, 1995; Hirsch, 1999). En particular, la diseminación del VIH/SIDA relacionada con la migración en las comunidades de ambos lados de la frontera ha generado una extensa investigación basada en el paradigma de género/sexualidad/migración (p.ej., Magis-Rodríguez, Del Río Zolezzi, Valdespino-Gómez y García-García, 1995; Mena 2000; Mishra, Conner y Magaña, 1996; Salgado de Snyder, Acevedo, Díaz-Pérez y Saldívar-Garduño, 2000; Salgado de Snyder, Díaz-Pérez y Maldonado, 1996). Este marco también ha explicado la manera en la cual la migración es una puerta que las mujeres de origen latinoamericano utilizan para escapar de la opresión heterosexista (Argüelles y Rivero, 1993) y para experimentar transformaciones lesbianas y heterosexuales en Estados Unidos (Espín, 1999).

La metáfora del equipaje de la sexualidad ilustra estos procesos. De madres a hijas, las mexicanas reconstruyen el significado de la virginidad a medida que desempacan su equipaje de sexualidad de género dentro de

2 La investigación académica reciente sobre inmigración y sexualidad incluye los trabajos de tesis doctoral de Jennifer S. Hirsch (1998) y Lionel Cantú (1999).

Los estudios sobre la relación de las madres-hijas mexicanas y sobre sexualidad han sido realizados principalmente en las ciencias del comportamiento. Hasta donde sé, los temas relacionados con la virginidad en esta diada no han sido analizados cualitativamente en estos estudios. Véase la sección de referencias para los estudios sobre la comunicación madre-hija, la iniciación sexual y la vida sexual de las adolescentes latinas en Estados Unidos en general (O'Sullivan, Jaramillo, Moreau, y Meyer-Bahlburg, 1999), en las adolescentes México-americanas (Hovell, Sipan, Blumberg, Atkins, Hofstetter, y Kreitner, 1994; Liebowitz, Calderón-Castellanos, y Cuéllar, 1999), y en adolescentes de México en particular (Pick y Andrade Palos, 1995).

sus comunidades en Estados Unidos como parte de su experiencia migratoria. A medida que se da este proceso, la manera como la madre trata la virginidad premarital dentro de la relación madre-hija, está informada por tres dinámicas de género: la generación, las diferencias patriarcales regionales y las experiencias de la inmigración.

Generación

Las madres desean mejorar las oportunidades en la vida de sus hijas, a la vez que protegerlas de los numerosos riesgos y peligros asociados con la sexualidad femenina (p. ej., embarazo fuera del matrimonio, enfermedades de transmisión sexual, sexo casual, promiscuidad, infelicidad marital, desacuerdos/conflicto en el matrimonio). De una generación a otra, las madres transforman la ética de **respeto a la familia**, simbolizada por la **abstinencia sexual**, que solía regir sus propias vidas sexuales, en una ética de **protección y cuidado personal**, representada por la **moderación sexual** que ellas esperan para la nueva generación de mujeres México-americanas.

Diferencias patriarcales regionales

La cultura mexicana no es una entidad homogénea. Las madres deciden si quieren defender la virginidad premarital para sus hijas basadas en las desigualdades de género que ellas mismas experimentaron como mujeres criadas en contextos sociales particulares. Introduzco el concepto de **patriarcados regionales** para explicar las diferentes expresiones de sexismo en los ámbitos rural y urbano de México.

Experiencias de inmigración

Las madres mexicanas que están expuestas a moralidades sexuales culturalmente diferentes en Estados Unidos pueden transformar sus percepciones sobre la sexualidad de sus hijas. Independientemente del contexto cultural; empero, la sexualidad de una mujer se define todavía por las suposiciones generizadas de una mujer acerca de los estándares de los hombres en torno a la sexualidad femenina. Además, los factores socioeconómicos, los talleres de sexualidad o **pláticas sobre sexualidad**, los medios de comunicación y las redes sociales dentro de la comunidad inmigrante desencadenan las redefiniciones de la sexualidad a través del proceso de ser madre y educar a una hija.

Métodos de investigación

Este ensayo se basa en entrevistas individuales grabadas en cinta con 40 mujeres inmigrantes de origen mexicano que vivían en el área de Los Ángeles. Las participantes en el estudio incluían a mujeres de una diversidad de antecedentes educativos, socioeconómicos y maritales. Todas las participantes en el estudio se identificaron como heterosexuales durante

la entrevista. Como hablante nata del español, realicé todas las entrevistas en ese idioma³.

Las participantes en el estudio eran mujeres que migraron a Estados Unidos a la edad de 20 años o mayores. En el momento de la entrevista tenían entre 25 y 45 años de edad; la edad promedio de las participantes en el estudio era de 35 años. La mitad de la muestra consistió en mujeres nacidas y criadas en el estado de Jalisco; la otra mitad nació y fue criada en la Ciudad de México. Con excepción de dos informantes provenientes de Jalisco, que habían vivido en Estados Unidos durante 20 y 25 años, todas las participantes habían vivido permanentemente en Estados Unidos entre 5 y 15 años⁴. Los principales espacios en los cuales identifiqué a quienes componían mi muestra de estudio de 40 participantes, fueron tres escuelas elementales y cuatro clínicas comunitarias ubicadas en áreas pobres del centro (o *inner city*) de la ciudad de Los Ángeles.

Jalisco y la Ciudad de México son dos de las principales regiones de origen de las mujeres inmigrantes mexicanas que ingresan a Estados Unidos, atravesando Tijuana (Woo Morales, 1995). Las diferencias socioeconómicas entre las dos regiones ofrecen escenarios sociales contrastantes que influyen en la sexualidad femenina de maneras idiosincráticas. La Ciudad de México es la capital y la más grande ciudad industrializada y moderna de la nación. Jalisco incluye la ciudad de Guadalajara (la segunda ciudad en tamaño

3 Sólo los pasajes citados en mi análisis fueron traducidos para la versión en inglés. Dado que el idioma materno de las personas es aquel en que se expresan las emociones y sentimientos (Espín, 1987), buena parte del detalle, el significado afectivo y el tono de las historias de las participantes se pierde en el proceso de traducción al inglés. He intentado rescatar ese significado insertando expresiones en español.

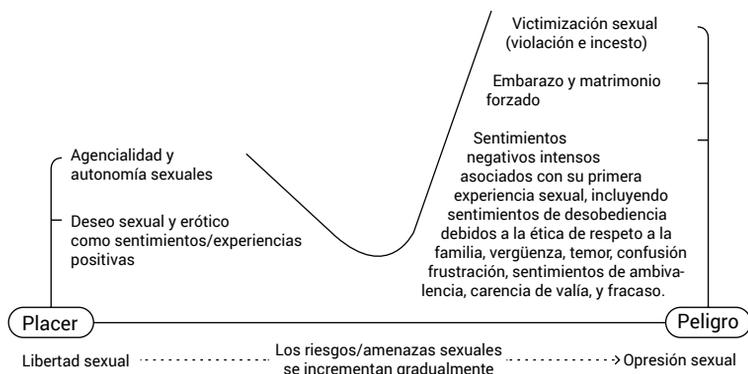
4 El nivel más bajo de educación formal para ambos grupos fue la educación primaria, que equivale a terminar el sexto grado; el nivel más alto fue el de licenciatura. Sin embargo, las mujeres provenientes de Jalisco tendían a contar con un nivel más bajo de escolaridad formal (promedio de 7.1 años) en comparación con sus contrapartes de la Ciudad de México (promedio de 10.15 años). De acuerdo con ello, las mujeres tenían una menor probabilidad de tener empleo pagado (9 de 20) y era más probable que fueran amas de casa de tiempo completo (11 de 20) en comparación con las informantes de la Ciudad de México. La mayoría de las mujeres provenientes de la Ciudad de México reportaba tener empleos remunerados (15 de 20), unas cuantas de ellas reportaron ser amas de casa de tiempo completo (5 de 20). Es interesante observar que la mayor parte de las mujeres de Jalisco tuvieron una residencia permanente de más tiempo en Estados Unidos (promedio 11.68 años) que las del grupo de la Ciudad de México (promedio 8.85 años). La mayoría de ellas reportó que había sido educada en la fe católica (39 de 40); 3 se hicieron protestantes en Estados Unidos. En el momento de la entrevista, muchas participantes estaban casadas (n = 27) y otras mujeres cohabitaban (n = 7). Otras participantes estaban divorciadas legalmente (n = 1) o separadas después de haber estado casadas (n = 2) o después de cohabitar (n = 1). Sólo dos de las mujeres nunca habían estado casadas y ninguna de éstas tenía hijos. Muchas de ellas (n = 33) reportaron que estaban educando a sus hijas en Estados Unidos.

en México y capital del estado), pero también incluye áreas rurales preindustrializadas y semiindustrializadas consistentes en pueblos y ranchos. Jalisco es el lugar de origen del tequila, la música de mariachi y la cultura charra; todas ellas, imágenes folclóricas dominantes, cruciales para la creación de la identidad nacional masculinista.

Jalisco colinda con Michoacán, un estado en donde el rapto o el robo (literalmente “secuestro” o “sustracción” de una mujer) y la violación pre-alecieron en los años cincuenta y setenta (Wilson, 1990, pp. 78-80).

Figura 1. Continuo del placer-peligro de las participantes

La pérdida de la virginidad antes del matrimonio está asociada con...



Entre el placer y el peligro: la virginidad y la relación madre-hija

Las mujeres inmigrantes de origen mexicano construyen socialmente la virginidad como un recurso primordial para mejorar las condiciones de vida. Por esta razón, las mujeres en este estudio percibían la pérdida premarital de la virginidad más como un peligro que como un placer. La actividad sexual antes del matrimonio es vista como peligrosa debido a dos dinámicas. En la primera dinámica, la sexualidad de las mujeres constituye la base de una ética de **respeto a la familia**. Las mujeres temen que las relaciones sexuales premaritales desemboquen en embarazo, lo que dañaría el honor de la familia. En México, algunas familias intentan reparar el daño moral al honor de la familia causado por el embarazo premarital, obligando a sus hijas a casarse. En casos extremos, las hijas deben casarse con quien las ha violado. Otras mujeres temen que las relaciones sexuales premaritales deriven en un profundo sentido de traición a la familia, vergüenza y culpa a causa de una ética de respeto a la familia salvaguardada principalmente por la figura materna⁵.

⁵ De las madres latinas “se espera que sean ellas quienes medien en los conflictos entre los miembros de la familia y para evitar confrontaciones” (Boyd-Franklin y Gar-

Algunas mujeres mexicanas prefieren conservar su virginidad hasta el matrimonio con el objeto de protegerse a sí mismas de estas consecuencias negativas.

La segunda dinámica está relacionada con el miedo socialmente aprendido de que tener relaciones sexuales premaritales desemboque en un sexismo exacerbado, o sexismo en el matrimonio. Este sentimiento se ejemplifica por muchas mujeres cuando dicen: “Los esposos te lo echan en cara cuando no eres virgen”. Incluso las mujeres que no eran vírgenes en el momento de la boda como consecuencia de violencia sexual (p.ej., incesto, violación) reportan que sus esposos las culpaban a ellas.

La figura 1 ilustra de qué manera las mujeres mexicanas en este estudio conciben la actividad sexual premarital a lo largo de un continuo **placer-peligro**⁶. El extremo del placer representa las experiencias sexuales de las mujeres que describieron la pérdida premarital de la virginidad en términos de sentimientos positivos de agencialidad personal, autonomía y satisfacción. El continuo se mueve gradualmente hacia la derecha para representar el peligro cada vez mayor que expresaban las mujeres respecto a sus primeros encuentros sexuales premaritales. En la situación menos peligrosa, la actividad sexual premarital de las mujeres era seguida por sentimientos negativos como un sentido de desobediencia familiar, vergüenza, temor, confusión, un sentido de **fracaso**. Luego, el continuo identifica los testimonios de mujeres que reportaron haber sido obligadas al matrimonio por parte de sus familias a causa de haberse embarazado fuera del lecho conyugal. Y finalmente, la manifestación más severa de peligro la representan las experiencias de las mujeres cuya iniciación sexual ocurrió por medio de una violación o del incesto⁷.

cia-Preto, 1994, p 251). También en su trabajo con familias mexicanas, Annelou Ypeij (1998) ha identificado la figura materna como aquella a la que hay que culpar por el comportamiento inmoral de su hija, o por su conducta indecorosa. Ypeij analiza tres aspectos centrales de la figura materna para una mejor comprensión de la relación madre-hija. Primero, la madre es la figura de confianza, es decir, ella inspira intimidad, sensibilidad y confianza en su hija. Segundo, la madre, responsable de la educación de su hija se convierte en la mediadora en la relación padre-hija. Es decir, los arreglos de género dentro del contexto familiar hacen a la madre responsable de la educación de sus hijos, mientras que el padre trabaja fuera de casa para cumplir con sus obligaciones de proveedor de la familia. Como parte de esta dinámica, la figura materna puede proteger a la hija frente al padre. Y, tercero, la madre está encargada de proteger el honor y la reputación de la hija a la vez que controla el comportamiento de la hija. Para un análisis a profundidad de estas dinámicas, véase Ypeij, 1998.

6 Utilizo este paradigma inspirado en los análisis de Carol S. Vance de la sexualidad de las mujeres (1984).

7 Cerca de 70% de las mujeres en este estudio no era virgen en el momento de casarse; sólo 12 de las 40 mujeres en el estudio permanecieron vírgenes hasta el

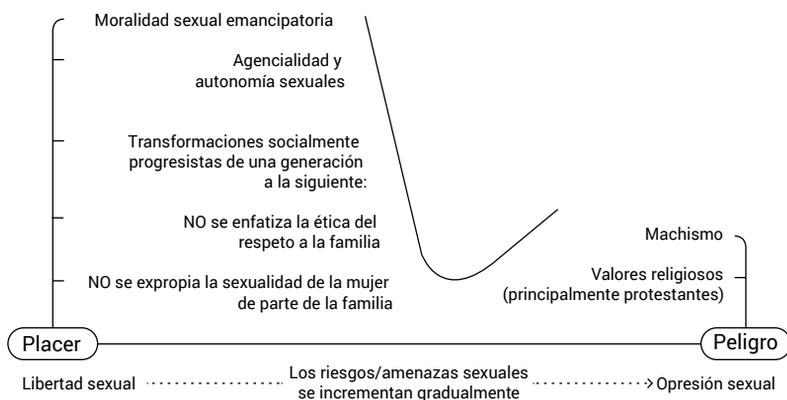
Mi hallazgo más sorprendente es éste: a lo largo de las generaciones y por medio de la inmigración la relación madre-hija comienza a invertir las dinámicas de esta imagen. A medida que la generación de mujeres inmigrantes mexicanas incluidas en el estudio se convierten en madres, desarrollan una preocupación por proteger a sus hijas de la opresión sexual. Para hacerlo, cuestionan la definición del peligro sexual. Todas las mujeres entrevistadas estaban decididas a mejorar las oportunidades de vida de sus hijas y todas deseaban que sus hijas tuvieran una vida sexual saludable. Tienen visiones diferentes y contrastantes, empero, en cuanto a la manera en que sus hijas pueden lograr estas metas. Exploran las diversas maneras en las que pueden proteger a una nueva generación de mujeres al mismo tiempo que cuestionan o las protegen de las formas de inequidad sexual y de género que ellas mismas experimentaron (p. ej., ética del respeto a la familia, sentimientos de culpa después de tener relaciones sexuales). Algunas de ellas promueven la emancipación sexual, la autonomía y la agencialidad personal en términos de la sexualidad a través del alfabetismo y la educación sexuales. Algunas de ellas también conceden poder (*empowerment* o *empoderamiento*) a sus hijas al imponerles moralidades sexuales menos restrictivas. Sin embargo, la presencia del sexismo y principalmente de los valores religiosos protestantes respecto a la virginidad permean algunas de las ideas de estas madres respecto a la virginidad⁸. Como se ilustra en la figura 2, con el tiempo, la pérdida de virginidad comienza a asociarse con los placeres de las relaciones sexuales; y los peligros asociados con las relaciones sexuales premaritales se reducen en gran medida aunque sigan vivos.

matrimonio. Un tercio de las mujeres que perdieron su virginidad antes del matrimonio lo hicieron a raíz de la violación o del incesto.

8 La conversión a una nueva religión después de la migración y el establecimiento no ocurrió con frecuencia entre las mujeres de este estudio. Sólo tres de 39 mujeres católicas se convirtieron a una denominación protestante tras su llegada a Estados Unidos: Belén Carrera, Fernanda Galindo y Eréndira Fuentes. De las 40 participantes en el estudio, sólo Diamantina Estrada fue criada como protestante en México. Aun cuando la incidencia de la conversión a una nueva iglesia no es notable, es importante mencionar que dos de las tres mujeres que se hicieron protestantes (Belén Carrera y Fernanda Galindo) se tornaron más fundamentalistas en sus actitudes en torno a la moralidad sexual, en especial al educar a sus hijas. Basadas en sus valores religiosos, ambas mujeres esperan que sus hijas se abstengan de las relaciones sexuales premaritales.

Figura 2. Continuo del placer-peligro de madre-hija

La pérdida de la virginidad antes del matrimonio de parte de una hija está asociada con...



La virginidad como capital femenino: lecciones generizadas impartidas por las madres acerca de la virginidad

Las mujeres mexicanas y la sociedad en la que viven mercantilizan la virginidad como una forma de capital que posee un valor de intercambio social. Estas mujeres conciben la virginidad premarital como una mercancía que en una sociedad patriarcal puede ser intercambiada por una estabilidad financiera y por una felicidad a través del matrimonio. Para muchas mexicanas –especialmente para quienes tienen escaso acceso a la educación superior o a las oportunidades de independencia financiera– el matrimonio es una institución social fundamental para la sobrevivencia económica (Szasz y Figueroa, 1997). Lorena Márquez, de 34 años de edad y proveniente de un pequeño pueblo en Jalisco, me describió cómo, para ella y sus hermanas, conservar la virginidad premarital se había traducido en una forma de asegurar la obtención de un estatus socioeconómico más alto y en la promesa de estabilidad y felicidad maritales:

En mi familia todas las mujeres éramos vírgenes cuando nos casamos, todas nos casamos bien. Ahora todas vivimos bien con nuestros esposos y todas tenemos nuestras casas propias, independientes y todo.

El testimonio de Lorena resuena con la experiencia de otras mexicanas del México rural. La investigación sobre las experiencias de iniciación sexual de un grupo de jóvenes mexicanos, mujeres y hombres, de la Ciudad de México, Oaxaca y Guanajuato, identificaba a las mujeres rurales como aquellas que percibían la virginidad premarital como un recurso que puede ser intercambiado por apoyo financiero a través del matrimonio (Amuchástegui, 1994).

La reconstrucción del himen, realizada por una médica en el norte de México **para reparar la virginidad**, confirma explícitamente de qué modo las mujeres han intentado revertir estratégicamente, hasta la fecha, el depreciado valor de intercambio de una membrana vaginal dañada. A finales de los años sesenta, la Dra. Guadalupe Irma Solís comenzó a realizar himenoplastía, una cirugía plástica para restaurar un himen roturado –tras haber sido testigo de la angustia de las madres que vivían en ejidos (tierras comunales en el ámbito rural) que expresaban sus preocupaciones en torno al futuro de sus jóvenes hijas violadas. Según la Dra. Solís, tras haber sido “reparadas” con himenoplastía se les garantiza a las mujeres que sangrarán tras de que el himen sea nuevamente roturado⁹.

Basada en estas dinámicas, utilizo el concepto de **capital femenino** para identificar la virginidad como una forma de capital social, ampliando los análisis académicos sobre el valor de intercambio social de la virginidad (Amuchástegui, 1994, 1998; Córdova Plaza, 1998; Szasz y Figueroa, 1997; Tostado Gutiérrez, 1991; Twinam, 1989; Zavella, 1997). La virginidad premarital, como **capital femenino**, posee las siguientes características: (1) la virginidad es una forma de capital que sólo las mujeres poseen en el contexto del **mercado matrimonial** en una sociedad patriarcal; (2) las mujeres, no sólo los hombres, participan activamente en la construcción social de la virginidad como un recurso que mejora la vida. Las mujeres, como grupo social subordinado en una sociedad patriarcal la utilizan para mejorar y maximizar sus condiciones y oportunidades de vida; (3) estas dinámicas tienen sus raíces históricas en la sociedad colonial mexicana, que vinculaba la sexualidad femenina con la virtud moral de una mujer (es decir, la virginidad), el estatus socioeconómico y el honor de la familia¹⁰;

9 Véase Solís 1998. La periodista Silvana Paternostro identificó una clínica que cobra de 1,800 a 2,000 dólares por los servicios de “reconstrucción del himen” que ofrecen a las inmigrantes latinas que viven en Queens y Brooklyn, Nueva York. Para las reflexiones feministas de Paternostro sobre este tema, véase Paternostro, 1998, pp. 270-289.

10 Oliva M. Espín, Ann Twinam y Marcela Tostado Gutiérrez analizan los vínculos entre la sexualidad de las mujeres latinas, el respeto a la familia y el estatus socioeconómico. Espín (1986) observa que “el honor de las familias latinas está fuertemente atado a la pureza sexual de las mujeres” (p. 277). Twinam (1989) ofrece un análisis de las raíces históricas y elitistas del vínculo entre la virginidad de una mujer, el honor y el respeto de la familia, el estatus socioeconómico y la decencia en América Latina colonial. Como señala Twinam: “las mujeres no legítimas no sólo encontraban restringido el posible grupo de posibles compañeros matrimoniales, sino que su ilegitimidad podría afectar adversamente las opciones ocupacionales de sus hijos y el potencial matrimonial de sus hijas. La ausencia de honor podría de este modo limitar la movilidad social de ambos sexos, así como el futuro de las siguientes generaciones” (p. 124). Y Tostado Gutiérrez (1991) ilustra las experiencias de las mujeres mexicanas en la sociedad colonial respecto a la virginidad y su valor social de intercambio. Como señala ella: “Así, la ley reconocía la importancia

(4) la virginidad funciona como una mercancía de transacción y, dependiendo del contexto social, puede adquirir un valor social más alto o más bajo: mientras más se enfatizan las desigualdades de género o las moralidades sexuales en un contexto social determinado (por ejemplo, los pueblos) mayor será el valor de la virginidad como capital femenino.

Las mujeres entrevistadas en este estudio participaron en estas dinámicas primero como mujeres solteras y luego como madres. A través del ser madre y educar a una hija perciben la virginidad premarital como un elemento colateral que mejorará las oportunidades de sus hijas en el mercado matrimonial. A medida que las madres educan a sus hijas, luchan por protegerlas de las desigualdades de género que ellas mismas experimentaron.

Evitar la pérdida de la virginidad de una generación a otra: una importante protección en contra de la opresión de género

Las madres que defendían la virginidad premarital provenían primordialmente de Jalisco, no de la Ciudad de México. La mayoría de ellas había conservado su virginidad hasta el matrimonio para evitar los potenciales reclamos de sus futuros maridos. De igual manera, muchas de las mujeres que perdieron su virginidad por una violación promovían la misma creencia. De acuerdo con ello, estas madres jaliscienses repitieron subsecuentemente este patrón de género como madres en un intento por proteger a sus hijas del temor socialmente aprendido de que los futuros maridos les faltaran al respeto.

Para estas madres, preservar la virginidad de sus hijas es una estrategia para proteger a sus hijas del sexismo. Creen que la virginidad en el momento del matrimonio aumenta la probabilidad de que una esposa recién casada sea respetada por su esposo. Hortencia Ibarra, una madre 33 años de edad, con dos hijas, reflexionaba acerca de la manera en que la virginidad la había protegido de las potenciales quejas de su marido y ella promueve lealmente esta creencia a medida que educa a sus hijas.

Yo ya le dije que quiero que conserve su virginidad hasta el día en que se case... me gustaría para mi hija, bueno, para las dos, que fuera de ese modo, ser vírgenes en el matrimonio de modo que sus maridos no les reprochen y se sientan bien por sí mismas. Mi marido no puede quejarse de eso.

De igual forma, Juanita Loreto expresó que la virginidad representaba una garantía de que sus hijas serían respetadas en el matrimonio y de que, por lo tanto, tendrían una relación marital saludable.

del mantenimiento de la virtud sexual de la mujer, de la cual dependían sus posibilidades maritales, el honor de su familia y su posición social" (p. 200).

Cuando una muchacha ya no es virgen, un hombre...incluso cuando ella se convierte en su esposa, él no va a tratarla bien porque la trataría como una puta. Diría: "estuviste con otros hombres antes". Esa es una excusa para pelear, para discutir o para divorciarse, si es que no algo peor que eso.

Algunas mujeres provenientes de la Ciudad de México, más liberal en materia sexual, también sostenían estas visiones. Por ejemplo, Azalea Zapata conservó su virginidad hasta el matrimonio y creía firmemente que la virginidad protegería a sus hijas de las recriminaciones de un marido macho:

Los hombres siempre les dirían cosas, de que "no eras virgen", que "quién sabe con quién andarías antes". Y se quejarían mucho de eso. Por eso pienso que mis hijas podrían tener un mejor matrimonio, de modo que nadie les diga nada.

Según Oliva M. Espín, para las mujeres latinas, "gozar del placer sexual, incluso en el matrimonio, podría indicar una falta de virtud" (1986, p. 279)¹¹. Durante nuestras entrevistas, Azalea habló de sus dificultades al tener relaciones sexuales con su primer marido. Reportó que él se quejaba sobre los indicadores de su excitación normal durante los encuentros sexuales, como la lubricación vaginal. Para los hombres como su marido, la lubricación vaginal durante el coito representaba una falta de integridad moral y de bondad de la mujer: una vagina virginal no es sólo una que nunca ha sido penetrada, sino que todavía no sabe cómo responder a cualquier tipo de placer erótico o sensación física. Debido a esta dolorosa experiencia, Azalea creía firmemente que la virginidad era crucial para la protección de sus hijas frente a potenciales acusaciones de sus futuros maridos. Hortencia, Juanita y Azalea conservaron su virginidad hasta el matrimonio y sentían que eso las protegía. Promovían el mismo patrón de comportamiento sexual al educar a sus hijas.

Las madres que no eran vírgenes en el momento de matrimonio creían que la falta de virginidad generaba para ellas conflictos maritales y esperaban que sus hijas estuvieran protegidas de estos problemas al preservar su virginidad hasta el matrimonio. Candelaria de la Rosa, Teresita Uribe y Victoria Yáñez eran sobrevivientes de violencia sexual premarital. Para todas ellas, la violación había sido su primera experiencia sexual. Candelaria fue violada varias veces por un vecino desde que era muy joven. Tomasita fue abusada sexualmente por su tío cuando tenía cinco o seis años de edad. Y Victoria fue víctima de raptó y violación de parte de un extraño en su pequeño pueblo.

11 Véase el artículo de Manuel Peña de 1991 para ilustraciones de la construcción social del folclore mexicano y sus múltiples interacciones con el sexismo y la deshumanización y cosificación sexual de las mujeres.

Aun cuando su pérdida de la virginidad había sido forzada, no voluntaria después del matrimonio, los esposos de estas mujeres les reprocharon en algún momento de sus vidas maritales por no ser vírgenes. Vergüenza, culpa, o la negativa de sus esposos a escucharlas hacía que evitaran revelar la verdad a sus respectivas parejas acerca de sus violaciones, como se muestra en este testimonio de Candelaria de la Rosa:

No, no le dije, sólo le dije que no era virgen pero no le conté de eso porque él no quería que yo le contara de eso. Cuando iba a decirle, él dijo, "Si no quieres, no me digas de eso. Si te sientes mal de decirme, no me digas. Después de todo, en estos tiempos es difícil de todos modos encontrar una mujer virgen".

La falta de virginidad en el matrimonio rondaba los conflictos maritales de estas tres mujeres. El abuso de sus maridos del alcohol agravaba algunas de sus dificultades personales.

¡Ajá! Es bueno ser señorita en el momento de casarse porque los hombres se quejan, dicen, "no, eso es lo que tú dices, que lo hiciste con un hombre, pero sólo Dios sabe con cuántos estuviste de los que yo no sabía". Y es tan sólo una razón para que ellos comiencen a tomar para ofenderte (Tomasita Uribe).

Bueno, antes mi esposo tomaba mucho y cuando llegaba a casa borracho siempre se quejaba de que yo no hubiera sido virgen en el momento de casarnos. Siempre me gritaba y decía que yo siempre estaba pensando en otro (Candelaria de la Rosa).

Cuando nos enojamos, se queja mucho conmigo de eso y le pregunto "¿por qué?" y dice que es porque estaba molesto. Pero cuando se enoja siempre lo trae a colación. Nunca se ha quejado sobre el hijo, pero me ha dicho que está enojado porque estuve con otro hombre (Victoria Yáñez).

Explorar temas respecto a la sexualidad, la virginidad y la educación sexual de una hija fue muy doloroso para estas tres madres. Al tiempo que reflexionaban sobre la educación sexual que les gustaría ofrecerles a sus hijas, comenzaron a anticipar el sexismo en las vidas futuras de sus hijas. Esto les provocaba ansiedad.

¿Y si ellas acaban con un hombre machista como me sucedió a mí? "Bueno, ni siquiera eras virgen. Sabrá Dios quién fue el primer hombre, o cuántos te habrán tocado", y no dicen, "el primero", sino "cuántos te tocaron", ¡incluso si eso pasó sólo con un hombre! Es por eso que no quiero que mis hijas sufran. Por eso quiero que conserven su virginidad hasta el día en que se casen (Tomasita Uribe).

Pero qué tal si un día tienen un pleito, y no sé... cuando te peleas con tu marido siempre sale... y luego yo pienso que probablemente él algún día dirá, "¿por qué te quejas? ¡Si tú ni siquiera eras una señorita cuando nos

casamos! ¿Cómo sé con cuántos hombres estuviste?" Imagino que él le diría algo así a ella (Victoria Yáñez).

Los testimonios que ofrecen Candelaria, Tomasita y Victoria encuentran eco en las narraciones de otros progenitores mexicanos que educan a sus hijas adolescentes en diferentes regiones del sur de Estados Unidos. Según la investigación con familias en Nuevo México y Texas, las jóvenes méxico-americanas que "salen en secreto con hombres mayores que ellas" desencadenan una reacción familiar. Es decir, "según la opinión de los mismos progenitores, estos hombres de mayor edad buscan una joven virgen para casarse en última instancia como parte del perfil machista" (Barkley y Salazar-Mosher, 1995, p. 262) de tal forma, cuando una mexicana educa a su hija en Estados Unidos, su percepción de la virginidad premarital está definida por las desigualdades de género que ella ha experimentado como mujer. Y, como discuto a continuación, estas disparidades de género están influidas por el contexto socioeconómico regional y geográfico particular en el cual es criada una mujer en México.

La virginidad y las diferencias geográficas: la reproducción social de los patriarcados regionales

En general, las mujeres inmigrantes de origen mexicano que provienen de la Ciudad de México tenían mayor tendencia, en comparación con las que migraron desde Jalisco, a promover la autonomía y la actividad sexuales de sus hijas. Esto incluía tanto a las madres que conservaron su virginidad hasta el matrimonio como a aquellas que no lo hicieron. La mayoría de las mujeres que conservaron su virginidad hasta el matrimonio se identificaba con esta creencia. Estas madres tienen características específicas. En primer lugar, expresaban un interés por proteger a sus hijas de muchos riesgos (p.ej., el embarazo fuera del lecho conyugal, las enfermedades de transmisión sexual, la promiscuidad), al mismo tiempo que promovían prácticas de autonomía sexual. En segundo lugar, creaban y promovían una moralidad sexual respecto a la virginidad con base en lo que algunas de ellas consideraban como una percepción "contemporánea y bien informada" de la sexualidad, es decir, información recibida de profesionales especialistas en educación sexual y consejería profesional que daban cursos para progenitores y sobre educación sexual en las escuelas y clínicas de las áreas pobres del centro de la ciudad. Y, tercero, despreciaban la importancia de la moralidad sexual religiosa, los valores tradicionales de la moralidad familiar y el sexismo.

En contraste, la mayoría de las madres que promovían la conservación de la virginidad provenían de Jalisco. También despreciaban tanto la moralidad sexual religiosa como la ética tradicional de la moralidad familiar que vinculaba la sexualidad de la mujer con el honor y el respeto familiares. Sin embargo, de cualquier modo expresaban una fuerte convicción de que la virginidad protegería a sus hijas de los peligros del sexismo. No obstante, cuestionaban los viejos patrones de obligar a las hijas embarazadas a contraer matrimonio y a tolerar relaciones maritales desdichadas.

Las mujeres inmigrantes de origen mexicano que habían sobrevivido a la violencia sexual tendían aún más a promover la virginidad premarital que quienes no lo habían sido. En este estudio, la mayoría de estas madres provenía de Jalisco. Como se señaló, la exposición a las recriminaciones de sus maridos por su supuesta falta de virtud constituía la principal razón para querer conservar la virginidad de sus hijas.

Estas narrativas sexuales no están aisladas; resuenan con las inequidades reportadas en la investigación sobre el SIDA. Un importante estudio realizado con 300 mujeres del ámbito rural de Jalisco (que vivían en Los Ángeles o en sus respectivas comunidades de origen) descubrió una falta de poder de negociación en los encuentros heterosexuales de estas mujeres, y una percepción del coito no como un acto voluntario sino como una aparente obligación marital (Salgado de Snyder *et al.*, 2000). Confirmando esto, otro estudio concluyó que las mujeres del ámbito urbano tienen menores desventajas en la negociación de las prácticas sexuales preventivas, en comparación con sus contrapartes del ámbito rural (Del Río Zolezzi, Luguori, Magis-Rodríguez, Valdespino-Gómez, García-García y Sepúlveda-Amor, 1995).

Las mexicanas tienden más a estar expuestas a la expresión intensificada de prácticas sexualmente opresivas en lugares rurales o “de provincia” que en los lugares grandes y modernos. Las mujeres mexicanas que viven en áreas rurales están sujetas a inequidades de género más severas y acentuadas que las mujeres que viven en contextos sociales urbanos (Barrios y Pons, 1994) y las mujeres que viven en lugares más urbanizados están potencialmente menos expuestas a una regulación sexual rígida (Amuchástegui, 1996, 1998; Szasz y Figueroa, 1997).

De tal forma, las mujeres mexicanas están expuestas a diversos tipos de patriarcados socialmente construidos. Cada uno de estos patriarcados promueve múltiples formas y diversos niveles de desigualdad de género. Utilizo el concepto de patriarcados regionales para identificar estos patrones de género en la sociedad mexicana, con fundamento en los análisis de Belinda Bozzoli del “edredón hecho de retazos patriarcales” [*patchwork quilt of patriarchies*] en Sudáfrica (Bozzoli, 1983, p. 149) y los análisis de R. W. Connell del género y de las múltiples masculinidades como construcciones sociales (Connell, 1987, 1995). Las relaciones y representaciones de género de la masculinidad no son las mismas en distintos contextos históricos, sociales y culturales. Son fluidas y se reproducen en la interacción social por medio de la práctica social y en situaciones sociales y geográficas específicas (Connell, 1987)¹².

Los patriarcados regionales se reproducen en México. Las expresiones más intensas de sexismo y de desigualdad de género aparecen en peque-

12 Bozzoli (1983) cuestiona la creencia de que un patriarcado uniforme domina Sudáfrica. Ella explica cómo y por qué el capitalismo no se estableció uniformemente en esta región sino de manera irregular, ya que las economías domésticas locales previamente establecidas sobrevivieron como sistemas precapitalistas. Esta dinámica produjo, a su vez, múltiples patrones económicos y múltiples patriarcados contrastantes que coexistieron en el área.

ñas poblaciones de provincia o pueblos. Me refiero a éstas como **patriarcados rurales**. El sexismo disfrazado o reducido, mucho más común en las grandes metrópolis urbanas, como la Ciudad de México, se identifica como **patriarcado urbano**. En contextos sociales urbanos, las múltiples oportunidades de educación, trabajo remunerado, educación sexual informada y educación formal, además de organizaciones de mujeres bien estructuradas pueden exponer a las mujeres a circunstancias sociales que les permiten cuestionar las desigualdades de género (Figuroa Perea, 1997). De igual forma, los hombres jóvenes heterosexuales provenientes de la Ciudad de México tienen una mayor inclinación que los hombres del ámbito rural a percibir a sus contrapartes femeninas como iguales en sus encuentros sexuales y en sus experiencias heterosexuales (Amuchástegui, 1994).

Ambos tipos de patriarcados regionales son fluidos y pueden ser cuestionados o enfatizados, debilitados o fortalecidos, dependiendo de los contextos socioeconómicos y políticos. Por ejemplo, a medida que las madres educadas en localidades pequeñas se hacen conscientes de las desigualdades de género, pueden cuestionar muchas formas del patriarcado rural a la vez que educan a sus hijas e hijos. En contraste, a medida que las madres que viven en ciudades más grandes se ven expuestas a formas rígidas de patriarcado urbano, pueden promover todavía muchas desigualdades de género. Independientemente de la región geográfica, la reproducción social del sexismo está asociada estrechamente con la **doble moral**. En este estudio, las madres que educaban tanto a sus hijas como a sus hijos reportaron no tener la misma necesidad de “proteger” a sus hijos. Debido a los privilegios especiales que se conceden a los hombres en una sociedad patriarcal, estas madres creen que sus hijos no se topan con los mismos riesgos sociales y morales que sus hijas.

La promoción de la autonomía sexual femenina a través de la maternidad: diferencias regionales

La mayoría de las mujeres inmigrantes de origen mexicano que expresó una actitud más liberal hacia las relaciones sexuales premaritales provenía de la Ciudad de México. En vez de enfatizar la virginidad premarital, las madres mexicanas inmigrantes provenientes de la Ciudad de México proporcionaban a sus hijas lo que ellas consideraban una percepción contemporánea y bien informada de la sexualidad y de la educación sexual. Azucena Bermúdez da el mejor ejemplo de este tipo de transición en la sexualidad entre generaciones y a través de las fronteras internacionales.

He cambiado... Por ejemplo, fui educada por mi madre de una manera y ahora estoy tratando de educar a mi hija para que sea más libre, más liberal, pero no hasta el punto del libertinaje. En otras palabras, de explicarle las cosas sin hacerla sentir que la pérdida de la virginidad es mala para una mujer. En aquel entonces, si no eras virgen al llegar al matrimonio, eras mala, eras sucia por dentro y por fuera. Pero lo que trato de decir es... ésa era la vieja tradición. Quizá en esta época las madres

están mejor educadas en lo que respecta a este asunto y es eso lo que intentamos transmitir a nuestros hijos y a nuestras hijas.

Azucena Bermúdez, de 43 años de edad, es madre de tres: una hija y dos hijos. Se formó como maestra de preescolar en la Ciudad de México y actualmente trabaja como educadora en el área de la salud en una organización comunitaria del centro de la ciudad que atiende a familias latinas inmigrantes en Los Ángeles. Durante nuestra entrevista, atribuyó la transición de su moralidad sexual a las muchas *pláticas* (presentaciones informales) sobre sexualidad a las que asistió como parte de su formación como voluntaria en una escuela y como educadora comunitaria. Azucena mostraba una clara conciencia de los problemas que enfrentaba la comunidad de inmigrantes mexicanos en Los Ángeles: drogas, actividades de las bandas o pandillas juveniles, enfermedades de transmisión sexual y una alta incidencia de embarazos adolescentes entre las latinas. Dijo que estaba educando a sus hijos a la vez que exploraba formas de protegerlos de las situaciones peligrosas. Respecto a su hija, que asiste a la escuela básica, enfatizó la necesidad de promover la autonomía sexual y la responsabilidad personal. “Ella es quien en última instancia decide qué hacer en lo que respecta al sexo”, afirmó Azucena con seguridad. Luego añadió, “como ya dije, esto depende totalmente de ella. Yo hablo con ella acerca de las ventajas y las desventajas, lo bueno y lo malo de tener la experiencia de las relaciones sexuales premaritales”.

Otras madres provenientes de la Ciudad de México abordaron la importancia de respetar la autonomía sexual de una hija. Creen que una vez que sus hijas llegan a la madurez, éstas deben decidir si tener actividad sexual o no. Cuando pregunté a Rosalía Silva y a Norma Ortega cómo se sentían respecto a que sus hijas tuvieran la experiencia de las relaciones sexuales premaritales, ellas respondieron:

Me gustaría que esperaran para tener relaciones sexuales. Porque, ya sabes, son mis angelitos y no me gustaría que experimentaran ningún riesgo, ya sabes, tener relaciones sexuales así de jóvenes. Aquí en Estados Unidos, para cuando cumplen los 13, 14, ya tienen relaciones sexuales. Pero para cuando crezcan, no habrá nada que yo pueda hacer porque ella será una señorita que estará completamente consciente de lo que hace (Rosalía Silva).

En lo que respecta a los anticonceptivos y todo eso, yo no le permitiré que los use tan joven. Pero sé que en algún momento de su vida ella tendrá su primera relación sexual, y no le impondré mi voluntad para evitar que lo haga. Al contrario, me gustaría que ella confiara en mí de modo que pudiéramos hablar de eso (Norma Ortega).

Para estas mujeres, conservar la virginidad ya no es la mayor preocupación; en cambio, evitar la promiscuidad se torna más importante. La actividad

sexual antes del matrimonio es apropiada sólo si se observan condiciones específicas, como una educación sexual bien informada y relaciones sexuales dentro de relaciones mutuamente exclusivas y monógamas. Ambas madres, temiendo que sus hijas tuvieran más de un compañero sexual, expresaron su preocupación respecto a cómo proteger a sus hijas de la promiscuidad.

De igual manera, otras madres se preocupan ahora por los embarazos premaritales no deseados y por las enfermedades de transmisión sexual. Para estas mujeres, comunicarse abiertamente sobre sexo es una prioridad. Como en el caso de Azucena Bermúdez, hablar de “lo bueno y lo malo” de las relaciones sexuales premaritales se convierte en un componente esencial de la educación sexual de sus hijas:

Bueno, la virginidad no es tan importante; como dije, es secundaria. En realidad no me importa si ella es virgen o no cuando se case, es su decisión. Pero quiero hablar abiertamente con ella sobre todos los temas... de sexo, ya sabes, del tipo de persona con la que esté durmiendo y todos los riesgos que asume (Soledad Torres).

Respecto a mi hija... por mí está bien si quiere conservar su virginidad hasta el matrimonio, pero en caso de que decida tener relaciones sexuales antes de casarse, tengo que enseñarle todo sobre las enfermedades de transmisión sexual (Graciela Hurtado).

Ya le he dicho, “mira, ¿sabes qué? No es nomás así de irse a dormir con cualquiera”. Le digo... “Porque a partir de entonces te das cuenta de que hay muchas consecuencias, enfermedades y podrías embarazarte y todo eso. Y en esta época no es sólo una enfermedad, hay muchas enfermedades” (Jimena Lombardo).

En el pasado, para muchas mexicanas, la sexualidad estaba envuelta en el secreto y el silencio. Muchas de estas madres, sin embargo, tratan de desarrollar una relación de confianza entre madre e hija dentro de la cual puedan comunicarse abiertamente sobre sexualidad. Cuando le pregunté a Trinidad Urbina, “¿Te gustaría que tu hija conservara su virginidad hasta el día en que se case?”, ella respondió: “No, para mí es lo mismo. La única cosa es que realmente quiero hablar con ella de eso”.

Pocas madres provenientes de Jalisco promueven la autonomía sexual y la emancipación. Sin embargo, tienen cuatro cosas en común. En primer lugar, todas habían experimentado relaciones sexuales premaritales. En segundo lugar, expresaban sentimientos negativos por las relaciones sexuales premaritales. En tercer lugar, eran conscientes de las desigualdades de género que ellas mismas habían experimentado durante años anteriores de su vida. Y, en cuarto lugar, estaban preocupadas por proteger a sus hijas en lo que se refiere a las prácticas sexuales (p. ej., embarazo, enfermedades de transmisión sexual, promiscuidad) y en términos de las experiencias de sus hijas como mujeres en potenciales

relaciones heterosexuales (es decir, intimidad, respeto, una vida marital sana). Los testimonios de Idalia Jiménez, Xóchitl Arteaga y Deyanira Estévez revelan estas narrativas sobre educación sexual.

Lo que tengo en mente decirles es que cuando tengan su primera relación sexual, eso no es algo malo, porque es algo que sus cuerpos desean, pero que ellas tienen que cuidarse, no sólo a causa del embarazo, sino también a causa de muchas enfermedades que tenemos actualmente. Eso es lo que más me preocupa, no el sexo mismo, sino las muchas enfermedades que tenemos actualmente (Idalia Jiménez).

Bueno, ésa es su decisión. Ella es la que va a decidir sobre eso. De hecho, he hablado con mi esposo sobre eso. Le dije, "¿y qué pasará si se embaraza o le pasa algo?" Y él dijo: "ella es mi hija y yo estoy aquí para responderle en cualquier momento que me necesite". Porque sí, ella es sexualmente precoz... ¡demasiado! (Xóchitl Arteaga).

Tengo que enseñarle de un modo que ella esté más alerta, de modo que ella sepa qué es bueno y qué es malo. Por ejemplo, si algún día ella tiene relaciones sexuales tiene que pensar en eso y tomar su propia decisión. Si quiere hacerlo algún día, depende completamente de ella (Deyanira Estévez).

Finalmente, para unas cuantas madres de pequeños pueblos, la actividad sexual de sus hijas antes del matrimonio no es tan importante como el que sus hijas estén genuinamente enamoradas y que haya el potencial para una relación permanente. Oralia Pacheco y Romelia Sánchez promueven estos valores al mismo tiempo que educan a sus hijas adolescentes.

En caso de que ellas tuvieran relaciones sexuales antes del matrimonio, me gustaría que ellas lo hicieran con una persona a quien realmente amaran y con la que estén pensando pasar el resto de sus vidas. Me gustaría que ellas estuvieran seguras de eso. Siento que así es más probable que las respeten (Oralia Pacheco).

Yo les digo, "cúidense, respétense, respeten sus cuerpos y la única cosa que les voy a pedir es que cuando decidan tener relaciones sexuales lo hagan por amor. No lo hagan porque quieran impresionar a sus amigas. ¡No! No lo hagan para satisfacer las necesidades de nadie más, sino únicamente porque sientan que están profundamente enamoradas" (Romelia Sánchez).

Al igual que algunas de las madres de la Ciudad de México, ellas todavía desean proteger a sus hijas de las prácticas sexuales promiscuas. Estar enamoradas o en una relación permanente es una manera de protegerse a sí mismas frente a este riesgo. Como lo expresó Romelia:

Bueno... He hablado con mis hijas y les dije que cuando tuvieran relaciones sexuales me gustaría que tengan un compañero, ¿correcto? Que no me gustaría que anduvieran aquí y allá experimentando. Me gustaría que tuvieran un novio, alguien a quien quizá amen tan profundamente y con quien harían el amor, y si se casan... bueno, ése es problema de mi hija. Pero mi ideal es que ellas tengan un novio, que se enamoren de él, o que vivan juntos o que se casen.

A lo largo de las generaciones, este grupo de madres de Jalisco promueve las transiciones en la sexualidad. Dentro del contexto de la familia, se dan transformaciones adicionales a medida que las madres alteran activamente la ética que vincula la actividad sexual de una hija con los valores de respeto por la familia.

La inmigración y el laberinto del género: trampas de género más allá de las fronteras

Para las mujeres mexicanas inmigrantes de este estudio, surge una importante transición en la sexualidad a partir de su conciencia de las diferencias culturales en Estados Unidos: “A los hombres de aquí no les importa si son vírgenes o no”. Amparo Bárcenas y Patricia Quezada ofrecieron claros ejemplos de esta conciencia. Aun cuando ellas preferían que sus hijas conservaran la virginidad hasta el matrimonio, ambas madres expresaron cierta flexibilidad debido a las diferencias culturales. Para Amparo Bárcenas, quien había vivido en Estados Unidos durante más de 20 años, renunciar a sus creencias sobre la virginidad le representaba todavía una lucha personal. Sin embargo, ver las diferencias culturales y la manera en que los hombres que vivían en Estados Unidos percibían la virginidad, le ayudó a revisar sus propias creencias mientras educaba a sus hijas.

Esas son ideas que he tenido y que están tan bien arraigadas y no hay manera de que me deshaga de ellas. Pero, sí, me gustaría que mis hijas conservaran la virginidad hasta el día en que se casaran... Pero aquí es diferente, también es algo que he notado aquí, que a los hombres no les importa si una mujer ha tenido relaciones sexuales.

Al acordarse de su vida, Amparo se daba cuenta de que, como consecuencia de las dificultades sexuales que había experimentado con su marido, desarrolló fuertes prejuicios en contra de los hombres mexicanos. Estos prejuicios se intensificaron tras escuchar las muchas historias que le narraban las amigas mexicanas acerca de los límites a su sexualidad. Para Amparo, era reconfortante saber que vivir en Estados Unidos daría alternativas a sus hijas. Sus hijas, razonaba, podrían involucrarse con hombres de diferentes grupos étnicos y quizá experimentar una vida sexual más satisfactoria.

Yo siempre he pensado que a los hombres mexicanos no les interesa hacer el amor. No se aseguran de que la mujer quede satisfecha. Tengo una muy

mala imagen de los hombres mexicanos, y no debería, porque nunca he estado con un hombre de ninguna otra raza. Pero, sí, siempre le he dicho a mi hija Marisa que no se case con un hombre mexicano.

Para Patricia Quezada, educar a sus tres hijas en Estados Unidos también ofrecía alternativas en cuanto a educación sexual. En Los Ángeles, California, sus hijas estaban expuestas tanto a hombres sexistas que les reprocharían no ser vírgenes en el momento del matrimonio, como a hombres educados en Estados Unidos que mostraban actitudes más tolerantes. Cuando le pregunté a Patricia si le gustaría que sus hijas tuvieran relaciones sexuales premaritales, respondió:

Yo diría que no... pero luego eso depende porque estamos en este país... y parece que ya no es importante que una mujer sea señorita o no. Depende de si ellas se casan con un hombre que sea muy machista, siempre se los echarán en cara. Pero si se casan con un hombre que fue educado aquí y todo, pienso que él tendrá una forma muy diferente de pensar al respecto.

De igual forma, Diamantina Estrada y Yadira Vélez perciben diferencias en las opiniones de los hombres acerca de la virginidad y la sexualidad. Diamantina cree en promover la virginidad cuando sus dos hijas lleguen a la adolescencia. Para ella, el riesgo de la opresión sexual depende del “tipo” de hombre que escojan sus hijas por marido, como lo expresa en este intercambio:

—¿De qué modo serían diferentes las vidas de tus hijas si conservan la virginidad hasta el día en que se casen?

—No, sería lo mismo... pero depende del tipo de hombre con el que acaben, porque hay hombres buenos y malos.

—Entonces, ¿quiénes son los hombres malos?

—Pues... los machistas.

La conciencia de Diamantina se basaba en su experiencia personal y en su propia percepción de las relaciones de género. Su conciencia del sexismo se basaba en una dicotomía entre “hombres malos / hombres buenos”. Sentía que sus hijas necesitaban conservar su virginidad en caso de que terminaran con el tipo indeseable de hombre. De igual manera, Yadira Vélez educaba a su hija adolescente para conservar la virginidad hasta el matrimonio. Pero, a diferencia de Diamantina, ella enfatizaba que las diferencias entre los hombres se basaban en los antecedentes étnicos o culturales.

Sí... yo le estoy enseñando a ella que conserve la virginidad hasta el matrimonio pero es difícil para muchas jóvenes cumplir con eso en esta época. Los latinos son los que valoran la virginidad en una mujer. Y muchos de ellos quizá no la valoran, pero muchos de ellos tienen

eso en su interior porque sus padres les enseñan sobre eso, así que les enseñan así a los hombres y también a las mujeres.

En nuestras entrevistas, estas madres expresaron el deseo de ayudar a sus hijas a emanciparse. Al mismo tiempo, como podemos ver, sus narrativas reflejan la complicidad de las mujeres con las expectativas de los hombres. La conservación de la virginidad está condicionada por las suposiciones generizadas de las mujeres acerca de lo que piensan los hombres de ello, ya sea *aquí* en Estados Unidos o *allá* en México. El destino sexual de una mujer depende del “tipo de hombre” con el que se relacione (“bueno” frente a “malo”), o de la moralidad sexual del hombre, la que se ve influida por sus antecedentes étnicos/culturales. De tal forma, las madres mexicanas que están expuestas a moralidades sexuales culturalmente diferentes pueden educar a sus hijas de manera que reflejen las transformaciones en sus percepciones sobre la sexualidad de las mujeres. Sin embargo, las mujeres se adaptan o acomodan a sus percepciones socialmente aprendidas de los estándares masculinos, que pueden ser restrictivos o más flexibles.

Las mexicanas: el paisaje sexual en California

Las mujeres mexicanas inmigrantes experimentan transformaciones en la sexualidad tras migrar y establecer una vida permanente en Estados Unidos. Para las que participaron en este estudio, la sexualidad y la vida sexual de las mujeres no se transforman por la inculturación, sino por dinámicas adicionales y más complejas socialmente construidas, como los factores socioeconómicos, la vida en la comunidad inmigrante y la formación de redes sociales.

Las mujeres expresaron su aguda conciencia del aumento en las oportunidades de empleo remunerado y de educación que ofrece la economía de Estados Unidos, tanto para sus hijos como para sus hijas. La mayor parte de las mujeres inmigrantes mexicanas quiere que sus hijas asciendan la escala educativa, desarrollen una carrera profesional y consigan un empleo bien remunerado. Independientemente de sus lugares de origen, muchas de las informantes me preguntaron, al terminar nuestras entrevistas, acerca del secreto de mi madre para hacerme permanecer en el bachillerato, ir a la universidad y convertirme en una profesional que nunca se había casado. Alababan a las mexicanas solteras que logran hacerse “independientes, educadas y profesionistas”.

A medida que estas mexicanas inmigrantes reemplazan el matrimonio con las metas profesionales para sus hijas, también cambian sus ideas acerca del comportamiento sexual adecuado. La virginidad se deprecia como forma de capital. Las oportunidades de educación y de empleo surgen como nuevos bienes.

Las mujeres inmigrantes de origen mexicano experimentaron también transformaciones como consecuencia de su exposición a presentaciones de educación sexual, pláticas sobre sexualidad y a programas de televisión en idioma español en los que se presentaban diálogos dentro de su co-

munidad de inmigrantes. Las pláticas son presentaciones formales sobre sexualidad conducidas por educadores en el campo de la salud formados profesionalmente, la mayoría de los cuales son inmigrantes de origen latinoamericano. Durante una entrevista con una educadora sexual latina que actualmente supervisa estas pláticas en una bien conocida agencia comunitaria en Los Ángeles, descubrí la filosofía feminista que promueven en sus talleres de sexualidad. Siendo inmigrante ella también, esta educadora sexual reportó que durante el verano de 1999 la agencia expidió certificados de fin de estudios a 165 inmigrantes latinas que asistieron a su programa de educación sexual con duración de 12 semanas. Algunas de mis informantes que habían asistido a las pláticas sobre sexualidad en esta agencia hablaron acerca de las maneras en las que se sentían dotadas de mayores alternativas (o empoderadas) y mejor equipadas para ayudar a sus hijas e hijos a tener una vida personal saludable. Finalmente, las mujeres que asistieron a talleres similares en las escuelas de sus hijos reportaron experiencias y sentimientos parecidos, explicando que habían notado un acceso más fluido a los programas y materiales educativos relacionados con la sexualidad en Estados Unidos en comparación con lo acontecido en México.

Los programas televisivos de diálogos en idioma español como *Cristina*, *Sevcec*, y *Él y Ella* por lo regular discuten temas controvertidos que antes estaban prohibidos o que se consideraban tabú en los medios de comunicación en idioma español. Los temas de sexualidad son el principal asunto. Durante mis entrevistas, aprendí sobre las formas en que las mexicanas utilizan el programa *Cristina* para explorar y generar cambios en sus vidas sexuales. Estos programas de diálogos también eran utilizados por algunas de las mujeres incluidas en el estudio, para facilitar las conversaciones relacionadas con la sexualidad con sus hijas e hijos. Algunas madres reportaron haber aprovechado las discusiones del programa de diálogos en torno al embarazo adolescente para involucrar a sus hijos, ver el programa con ellos y tener importantes conversaciones con sus hijos e hijas acerca de este tema particular.

A medida que conversan entre sí dentro de sus comunidades de inmigrantes, las mujeres mexicanas experimentan transiciones en su sexualidad y establecen nuevos parámetros sociales respecto a la moralidad sexual y la sexualidad. Por medio de la formación de redes generan un discurso sexual al mismo tiempo que se ayudan entre sí para lidiar con sus dificultades y preocupaciones sexuales. Todas las mujeres de este estudio reportaron que conversar sobre sexo al mismo tiempo que intercambiaban información sobre sus vidas sexuales con otras mujeres inmigrantes (por ejemplo, amigas, vecinas, compañeras de trabajo, hermanas, cuñadas, tías) les proporcionaba los medios para intercambiar consejos, apoyo personal e información sobre sexo. Por ejemplo, algunas mujeres provenientes de los ámbitos rurales de Jalisco reportaban que conversaban sobre sexo con amigas educadas provenientes de la Ciudad de México o de otras áreas urbanas en México y América Latina. Por medio de las relaciones en las redes sociales, reportaban que habían desarrollado una

perspectiva emancipatoria en torno a la sexualidad femenina. De tal modo, estas mujeres mexicanas inmigrantes pueden ofrecer una educación sexual más igualitaria para sus hijas y sus hijos.

Reflexiones finales

Entonces, ¿cuál fue el papel de las enseñanzas católicas sobre la sexualidad en las vidas de estas mujeres? La abrumadora mayoría de las mujeres de este estudio fue educada en la fe católica. De ninguna manera negaron la naturaleza punitiva de la moralidad sexual católica. La pérdida premarital de la virginidad estaba acompañada de culpa, vergüenza y remordimientos imbuidos por las enseñanzas católicas. Sin embargo, estas mujeres experimentaban la culpa y la vergüenza religiosas católicas *a posteriori* y como una expresión internalizada (personal, privada) de control sobre sus vidas sexuales. En contraste, las interpretaciones subjetivas de las mujeres identifican la moralidad patriarcal familiar (por ejemplo, el matrimonio forzado) y un temor socialmente aprendido a las ideologías y prácticas definidas desde la perspectiva masculina (por ejemplo, “los hombres te echan en cara cuando no eres virgen”) como formas sociales y pragmáticas externalizadas de control sexual. La afirmación de Olga Ponce, “yo no las seguía [las enseñanzas religiosas respecto a la virginidad] por la religión... ¡Yo las seguía por miedo a mi madre!”, representa la interpretación subjetiva que ofrecen las mujeres para explicar que sólo un progenitor podría obligar al matrimonio en caso de embarazo fuera del matrimonio, pero nunca Dios o un sacerdote.

De tal modo, en *teoría*, la iglesia católica formula valores morales diseñados para controlar sexualmente a las mexicanas heterosexuales. Pero en la *práctica*, los códigos familiares definidos desde la perspectiva masculina de conducta sexual establecen y aplican una política de género vinculada a la necesidad de una mexicana de conservar su virginidad premarital. El trabajo de una madre mexicana inmigrante consiste en descifrar, cuestionar y redefinir estas dinámicas generizadas a medida que formula nuevas éticas para educar a sus hijas acerca de la virginidad dentro de los contextos y las experiencias sociales y económicas relacionadas con la inmigración.

¿En qué medida los patriarcados generacionales y regionales, por un lado, y la inmigración y la vida en Estados Unidos, por el otro, son responsables de las transiciones en la sexualidad entre las generaciones? Parece tratarse de fuerzas mutuamente influidas. La historia sexual individualmente generizada de una madre, experimentada dentro de contextos socioeconómicos y patriarcados regionales específicos, interactúa con los cambios particulares que experimenta en Estados Unidos. Estos cambios incluyen, pero no se limitan, a los siguientes: aprender más acerca del sexo por medio de la educación recibida en las agencias comunitarias; la formación de redes con otras latinas; el empleo, el control sobre el ingreso propio y la independencia financiera; y la exposición a medios de comunicación dentro de la comunidad inmigrante. Las transformaciones relacionadas con la migración y el género de una generación a otra que ex-

perimentan las mujeres en este estudio tienen un paralelo en los hallazgos de Hirsch en su trabajo etnográfico con inmigrantes provenientes de Jalisco que vivían en Atlanta. Al comparar dos generaciones familiares que vivían en las comunidades receptoras y de origen, Hirsch encontró que las mujeres más jóvenes transforman las funciones de la sexualidad dentro del matrimonio (por ejemplo, de los propósitos procreativos a la intimidad afectiva y el placer sexual) y la naturaleza de sus relaciones maritales de una generación a otra (por ejemplo, “de un ideal de **respeto** a uno de **confianza**”) (Hirsh, 1999, p. 1332).

Nuestra investigación y nuestro conocimiento de las sexualidades de mujeres y varones de origen mexicano dentro del contexto de estas complejidades sociales son virginales. Explorar la relación madre-hija es un primer paso para una comprensión sociológica de la sexualidad de las mujeres mexicanas inmigrantes. Como sugiere la investigación, las mujeres inmigrantes de origen mexicano entran a Estados Unidos con ideologías y prácticas sexuales particularmente generizadas respecto a la virginidad. Las mujeres construyen socialmente estas creencias y comportamientos dentro de las relaciones de familia y de pareja y por medio de procesos sociales y de condiciones económicas regionalmente definidos en sus lugares de origen. Pero estos ideales normativos respecto a la virginidad premarital no están tallados en piedra –cambian con las generaciones, el tiempo y las fronteras nacionales. Después de la migración y el establecimiento en Estados Unidos, las mexicanas desempacan, revisan y redefinen estas prescripciones en torno a la sexualidad de la mujer dentro de sus condiciones sociales y económicas como inmigrantes. Al educar a sus hijas acerca de la virginidad, estas mujeres continúan articulando sus propias interpretaciones subjetivas de la pérdida o conservación de la virginidad premarital dentro de los contextos de las relaciones de pareja y de familia. Por medio de la maternidad desenvuelven sus historias sexuales y resuelven las desigualdades de género que ellas mismas han experimentado en sus vidas personales. Es decir, de una generación a la siguiente, reemplazan una ética de **respeto a la familia** que prescribe la abstinencia sexual premarital por una nueva ética de **protección y cuidado personal** que promueve la moderación sexual para sus hijas. A través de la exposición a pláticas, los medios de comunicación en idioma español, las redes sociales informales, la cultura inmigrante y el empleo, las mexicanas están reinventando nuevas normas heterosexuales para ellas y para una nueva generación de mujeres México-americanas.

Referencias

- Amuchástegui, Ana. 1994. "La primera vez. El significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos". Reporte de investigación. México: The Population Council.
- _____. 1996. "El significado de la virginidad y la iniciación sexual. Un relato de investigación". En Ivonne Szasz y Susana Lerner (eds.) *Para comprender la subjetividad: Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, pp. 137-172. México: El Colegio de México.
- _____. 1998. "La dimensión moral de la sexualidad y de la virginidad en las culturas híbridas mexicanas". En *Relaciones*, Número 74, Primavera 1998, Volumen XIX, México: El Colegio de Michoacán, pp. 101-133.
- Argüelles, Lourdes y Anne M. Rivero. 1993. "Gender/Sexual Orientation Violence And Transnational Migration: Conversations With Some Latinas We Think We Know". *Urban Anthropology*, Vol. 22 (3-4), pp. 259-275.
- Baca Zinn, Maxine. 1998. "Chicano Men and Masculinity". En Michael Kimmel y Michael Messner, (eds.), *Men's Lives*, pp. 25-34. Boston: Allyn and Bacon.
- Baird, Traci L. 1993. "Mexican Adolescent Sexuality: Attitudes, Knowledge and Sources of Information". *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, Vol. 15, No. 3, August, pp. 402-417.
- Barkley, B. H. y Enequina Salazar-Mosher. 1995. "Sexuality and Hispanic Culture: Counseling with Children and Their Parents". *Journal of Sex Education and Therapy*. Vol. 21, No. 4, pp. 255-267.
- Barrios W. y Pons L. 1994. "Sexualidad y religión en Los Altos de Chiapas". Citado en *Sexuality, Gender Relations and Female Empowerment*. Presentación realizada por Ivonne Szasz y Juan Guillermo Figueroa en el Seminario on Female Empowerment and Demographic Processes: Moving Beyond Cairo, Lund, Suecia, 21-24 de abril de 1997.
- Bozzoli, Belinda. 1983. "Marxism, Feminism, and South African Studies". En *Journal of Southern African Studies*, Vol. 2, No. 2, pp.139-171.
- Boyd-Franklin, Nancy y Nydia García-Preto. 1994. "Family Therapy: A Closer Look at African American and Hispanic Women". En Lillian Comas-Díaz y Beverly Greene. *Women of Color: Integrating Ethnic and Gender Identities in Psychotherapy*. pp. 239-264. Nueva York: The Guilford Press.
- Bronfman, Mario y Sergio López Moreno. 1996. "Perspectives on HIV/AIDS Prevention Among Immigrants on the U.S.-Mexico Border". En Shiraz Mishra, Ross F. Conner, y Raul Magaña (Eds.), *AIDS Crossing Borders*, pp. 49-76, Boulder: Westview Press.
- Cantú, Lionel. 1997. "Sexuality and Migration: Research Implications". Ponencia presentada en el Congreso de la Pacific Sociological Association, 17-20 de abril de 1997, San Diego, CA.
- Cantú, Lionel. 1999. *Border crossings: Mexican men and the sexuality of migration*. Unpublished doctoral dissertation, University of California, Irvine.

- Carrier, Joseph M. 1995. *De Los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*. Nueva York: Columbia University Press.
- Connell, R. W. 1987. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1995. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Córdova Plaza, Rosío. 1998. "Sexualidad y Orden Moral: De las concepciones corporales al control social en una comunidad campesina en México". Ponencia presentada en el Congreso de 1998 de la Latin American Studies Association, Chicago, 24-26 de septiembre.
- Del Río-Zolezzi, Aurora, Ana Luisa Luguori, Carlos Magis-Rodríguez, José Luis Valdespino-Gómez, María de Lourdes García-García y Jaime Sepúlveda-Amor. 1995. "La epidemia de VIH/SIDA y la mujer en Mexico". *En Salud Pública de México*, noviembre-diciembre, Vol. 37, No. 6, 581-591.
- Espín, Oliva M. 1986. "Cultural and Historical Influences on Sexuality in Hispanic/Latin Women". En Cole, J. B., *All American Women: Lines that Divide, Ties that Bind*, pp. 272-284. Nueva York: The Free Press.
- _____. 1987. "Psychological Impact of Migration on Latinas: Implications for Psychotherapeutic Practice". *Psychology of Women Quarterly*, 11, pp. 489-503.
- _____. 1999. *Women Crossing Boundaries: The Psychology of Immigration and the Transformations of Sexuality*. Nueva York: Routledge.
- Figueroa Perea, Juan Guillermo. 1997. "Algunas reflexiones sobre el enfoque de género y la representación de la sexualidad". *En Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 12, nos. 1 y 2, pp. 201-244.
- Guerrero-Pavich, Emma. 1986. "A Chicana Perspective on Mexican Culture and Sexuality". *Journal of Social Work and Human Sexuality*, Vol. 4, No. 3, pp. 47-65.
- Hirsch, Jennifer S. 1998. *Migration, modernity, and Mexican marriage: a comparative study of gender, sexuality and reproductive health in a transnational community*. Unpublished doctoral dissertation, Johns Hopkins University.
- Hirsch, Jennifer S. 1999. "En el Norte la Mujer Manda: Gender, Generation, and Geography in a Mexican Transnational Community". *En American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No. 9, junio/julio, 1332-1349.
- Hovell, Mel, Carol Sipan, Elaine Blumberg, Cathie Atkins, C. Richard Hofstetter y Susan Kreitner. 1994. "Family Influences on Latino and Anglo Adolescents' Sexual Behavior". *En Journal of Marriage and the Family*, 56, noviembre, 973-986.
- Liebowitz, Stephen W., Dolores Calderón-Castellano e Israel Cuéllar. 1999. "Factors that Predict Sexual Behaviors among Young Mexican American Adolescents: An Exploratory Study". *En Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, Vol. 21, pp. 470-479.
- Magis-Rodríguez, Carlos, Aurora del Río-Zolezzi, José Luis Valdespino-Gómez y María de Lourdes García-García. 1995. "Casos de SIDA en el área rural de México". *En Salud Pública de México*, noviembre-diciembre, Vol. 37, No. 6, 615-623.

- Mena, Jennifer. 2000. "Cruel Memento: Mexican immigrant workers come back from the North with HIV". *San Francisco Chronicle*. Viernes 29 de septiembre, Sección A, pp. 18 y 19.
- Mishra, Shiraz, Ross F. Conner y Raul Magaña (Eds.). 1996. *AIDS Crossing Borders*, Boulder: Westview Press.
- O'Sullivan, Lucia F., Beatriz M.S. Jaramillo, Donna Moreau y Heino F.L. Meyer-Bahlburg. 1999. "Mother-daughter Communication about Sexuality in a Clinical Sample of Hispanic Adolescent Girls". En *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, Vol. 21, 4, 447-469.
- Paternostro, Silvana. 1998. *In the land of God and man: Confronting our sexual culture*. Nueva York: Dutton.
- Peña, Manuel. 1991. Class, gender, and machismo: The "treacherous woman" folklore of Mexican male workers. *Gender and Society*, 5 (1), 30-46
- Pick, Susan y Patricia Andrade Palos. 1995. "Impact of the Family on the Sex Lives of Adolescents". En *Adolescence*, Vol 30, 667.
- Reid, Pamela Trotman y Vanessa M. Bing. 2000. "Sexual Roles of Girls and Women: An Ethnocultural Lifespan Perspective". En Travis C. B. y White, J.W. (eds.) *Sexuality, Society, and Feminism*, pp. 141-166. Washington, DC: American Psychological Association.
- Rubio, Eusebio. 1997. "Mexico (Estados Unidos Mexicanos)". En *The International Encyclopedia of Sexuality*, edited by Robert T. Francoeur. Vol 2, pp. 869-894. Nueva York: Continuum.
- Salgado de Snyder, V. Nelly, María de Jesús Díaz-Pérez y Margarita Maldonado. 1996. "AIDS: Risk Behaviors Among Rural Mexican Women Married to Migrant Workers in the United States". En *AIDS Education and Prevention*. 8(2), 134-142.
- Salgado de Snyder, V. Nelly, Aurora Acevedo, María de Jesús Díaz-Pérez y Alicia Saldívar-Garduño. 2000. "Understanding the Sexuality of Mexican-born Women and their Risk for HIV/AIDS". En *Psychology of Women Quarterly*, 24, 100-109.
- Solís, Guadalupe Irma. 1998, 3 de enero. Entrevista por la autora, grabada. Ciudad Valles, San Luis Potosí.
- Szasz, Ivonne y Juan Guillermo Figueroa. 1997. "Sexuality, Gender Relations and Female Empowerment," presentación en el seminario Female Empowerment and Demographic Processes: Moving Beyond Cairo, Lund, Suecia, 21-24 de abril de 1997.
- Tostado Gutiérrez, Marcela. 1991. *El álbum de la mujer: Antología ilustrada de las mexicanas*, Volumen II, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Twinam, Ann. 1989. "Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America". En Asuncion Lavrin, *Sexuality and Marriage in Latin America*, pp. 118-155. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Vance, Carole S. (ed). 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Wilson, Fiona. 1990. *De la casa al taller. Mujeres, trabajo y clase social en la industria textil y del vestido*. Santiago Tangamandapio. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Woo Morales, Ofelia. 1995. "Las mujeres mexicanas indocumentadas en la migración internacional y la movilidad transfronteriza". En Soledad González, Olivia Ruiz, Laura Velasco y Ofelia Woo (eds.), *Mujeres, migración y maquila en la frontera*, pp. 65-87. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Ypeij, Annelou 1998 'Las hijas "buenas" y las empacadoras Zamoranas'. En: Gail Mummert, Luís Alfonso Ramírez Carrillo (eds.) *Rehaciendo las Diferencias: Identidades de género en Michoacán y Yucatán*, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma de Yucatán (México), pp. 181-209.
- Zavella, Patricia. 1997. "Playing with Fire: The Gendered Construction of Chicana/Mexicana Sexuality". En *The Gender-Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, editado por Roger N. Lancaster y Micaela Di Leonardo, pp. 392-408. Nueva York: Routledge.

Notas

Comentario de la autora a la traducción en español: En la publicación original en inglés (2003) utilicé ambos, "machismos regionales" y "patriarcados regionales" como sinónimos. Sin embargo, poco después dejé de utilizar "machismo" como concepto o categoría teórica para estudiar la desigualdad de género debido a que contribuye a la reproducción de estereotipos y prejuicios en el mundo académico y que afectan a las poblaciones de origen mexicano. En esta traducción al español, por lo tanto, no uso "machismo regional" y reemplacé "machismo" con "sexismo". Para un análisis crítico de "machismo" como idea y paradigma, véase Gloria González-López y Matthew C. Gutmann, "Machismo," *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4: 1328-1330. New York: Charles Scribner's Sons, 2005 (publicado en español en Estudios Sobre la Violencia Masculina, ed. Roberto Garda y Fernando Huerta. Ciudad de México: INDESOL y Hombres por la Equidad, 2007).

Véase también Naila Kabeer (2003) *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millenium Development Goals* para una discusión de "patriarcados regionales".

Este capítulo representa una parte de mi tesis de doctorado en la Universidad del Sur de California (USC). Quiero expresar mi gratitud a las 40 mujeres que confiaron en mí al comunicarme acerca de sus vidas personales y sus historias sexuales. Estoy profundamente agradecida con el *Social Science Research Council* por la generosa beca para tesis doctoral que recibí por medio de su *Sexuality Research Fellowship Program*. Quiero agradecer (en orden alfabético) a los profesores R.W. Connell, María Patricia Fernández-Kelly y a Denise Segura por sus recomendaciones en las primeras versiones de este texto. Estoy especialmente agradecida con la profesora Pierrette Hondagneu-Sotelo por su guía consistente y su retroalimentación desde el principio al fin de este capítulo.

En este artículo y otros uso el concepto "méxico-americana" y "mexico-americano" para identificar a personas de origen mexicano que nacieron y/o se criaron en los Estados Unidos. Su equivalente en inglés, *Mexican*

American es una categoría de identidad bien establecida, con importante relevancia a nivel histórico, cultural y político.

Mi proyecto de investigación para la tesis doctoral fue realizado siguiendo el protocolo de investigación con sujetos humanos; obtuve la aprobación del Consejo de Revisión Institucional (o IRB, por sus siglas en inglés) en la Universidad del Sur de California. Utilizo seudónimos con el objeto de asegurar la confidencialidad y la privacidad de mis entrevistadas.

Otras autoras feministas usan la palabra “agencia” como la traducción de *agency*; por ejemplo, para identificar “la agencia de las mujeres”, el equivalente a *women’s agency* en inglés. Conuerdo tanto con la traducción como con su uso conceptual. Sin embargo, a pesar de que la traducción más precisa de la palabra *agency* es “agencia”, en esta publicación y otras utilizo el concepto de “agencialidad” como la traducción al español de dicho concepto. Una de las razones es para evitar la repetición o confusión con la palabra “agencia”, la cual utilizo para referirme a organizaciones de la sociedad civil, identificadas con frecuencia como “agencias comunitarias”.



Educación sexual y familias migrantes mexicanas

**Visiones paternas de las sexualidades latinas:
los hombres mexicanos y la virginidad de sus hijas**

Tradicionalmente, los hombres mexicanos han sido representados inadecuadamente o han sido omitidos de los estudios académicos que se ocupan de la investigación sobre paternidad, sexualidad y salud reproductiva, y de los estudios de inmigración. Basado en entrevistas a profundidad grabadas con 20 hombres inmigrantes en Los Ángeles, este estudio analizó las visiones de los padres mexicanos acerca de la virginidad a medida que ellos educan a sus hijas en Estados Unidos. Los resultados indican que las percepciones de los padres de la virginidad de una hija están influidas por las expresiones regionales del patriarcado y la masculinidad, y por la segregación socioeconómica de los barrios. Para estos hombres, proteger a sus hijas de una sociedad sexualmente peligrosa y mejorar su futuro en términos socioeconómicos constituye una preocupación más importante que preservar la virginidad *per se*. Estas narraciones de parte de los hombres ponen en tela de juicio las imágenes estereotípicas y los arquetipos del padre latino macho.

Una perspectiva dominante en la literatura sobre las familias mexicanas y la paternidad ha proyectado una caracterización tergiversada de los hombres y de la masculinidad. En ellas, es frecuente que los padres mexicanos sean representados como hombres machos, rígidos y autoritarios que controlan a sus familias (p.ej., Barkley y Salazar-Mosher, 1995; Lewis, 1961; Madsen, 1964; Peñalosa, 1968). Por ejemplo, en algunas publicaciones, que sean celosos y posesivos de “sus mujeres” se ha identificado como un rasgo cultural de los hombres mexicanos. Por una parte, la investigación etnográfica con padres de Estados Unidos (Secunda, 1992), Europa (Sharpe, 1994) y Sudamérica (Olavarría, 2001), ha reportado igualmente los sentimientos de algunos hombres de posesividad y de dificultad para reconocer a sus hijos —y en particular a sus hijas— como individuos sexuados. Por otra parte, los estudios sobre la familia y la adolescencia han cuestionado las ideas monolíticas y estáticas de los padres de origen mexicano que viven en México y en Estados Unidos (Bronstein, 1984; Cromwell y Ruiz, 1979; Falicov, 1982; Mirandé, 1991).

Los hombres y los padres mexicanos también han quedado excluidos de los modelos de investigación, tradicionalmente centrados en las mujeres, en torno a la salud reproductiva en México (Figueroa Perea, 1999) y en Estados Unidos. La investigación sobre sexualidad y salud reproductiva con poblaciones de origen mexicano comenzó a analizar la sexualidad juvenil después de mediados de los años ochenta. Y en la última década, la relación entre progenitores e hijos ha recibido especial atención en lo que se refiere a educación, información y conocimiento sobre sexo (Baird, 1993), la primera experiencia sexual (Upchurch, Aneshensel, Mudgal, y Succoff McNeely, 2001), la ausencia de actividad sexual (Liebowitz, Calderón Castellano, y Cuellar, 1999), y el embarazo fuera del matrimonio (Erickson, 1994). Sin embargo, estos estudios se centran más frecuentemente en la figura materna (p.ej., Villarruel, 1998), incluyendo la investigación cuantitativa a gran escala en torno al comportamiento sexual de adolescentes latinos (por ejemplo, Hovell *et al.*, 1994).

La investigación sobre la inmigración con familias de origen mexicano también ha ignorado la paternidad, centrándose en cambio en la manera y en las razones por las cuales la migración y el asentamiento pueden reestructurar las relaciones de género (Hondagneu-Sotelo, 1994), la maternidad (Hondagneu-Sotelo & Avila, 1997), las redefiniciones de las parejas jóvenes de la calidad marital a través de las fronteras y de una generación a otra (Hirsch, 2003), y las vidas sexuales de los inmigrantes mexicanos, tanto homosexuales (Cantú, 1999) como heterosexuales (González-López, 2000, 2003). Algunos rasgos definidos culturalmente como familismo, personalismo, machismo, marianismo, la dicotomía virgen/puta y la religión católica han sido desde hace tiempo categorías teóricas dominantes que los investigadores han utilizado en la amplia literatura académica sobre los valores y las creencias en las familias latina, y en los estudios de sexualidad y género de las latinas y los latinos en distintas disciplinas.

Utilizando datos etnográficos de entrevistas a profundidad con 20 padres mexicanos inmigrantes, este artículo propone establecer un puente entre los estudios de paternidad, género y sexualidad, y los estudios sobre inmigración con el objeto de analizar las visiones de los padres mexicanos acerca de la sexualidad a medida que educan a sus hijas en lo que se refiere a la virginidad en Estados Unidos. Inspirada en la investigación cualitativa con familias latinas realizada por Hondagneu-Sotelo (1994) y por Hondagneu-Sotelo y Ávila (1997), propongo un paradigma alternativo en el cual las experiencias de la migración, la paternidad, la sexualidad y las relaciones de género son procesos mutuamente interdependientes e interconectados. Mi tesis central señala que los hombres mexicanos inmigrantes expresan mayor preocupación por los futuros socioeconómicos de sus hijas y sus oportunidades de vida que una preocupación rígidamente ideológica por la conservación de la virginidad premarital de sus hijas. Esto se explica por dos factores centrales: los patriarcados regionales y las experiencias de la inmigración.

Patriarcados regionales

Planteo que los padres mexicanos deciden defender la virginidad premarital de sus hijas con base en las desigualdades de género a las que estuvieron expuestos como jóvenes criados en contextos socioeconómicos específicos antes de migrar. Introduzco el concepto de patriarcados regionales para analizar estas dinámicas, es decir, los tipos específicos de patriarcados que construyen las mujeres y los hombres en diversas regiones geográficas de la sociedad mexicana. Introduzco este concepto e identifico dos de sus modalidades: los patriarcados urbanos y los patriarcados rurales. Los términos urbano y rural se refieren a contextos socioeconómicos específicos y no intentan esencializarlos o polarizarlos en categorías opuestas. Cada uno de estos patriarcados promueve formas múltiples y niveles diversos de desigualdad de género, que inciden en las maneras en que las familias mexicanas construyen sus valores y creencias con respecto a su sexualidad y su moralidad sexual. El concepto de patriarcados

regionales se basa en los análisis de Belinda Bozzoli (1983) de las regiones sudafricanas, y en los análisis de R. W. Connell (1987, 1995) de género y de las múltiples masculinidades como construcciones sociales. Las relaciones de género y las diversas representaciones de la masculinidad no son las mismas en distintos contextos históricos, sociales y culturales. Son fluidas y se reproducen en la interacción social, por medio de la práctica social y en particular, en situaciones sociales y geográficas (Connell, 1987).

En México, los patriarcados regionales poseen las siguientes características: (a) son fluidos y rebatibles, dependiendo de los contextos socioeconómicos y políticos en los que viven las mujeres y los hombres (por ejemplo, mientras menores son las oportunidades que tienen las mujeres y los hombres de obtener una educación igualitaria y un empleo que se pague también en pie de igualdad, mayores serán las desigualdades de género [Amuchástegui, 2001] y más marcados serán los patriarcados regionales); (b) tanto las mujeres como los hombres participan activamente en la reproducción social de las diferentes expresiones de múltiples masculinidades en las sociedades urbanas contemporáneas (Gutmann, 1996) y en las sociedades coloniales preindustrializadas (véase Stern, 1995); y (c) estas dinámicas tienen sus raíces históricas, en parte, en la formación del Estado mexicano, que se ha construido a través y dentro de las hegemonías locales que promueven y reproducen las construcciones específicas de las regiones del poder y el control social y político desde principios de los años treinta (Rubin, 1996), y a través de las expresiones regionales de la burguesía y el proletariado influidas por el capital internacional y las economías del libre mercado en la sociedad contemporánea (Besserer, 1999).

De tal forma, los hombres expuestos a las expresiones disfrazadas o matizadas de las desigualdades de género (es decir, los patriarcados urbanos) tienen una mayor probabilidad de desarrollar actitudes más liberales hacia las relaciones sexuales premaritales de sus hijas. Este proceso se desencadena por la exposición de los hombres a los contextos urbanos, que ofrecen a las mujeres y a los hombres múltiples posibilidades de educación, empleo remunerado, educación sexual y formación bien informada, así como a organizaciones a favor de los derechos de las mujeres (Amuchástegui, 2001; Figueroa Perea, 1997). En contraste, los hombres criados en pequeñas localidades de provincia o en pueblos están expuestos a desigualdades de género profundamente arraigadas (es decir a los patriarcados rurales) y, por ende, tienen una menor probabilidad de adoptar valores progresistas en lo que respecta a la virginidad de sus hijas. La falta de oportunidades de educación y de empleo remunerado caracteriza las vidas de las mujeres que viven en contextos rurales y semiindustrializados (Canak y Swanson, 1998), que ha reforzado la falta de igualdad entre mujeres y hombres, y entre los padres y sus hijas.

Experiencias de inmigración

Yo argumento que los viajes de migración y establecimiento de los padres mexicanos de clase trabajadora influyen en las visiones que tienen de las vidas sexuales de sus hijas. Los hombres que entrevisté perciben las ciudades a las que migran y los barrios de inmigrantes en los que se establecen, como sexualmente peligrosos para sus hijas. El temor está en el centro de la educación sexual que estos padres ofrecen a sus hijas: el temor al embarazo fuera del matrimonio y sus consecuencias negativas (por ejemplo, el temor a que una hija no asista a, o no termine, los estudios universitarios); el temor a la violencia sexual; el temor a las enfermedades de transmisión sexual; el temor a caer en una relación de abuso; y el temor al crimen, las pandillas, las drogas y la violencia. Al mismo tiempo que promueven una ética de la moderación sexual y del cuidado personal, estos padres protegen a las hijas que son vulnerables a estas condiciones de vida de alto riesgo en el barrio. Salvaguardar a la hija de estos peligros se convierte en una prioridad después de la migración.

Para estos padres, la virginidad se torna secundaria. El temor, la emoción universal compartida por estos hombres, revela la existencia de una cultura socialmente construida e individualmente experimentada del temor sexual en las comunidades de inmigrantes mexicanos donde viven estos padres. Esta cultura de temor sexual es fluida y dinámica, está influida por las ideologías previas a la migración, por procesos patriarcales y por la segregación socioeconómica posterior a la migración. Ambas influyen en las visiones de estos padres sobre las mujeres y la sexualidad mientras intentan aclarar de qué manera proteger a sus hijas dentro de discursos sexuales alternativamente más restrictivos o más permisivos. La noción de una cultura de temor sexual se inspira en la conceptualización de Barry Glassner.

Glassner (1999) analiza las dinámicas ocultas que son responsables de los temores sociales que permean las vidas cotidianas de la sociedad dominante en Estados Unidos (es decir, el temor al crimen, las drogas, las enfermedades y a otros peligros). Revela de qué manera se utilizan, manipulan y reproducen estos temores por parte del sistema político y otras instituciones sociales, generando altos costos en dinero, energía y tiempo que pagan los norteamericanos blancos de clase media. Los inmigrantes mexicanos quizá no escapen a estos temores. Además, también deben temer la brutalidad policial, el racismo y la expresión de los sentimientos de oposición a los inmigrantes.

Los temores sexuales se confirman por la actual demografía de los latinos en cuanto a los temas y preocupaciones relacionados con la salud sexual. El censo de 2000 señalaba que 35.3 millones de residentes en Estados Unidos eran de origen latino, el 35% de los cuales eran menores de 18 años de edad (Guzmán, 2001). Los y las adolescentes representan el grupo de edad más vulnerable en la nación ante la posible infección de enfermedades de transmisión sexual (ETS; Center for Disease Control, 2000).

También en 2000, las latinas tuvieron las tasas de fecundidad más altas entre todos los grupos étnicos, y de ese grupo nació el 30% de los hijos concebidos fuera del matrimonio (Bachu y O'Connell, 2001). Los residentes de origen mexicano representan el 58.5% de la población latina (Guzmán, 2001). Dentro de este grupo, los inmigrantes representan a la mayor parte de los 4.1 millones de trabajadores y jornaleros agrícolas que viven en Estados Unidos (Organista, Organista, García de Alba, Castillo Morán, y Ureta Carrillo, 1997). Estos inmigrantes tienden a establecerse en California, el estado que ocupa el segundo lugar en casos de SIDA (Center for Disease Control, 1998). California constituye el destino de los inmigrantes provenientes de Jalisco, el estado que envía la cifra más alta de trabajadores inmigrantes a Estados Unidos, y el estado con la más alta incidencia de casos de SIDA relacionados con la migración (Salgado de Snyder, Díaz-Pérez, y Maldonado, 1996).

Método

El presente estudio es parte de un proyecto de investigación cualitativa más amplio que analiza las historias de vida individuales en el ámbito de la sexualidad de 60 inmigrantes adultos de origen mexicano que viven en Los Ángeles (40 mujeres y 20 hombres). Realicé y grabé en cinta las entrevistas a profundidad, con preguntas abiertas, en español, y el promedio de duración fue de tres horas.

Muestra

Aquí nos concentramos en los datos obtenidos de las entrevistas con los 20 hombres, que poseen antecedentes en una amplia gama en cuanto a escolaridad, estatus socioeconómico y estado civil. Los hombres que estaban en posibilidad de ser elegidos para el estudio se ubicaban entre los 25 y 45 años de edad, migraron desde Jalisco o la Ciudad de México a la edad de 20 años o mayores y habían vivido en el área de Los Ángeles por al menos cinco años. Pedí a los entrevistados que identificaran su orientación sexual durante la entrevista formal; todos se identificaron como heterosexuales.

Las diferencias socioeconómicas entre Jalisco y la Ciudad de México ofrecen escenarios sociales contrastantes que influyen en las visiones que tienen los hombres sobre la sexualidad femenina de maneras notables. La Ciudad de México es la capital y la ciudad de mayor tamaño en la nación. La sofisticación urbana de la Ciudad de México se ha asociado con un aumento en las oportunidades de empleo y de educación para las mujeres, las que a su vez promueven visiones más igualitarias entre las mujeres y los hombres en lo que se refiere a la sexualidad (Amuchástegui, 2001; Figueroa Perea, 1997). Jalisco incluye la ciudad de Guadalajara (la segunda ciudad en magnitud de México y capital del estado), pero también incluye áreas preindustrializadas y semiindustrializadas o pueblos y ranchos. Jalisco es también la cuna del tequila, la música de mariachi y de la cultura charra,

todas ellas imágenes folclóricas dominantes asociadas con frecuencia con la creación de las identidades masculinas nacionales. Con base en mi experiencia clínica con mujeres y hombres inmigrantes de origen mexicano, cinco años de residencia permanente en Estados Unidos ofrecen un periodo mínimo para establecer una vida personal relativamente estable.

Identifiqué y entrevisté a los informantes varones en el año académico 2000–2001. Para seleccionar mi muestra, visité y contacté a profesionistas en cuatro agencias comunitarias y entre escuelas elementales. Además, asistí a reuniones en el consulado de México en Los Ángeles y establecí contacto con los representantes de asociaciones de oriundos, organizaciones comunitarias y centros de empleo para jornaleros. Muchos de estos líderes me invitaron a asistir a reuniones en sus centros y organizaciones después de que les describí mi proyecto de investigación extenso y mi deseo de ampliar el proyecto a través de entrevistas a varones. Una técnica de muestreo de bola de nieve me ayudó a reclutar mi muestra final de 20 hombres. No estaban relacionados ni conocían a las mujeres que entrevisté para el estudio más amplio. Realicé personalmente todas las entrevistas, principalmente en agencias, escuelas y centros de empleo o en sus hogares. Aquí utilizo seudónimos para proteger la confidencialidad de los participantes.

En promedio, los participantes en el estudio tenían una edad de 38 años. La mitad de la muestra (10) nació y creció en el estado de Jalisco; la otra mitad (10) nació y creció en la Ciudad de México. Todos los participantes han vivido de forma permanente en Estados Unidos en un periodo de entre 5 y 20 años. En promedio, los hombres de Jalisco han vivido más tiempo en Estados Unidos (13.5 años) que los pertenecientes al grupo de la Ciudad de México (10.1 años). La mayoría (18) se identificaron como católicos. Más de la mitad (12) estaba casado, 2 cohabitaba con su pareja, 3 nunca se habían casado, 2 estaban separados y 1 estaba divorciado. Con excepción de los hombres que nunca habían estado casados, todos tenían hijos ($M = 2$ hijos); 15 tenían hijas y 13 tenían hijos, todos los cuales estaban siendo criados en Estados Unidos. Sólo 2 hombres tenían hijos viviendo en México.

El nivel más bajo de educación formal para los hombres de ambas localidades era de segundo grado de secundaria, equivalente a octavo grado en el sistema de Estados Unidos; el nivel más alto era un grado de maestría. El nivel promedio de educación era de 12 años, relativamente alto para México (Canak y Swanson, 1998). Los hombres provenientes de la Ciudad de México tenían una mayor probabilidad de haber asistido a la universidad que sus contrapartes de Jalisco, pero ningún hombre de la Ciudad de México había terminado el nivel de licenciatura.

Los participantes tenían una amplia gama de ocupaciones, incluyendo trabajos de construcción y de mantenimiento, manejo de camiones, operación de equipo pesado, supervisión y trabajo técnico. Una minoría contaba con un empleo como asistente de administración, propietarios de pequeñas empresas o como profesores de escuela. Los informantes del estudio reportaron un ingreso promedio anual que fluctuaba entre los

12,000 y los 24,000 dólares. Como parte de una entrevista más amplia, se les planteó a los hombres la pregunta: “¿Le gustaría que su(s) hija(s) tuviera(n) relaciones sexuales antes del matrimonio? ¿Por qué?”. Este artículo ofrece un análisis a profundidad de las narrativas que ellos dieron como respuesta. También estudié la transcripción de cada uno de los informantes para identificar y examinar las reacciones significativas y los temas recurrentes vinculados con la virginidad y con las relaciones sexuales premaritales dentro del contexto de la relación padre-hija.

Análisis

Este estudio siguió el modelo para el análisis de datos cualitativos recomendado por la socióloga Kathy Charmaz (1983). Tras recopilar los datos, transcribí literalmente mis entrevistas. En segundo lugar, realicé una codificación selectiva o enfocada, separando e identificando las categorías de análisis. En tercer lugar, analicé y trabajé en las interpretaciones de los informantes de estas categorías generando notas memorísticas, es decir, “elaboraciones escritas de ideas sobre los datos y las categorías codificadas” (Charmaz, p. 120). También revisé las notas de trabajo de campo (mis observaciones personales y los comentarios y reacciones de los informantes) que había escrito durante e inmediatamente después de cada entrevista, para identificar temas relevantes. Al transcribir la entrevista, estudié estas notas al mismo tiempo que escuchaba cuidadosamente para analizar las reacciones de los informantes y sus palabras exactas acerca de temas específicos (por ejemplo, las visiones de la educación sexual de las niñas en Los Ángeles, las percepciones de la vida familiar después de la migración y las opiniones de las mujeres jóvenes y del sexo en la sociedad contemporánea). Generé archivos de computación separados para cada uno de los temas con el propósito de clasificar la información aportada por cada informante. Asigné un código específico o categoría de análisis para cada tema. Al crear archivos temáticos como técnica de clasificación y codificación de los datos, pude alcanzar una meta metodológica crucial: ver en detalle y explorar áreas de investigación específicas con mayor profundidad en las entrevistas subsecuentes (Charmaz, 1983). Por ejemplo, a medida que descubría que las visiones de un padre sobre la virginidad de su hija estaban asociadas con sus antecedentes socioeconómicos y urbanos en contraste con los rurales, generé preguntas adicionales al tiempo que investigaba las visiones de los hombres sobre las vidas sexuales de sus hijas.

Finalmente, establecí interpretaciones analíticas y comparaciones regionales (es decir, Jalisco en comparación con la Ciudad de México) en lo que respecta a los temas recurrentes con base en la investigación empírica y la teoría sobre las familias mexicanas, la paternidad, el género y la sexualidad y la migración.

Resultados Patriarcados regionales

En el nombre de mi hija. La virginidad en la vida de una hija no constituye una prioridad para ninguno de los padres nacidos y criados en la Ciudad de México. Aproximadamente la mitad de los hombres de Jalisco (de ámbitos rurales y urbanos) ofrecieron visiones similares. Algunos de estos hombres del ámbito rural emigraron a áreas urbanas para asistir a la universidad. Aunque no esperan una abstinencia sexual premarital en la vida de una mujer joven, los hombres de la Ciudad de México y de Jalisco exigen a sus hijas moderación sexual. Estos padres describieron sus preocupaciones de que una nueva generación de mujeres jóvenes se criara en contextos urbanos. Percibían su entorno social como sexualmente peligroso por varias razones: altas tasas de embarazos fuera del matrimonio, enfermedades de transmisión sexual y VIH/SIDA, relaciones sexuales casuales y promiscuidad, y hostigamiento sexual y violencia contra las mujeres.

A medida que estos hombres expresaban un interés en ayudar a sus hijas a posponer las relaciones sexuales premaritales, se tornaban cruciales la protección y el cuidado sexuales. Para estos padres, demorar las relaciones sexuales se torna estratégico en las vidas de sus hijas solteras. Protegen a sus hijas del embarazo, al mismo tiempo que promueven la madurez intelectual y afectiva necesarias para mejorar sus oportunidades de asistir a la universidad y de graduarse en ella. Aunque la abrumadora mayoría de estos padres identificaba esta meta como “el sueño” que ellos tienen para sus hijas, los hombres criados en las áreas urbanas expresaban estas visiones con mayor frecuencia. En lo que respecta a que sus hijas tengan relaciones sexuales premaritales, Jacobo (35, de Guadalajara, asistente administrativo, casado, padre de una hija de 15 años) expresó en un principio:

Trataría de verlo objetivamente. Yo tuve relaciones sexuales antes de casarme. Hablaría con ella abiertamente y sin intentar castigarla, o algo parecido. Tampoco entraría en detalles con ella. Simplemente aclararlos y motivarla a que se cuidara, de modo que pudiera cuidarse en todos los aspectos. Pero, sobre todo, que no dejara de asistir a la escuela. Esa es mi principal preocupación. No quiero que ella, por ningún motivo, deje de asistir a la universidad. Le va bien y quiero que siga así. Eso sería todo.

Ernesto (43, de Guadalajara, técnico, casado, padre de una niña de 10 años) comentó de igual manera:

Estoy preocupado porque ella pueda tener un hijo, que no sea capaz de cuidarse y deje el hogar familiar. No me gustaría. Me encantaría que tuviera una vida formal, es decir, que vaya a la escuela y que esté estudiando. Porque para mí, mi preocupación es que llegue hasta una universidad y se gradúe. Esa es mi preocupación y siempre lucharé por ello.

En México, “cuidarse” tiene más de un significado. Para las mujeres en edad reproductiva, “cuidarse” también indica utilizar con éxito un método anticonceptivo de manera saludable y segura para evitar el embarazo. Jacobo, Ernesto y muchos hombres en este estudio utilizaron esta expresión al aludir al embarazo antes del matrimonio y sus consecuencias negativas, como los riesgos de ser sexualmente activa. Las consecuencias incluían no terminar el bachillerato o no ir a la universidad, empobrecer, quedar abandonada y encontrar el estigma social y el sexismo como madre soltera. De tal forma, algunos padres promueven la abstinencia sexual como la mejor estrategia que puede usar una hija para cuidarse y aumentar sus probabilidades de conseguir un título universitario. Dos padres de la Ciudad de México constituyen ejemplos de esta dinámica. Alejandro (37, propietario de un pequeño negocio, casado, padre de una niña de 6 años) elaboró:

Me gustaría que ella, antes de tener relaciones sexuales, se centrara en establecer un propósito en lo que se refiere a sus estudios. Quiero que ella estudie. En otras palabras, cuando llegue el momento en que ella esté segura de sí misma en este país o en México, en donde sea, entonces, podrá buscar un compañero. Y luego puede tener relaciones sexuales. Antes o después de casarse, en otras palabras, a mí no me afecta. Me afectaría, digamos, que va a la escuela, tiene relaciones sexuales y luego se embaraza. Eso me afectaría, ¿sí? Porque eso la limitaría por completo como persona, y en el nivel académico.

Y Alfredo (36, trabajador de la construcción, cohabita con su pareja, padre de una muchacha de 13 años) describió de igual forma:

Le digo a mi hija, “El día que vayas a tener relaciones sexuales, hazlo. No ahora, por supuesto, cuando crezcas. No hay problema, pero usa el cerebro, porque tienes un cerebro. Si no quieres casarte, no hay problema, pero piénsalo muy bien. Termina tu educación en la escuela. Planea cómo vas a sobrevivir y luego hazlo cuando sepas cómo sobrevivir y tener un empleo”.

Los padres como Jacobo, Ernesto, Alejandro y Alfredo quieren evitar lo que un padre lamentó no haber logrado. Emiliano (43, nacido y criado en la Ciudad de México, técnico, casado, padre de dos mujeres jóvenes adultas y una niña de 9 años), hablaba con tristeza sobre el embarazo fuera de matrimonio de una de sus hijas. Afirmó:

Se casó por eso mismo, se embarazó y luego se fue. Nosotros [mi esposa y yo] le dijimos que se quedara aquí con nosotros de modo que pudiera continuar estudiando. En algún momento hablé con ella acerca de la posibilidad de tener un aborto, porque le dije “Considéralo, ¿eh? Yo te daré mi apoyo en lo que quieras, cualquiera que sea la decisión que tomes”.

A medida que él continuaba, le pregunté cómo se sentía él porque ella hubiera tenido relaciones sexuales antes del matrimonio. Él respondió:

No era el hecho que ella tuviera relaciones sexuales. De hecho, yo siempre hablé con ella, porque solía llevar a mis hijas a la escuela, y cuando veíamos a una joven, una joven que estaba embarazada en el camino a la escuela, solía decirle: "Mis hijas, si ustedes, jóvenes, quieren hacerlo y tienen una necesidad tan grande, ¿cómo no usar un método anticonceptivo? Para qué complicarse la vida". Para mí eso fue lo peor que me haya pasado, que no hubiera podido cuidarse.

Enfatizó:

Yo solía decirle, "tienes que estudiar, tienes que educarte". Así que eso fue lo peor que me haya pasado. Le dije, "destruiste tu vida, podías haberte convertido en alguien en la vida, pero ya no". Me sentía triste.

Como se ilustra, conservar la virginidad de sus hijas no era de la mayor importancia para estos cinco padres del ámbito urbano. Un patrón similar era evidente en otros hombres nacidos y criados o expuestos a contextos urbanos. Estos hallazgos apoyan la investigación anterior con hombres provenientes de la Ciudad de México, que expresaron visiones más progresistas sobre la sexualidad femenina tras haber pasado por la educación superior y la vida universitaria. Estos hombres cuestionaban algunos de los valores tradicionales aprendidos dentro de la familia, los grupos de amigos y en los contextos de los barrios (Amuchástegui, 2001; Módena y Mendoza, 2001).

Los hombres provenientes de contextos urbanos reportaron que no les preocupaban los valores morales, religiosos y familiares asociados tradicionalmente con la virginidad, como una percepción social de la virginidad asociada a una "virtud" en las mujeres. Otras investigaciones sobre sexualidad en las poblaciones mexicanas han encontrado igualmente que no hay una asociación entre los valores religiosos y los valores y las prácticas sexuales reales de las mujeres católicas y de los hombres católicos (Amaro, 1988; Carrillo, 2002; González-López, 2000).

Más allá del himen. Los padres de contextos urbanos a veces comentaban la vida sexual de la hija más allá del tema de la virginidad. Creían en la autonomía sexual de la hija y en su derecho a buscar y experimentar activamente el deseo y el placer, antes y después del matrimonio. Diego y Alfonso, de la Ciudad de México, hablaron sobre ello.

Diego (36, profesor, separado, padre de una niña de 11 años de edad) exclamó:

¡Ajá! Yo le diría a mi hija que hablara mucho con su compañero sobre sexo, que le dijera a él lo que ella quiere, cómo le gustaría hacerlo, sobre sus fantasías y que debería tener mucha comunicación con él.

Alfonso (33, capataz en la construcción, casado, padre de dos hijas, de 7 y 13 años de edad) de igual forma comentó:

Cuando hable con ellas sobre eso, simplemente les diré que ese momento deben sentirlo como placentero, que deben sentirse cómodas consigo mismas y que nada debe obligarlas a hacerlo y que nadie tiene el derecho a condicionar las relaciones sexuales y que dependiendo de cómo se sientan, habrán de comportarse.

De tal forma, estos padres ilustran de qué manera y por qué los patriarcados regionales influyen en la manera en que ellos perciben la sexualidad femenina. Adoptan distintas normas sociales de moralidad sexual para sus hijas basados en las desigualdades de género que experimentaron antes de migrar. Los padres de contextos urbanos no estaban preocupados por la virginidad de sus hijas. Parece que las expresiones sexualmente permisivas de los patriarcados urbanos, las masculinidades y la igualdad de género en esos ámbitos, junto con la exposición a las complejidades de la sobrevivencia en una sociedad competitiva e industrializada, son responsables de esta dinámica. Los padres nacidos y criados en los patriarcados rurales están expuestos, en contraste, a normas sociales más restrictivas en lo que se refiere a las mujeres y la sexualidad.

Entre la tradición y la modernidad. Los padres provenientes del ámbito rural en Jalisco tendían más a esperar que sus hijas se abstuvieran de la actividad sexual premarital. Para estos hombres, la virginidad asegura la continuación de un ideal de la tradición familiar y del simbolismo social, lo que también contribuye a una relación sin conflictos con los miembros de la familia extensa. Estos padres se habían abstenido de la actividad sexual premarital con sus esposas. Dos padres nacidos y criados en pueblos pequeños constituyen ejemplos de estas dinámicas. Fidel (37, técnico, casado, padre de tres hijas) usó la expresión: “Yo soy el yerno favorito de los progenitores de mi esposa”, para explicar que su suegra y su suegro siempre lo habían respetado profundamente por la decisión que tomaron él y su esposa de abstenerse de las relaciones sexuales antes del matrimonio. Fidel espera que sus hijas practiquen la abstinencia sexual y se beneficien igualmente de esta prescripción. Exclamó: “no quiero saber quién, díganme, ¿quién no desearía que su hija posea su integridad en el momento de vestirse de blanco en el día de su boda? ¿Creen que no sería ése mi deseo?”. Sin embargo, explicó por qué podría ser que esto no sucediera:

Yo sé que es difícil porque mis hijas van a crecer y van a sentirse atraídas por los hombres. Y eso es algo que ninguno de nosotros, ni siquiera yo como padre ni sus hermanos pueden evitar que suceda.

Fidel no fue el único hombre que reportó que podría perder el control en cuanto a que su hija creciera, debido a su deseo heterosexual “natural”. Este patrón lo reportaron todos los padres en este estudio. La visión de es-

tos padres de la atracción y el amor sexuales de orientación heterosexual como algo “normal” y esperado en la vida personal de la hija, encuentra ecos en los estudios académicos multidisciplinarios que analizan la heterosexualidad como una norma socialmente construida impuesta en las mujeres (y los hombres) (Katz, 1995; Rich, 1980).

Felipe (44, chofer de camión, casado, padre de una hija adulta joven y de dos hijas adolescentes) reportó:

Nosotros [mi esposa y yo] les hemos enseñado [a nuestras hijas] que tienen que tener respeto y exigir respeto de parte de los otros, y que no deben tener relaciones sexuales, como hicimos justamente mi esposa y yo, que no deben tener relaciones sexuales hasta el día en que se casen. Y es eso lo que hemos aprendido nosotros y tratamos de transmitir lo mismo

Enfatizó que, más allá del contexto familiar, las instituciones sociales específicas también influyen en la sexualidad de la mujer joven: “sin embargo, estamos conscientes de que en esta época, las escuelas y la televisión ya lo muestran, así que ven todo eso con mayor frecuencia”.

Fidel y Felipe reportaron que ellos estaban sosteniendo una lucha emocional, pero que estaban dispuestos a aceptar la agencialidad sexual de sus hijas y su deseo. Ambos utilizaron la expresión “fracasar” para explicar que las mujeres jóvenes “fracasan moralmente” cuando experimentan relaciones sexuales o se embarazan antes del matrimonio. A pesar de la incomodidad emocional que podrían experimentar, los padres reportaron que apoyarían y seguirían amándolas si ese fuera el desafortunado destino de cualquiera de sus hijas. Ambos afirmaron que ellos explorarían la posibilidad de que sus hijas se casaran como una forma de lidiar con un embarazo fuera del matrimonio, pero nunca de manera coercitiva. Todos los informantes se mostraron críticos del matrimonio forzado, es decir, de la decisión de obligar a una hija a casarse como una manera de “reparar” el daño moral causado por un embarazo fuera del matrimonio. Muchos recordaron historias de matrimonios forzados dentro de sus familias inmediatas o extensas y expresaron su interés por ayudar a sus hijas a que se informen correctamente en lo que respecta a la salud reproductiva y en el uso de anticonceptivos antes de que sean sexualmente activas.

Mi trabajo anterior con 40 madres en el estudio más amplio mostró que las mujeres siguen un patrón similar, aunque matizado por su género; las madres también deciden sí defender la virginidad premarital para sus hijas con base en los patriarcados regionales a los que estuvieron expuestas cuando eran mujeres jóvenes (González-López, 2003). Para estas madres, la maternidad se convierte en una etapa del desarrollo que ellas usan para revisar y organizar sus creencias y prácticas en lo que respecta a las relaciones sexuales premaritales que aprendieron antes de migrar. Ser madre de una hija ofrece la oportunidad de resolver asuntos inconclusos —como el asunto de la protección de la desigualdad de género que ellas

experimentaron antes de migrar—que influyen en la educación sexual de las hijas. Las mujeres del ámbito rural cuyos esposos les reprochaban no haber sido vírgenes en el momento del matrimonio defienden los valores en pro de la virginidad antes del matrimonio para proteger a sus hijas de experiencias similares. Otras, en especial las madres de las áreas urbanas, defienden valores más igualitarios para una nueva generación de mujeres. La mayoría quiere que sus hijas continúen estudiando, desarrollen una carrera profesional y consigan un empleo bien remunerado. A medida que estas madres reemplazan las metas del matrimonio por las metas de la carrera profesional para sus hijas, también cambian sus ideas en torno al comportamiento sexual adecuado. La virginidad se deprecia como una forma de capital social, o capital femenino, un concepto que introduce en el estudio más amplio con estas madres (González-López, 2003). Hasta cierto grado, la virginidad es reemplazada por nuevas formas de capital que surgen en Estados Unidos: las oportunidades de educación y de empleo.

Muchos de estos padres (incluyendo a hombres de áreas urbanas) expresaron una preferencia por no saber si sus hijas se tornaban sexualmente activas antes del matrimonio debido a sus sentimientos explícitos de incomodidad y celos como hombres, lo que algunos identificaron como *el celo de hombre*. Esta experiencia subjetiva no es exclusiva de los hombres mexicanos. Algunos padres de Estados Unidos, Europa y Sudamérica experimentan sentimientos similares en lo que respecta a las vidas sexuales de sus hijas (Secunda, 1992; Sharpe, 1994; Olavarría, 2001).

Experiencias de inmigración

Los padres en este estudio reportaron que ellos experimentaron una transformación en sus visiones de la sexualidad femenina después de migrar y establecerse en Estados Unidos. Todos los padres percibían que los barrios de inmigrantes en Los Ángeles eran sexualmente peligrosos para sus hijas. Se preocupaban por las altas tasas de embarazos de adolescentes y por la maternidad en la soltería, la violencia en contra de las mujeres, por las enfermedades de transmisión sexual (entre ellas VIH/SIDA), y el involucramiento romántico de una hija con hombres que eran distribuidores de drogas y adictos a ellas, pandilleros, desempleados y desertores de la escuela secundaria, todos ellos percibidos como indeseables. Para estos padres, proteger a una hija frente a estos riesgos se convertía en una prioridad después de la migración; percibían las ciudades de Estados Unidos como peligrosas. Para ellos, entonces, la virginidad se torna secundaria.

Los padres del contexto urbano, en especial aquellos educados en áreas pobres y marginadas de la Ciudad de México y de Guadalajara, reportaron que tanto sus colonias y barrios urbanos en México como sus comunidades inmigrantes en Los Ángeles eran igualmente peligrosas para las mujeres jóvenes. Sin embargo, estaban más preocupados por la seguridad de sus hijas tras haber migrado. En contraste, los padres de áreas rurales reflexionaban con mayor frecuencia sobre la notable diferencia entre sus pueblos pequeños y sus barrios de inmigrantes. Principalmente

para quienes promovían la abstinencia premarital, la segregación socioeconómica se convertía en una importante fuerza social para configurar sus visiones sobre la sexualidad femenina después de la migración. Por ejemplo, Fidel expresó su reacción a mi pregunta en torno a la posibilidad de que alguna de sus tres hijas participara potencialmente en relaciones sexuales premaritales:

No es tanto que vayan a perder su virginidad. ¡Me lastimaría que la perdieran con cualquier cabrón! En otras palabras, no es que vayan a perder su virginidad, porque sé que la perderán algún día. Sino que me pondrá triste ver que la pierdan con cualquier cabrón. Imagínate, ¿cómo me voy a sentir si mi hija se la da a un maldito fumador de marihuana? ¿A un pinche bato que ves que todo el tiempo está de holgazán, vendiendo drogas en las calles? Me lastimaría porque, como padre, quiero lo mejor para mis hijas.

Exploré un poco más, para saber más sobre sus preocupaciones. Él respondió:

Tengo tanto miedo, sí, porque no sé, por todas las cosas que puedes encontrar allá afuera, cosas que pasan, que pasan en esto días. Todas esas muchachas que se embarazan o que son violadas y luego abandonadas. Para ponerlo de forma sencilla, el otro día yo platicaba con un pariente mío y me enteré de que una muchacha de mi familia, que tiene 14 o 13 años, ¡y ya está embarazada! ¿Puedes imaginarlo? Yo soy un padre y cuando escuché esas historias, ¡me dan escalofríos!

Fidel ilustra el temor que reportaron muchos informantes al hablar de sus visiones sobre la sexualidad femenina en Los Ángeles. El temor constituía la emoción central implicada en la construcción social de las visiones de los padres de la sexualidad de una hija. Independientemente de su lugar de origen, muchos padres reportaron sentirse más aprehensivos sobre la educación sexual de sus hijos—sus hijas en particular—después de haber migrado que antes de hacerlo. Expresaron su preocupación por el rapto y abuso sexual de niños, la actividad pandilleril y la violencia y la exposición a las drogas. Unos cuantos habían pensado en enviar a sus hijas a vivir con los familiares en México.

De tal forma que, para estos padres, conservar la virginidad ocupa un lugar secundario respecto al temor de que una hija se embarace fuera del matrimonio y sus consecuencias potencialmente negativas, como el no terminar la educación formal; el temor de una hija se convierta en madre soltera y sea abandonada, quede pobre o expuesta al estigma; el temor de que una hija se infecte con una enfermedad de transmisión sexual, incluyendo el VIH/SIDA; y el temor de que una hija se involucre con un compañero indeseable que pudiera ser un desertor de la secundaria, un pandillero, un drogadicto o un distribuidor de drogas.

Los hombres experimentaban estas emociones de tensión y aprehensión individualmente y las reproducían colectivamente. Descifrar de qué manera educar a sus hijas en lo que respecta al sexo requiere tiempo, energía y trabajo afectivo dentro de la cultura de temor sexual que permea los barrios segregados de inmigrantes en los que habitan estos hombres. Las visiones de estos padres sobre la sexualidad femenina también están influidas por el pánico sexual que surge de los contextos socioeconómicos posteriores a su migración y que rodean las experiencias de las citas y las relaciones amorosas de sus hijas.

Independientemente de sus lugares de origen, todos los padres hablaron del temor de que sus hijas se inmiscuyeran en relaciones en las que hubiera abusos o con compañeros objetables que vivieran en sus barrios de Los Angeles. Oriundo de un pueblo pequeño, Felipe describió las dificultades emocionales que experimentó al hablar de la relación romántica de una de sus hijas con un joven novio latino que fue enviado a prisión. Oriundo de la Ciudad de México, Sebastián (40, casado, padre de hijas de 8 y 15 años de edad) compartió su temor:

Mira, he hablado con mi hija mayor sobre eso y todo el tiempo le he estado diciendo, "¡Aguas!", le digo, "tienes un tesoro". Le digo, "y me gustaría que se lo dieras a la persona que tú ames. La primera vez debe ser una experiencia maravillosa que sientas satisfacción, algo que desees. Además de eso, ¿qué mejor que hacerlo con la persona que ames? Porque lo que sucede muchas veces es que llegan los hombres, te usan y luego se van".

Para los hombres como Sebastián, la primera experiencia sexual de una hija se convierte en una iniciación cargada de significado afectivo; la virginidad es un símbolo que se intercambia por una experiencia sexual emotivamente segura. Un hombre debe "merecer" ser el primer compañero sexual de una hija virgen. Para los padres como él, enseñar a una hija a percibir la virginidad como algo de especial valor puede ayudarle en más de una forma. Puede usarla como una expresión de amor y de intimidad afectiva; la virginidad también puede intercambiarse por formalidad y respeto en una relación. Ella también puede usarla para protegerse de un hombre potencialmente abusivo.

Las prácticas de paternidad de Sebastián están influidas por las desigualdades de género que él aprendió respecto a la sexualidad y las interacciones sociales antes de migrar. Por ejemplo, muchos hombres utilizaron la expresión "El hombre llega hasta donde la mujer quiere" para explicar de qué manera están enseñando a sus hijas a exigir respeto de parte de los hombres. Un dicho popular en la sociedad mexicana, tanto en las áreas rurales como urbanas, que los hombres utilizaron ya fuera para afirmar que las mujeres tenían suficiente poder para defender sus derechos, exigir respeto y cuestionar los avances sexuales de un hombre, ya fuera para argumentar que las mujeres eran responsables de embarazarse fuera del matrimonio y por provocar un comportamiento sexual inadecuado de parte de los hombres. Alfredo, por ejemplo, habló de su relación con su hija de 13 años de

edad: “yo la fortalezco, ella tiene un carácter muy fuerte porque yo la he hecho así”. Como una manera de proteger a su hija, explicó que le está enseñando—más que a su hijo— a ser capaz de exigir respeto. Aclaró, “en lo que respecta a la sexualidad, puede suceder que sea más duro con ella, al decirle, ‘tú eres una mujer y como mujer debes cuidarte porque algunos hombres pueden tratarte como prostituta’”. El paradójico estilo de paternidad de Alfredo (cuidar y proteger con “una mano dura”) parece constituir una respuesta a este temor y puede no coincidir con el tratamiento suave que algunos padres mexicanos pueden usar para educar a sus hijas en comparación con sus hijos (Bronstein, 1984). Resuena, empero, con las prácticas de crianza de los algunos padres mexicanos (Buriel, 1993) y de algunas familias México-americanas en Texas (Williams, 1990), que promueven dobles estándares y normas más estrictas para las mujeres en comparación con los varones.

La narrativa de Alfredo ilustra también una ética de respeto a la mujer, una norma social que promueve el respeto para la mujer en la sociedad mexicana (Módena y Mendoza, 2001). También transmite un mensaje social: una mujer necesita aprender (y practicar) un comportamiento sexual moralmente adecuado como una forma de protegerse del acoso sexual y de otras expresiones de violencia sexual. Para Alfredo y la gran mayoría de estos padres, una hija experimenta su vida personal y sexual mientras que está expuesta a un daño potencial en una sociedad que se percibe como sexualmente peligrosa para las mujeres jóvenes. Según lo ilustran los mismos hombres (de áreas urbanas, en muchos casos). sin embargo, una hija tiene derecho a explorar diversos caminos hacia el placer, la emancipación y la educación, todos los cuales, se espera, desemboquen en la justicia y el cambio social.

Discusión

Los hombres inmigrantes entran a Estados Unidos con ideologías y prácticas de género en lo que respecta a las mujeres y la sexualidad, en particular respecto a la virginidad. Los hombres reconstruyen estas normas a través de la paternidad al desempacar su “equipaje de sexualidad”, los patriarcados y masculinidades regionales promueven o cuestionan alternativamente las desigualdades de género en las localidades donde fueron educados. El concepto de patriarcados regionales no sólo pone en tela de juicio la idea de que el patriarcado es uniforme o monolítico, sino que también explica cómo y por qué las masculinidades definidas regionalmente y las fuerzas socioeconómicas locales pueden influir en las ideas de los hombres inmigrantes mexicanos en cuanto a la educación sexual de sus hijas. Tras de su traslado al norte, estas múltiples expresiones de masculinidad se entretajan con los desafíos paradójicos que enfrentan los inmigrantes dentro de contextos de segregación socioeconómica. Estados Unidos —que alguna vez constituyó una tierra prometida para estos hombres— se convierte en una amenaza sexual cuando

reflexionan sobre la educación sexual de sus hijas. Una cultura de temor sexual que permea las vidas cotidianas de los inmigrantes que se establecen en el centro de la ciudad y en barrios marginados comienza a influir en sus visiones de la virginidad y las relaciones sexuales premaritales de una hija. La virginidad toma una importancia secundaria para estos hombres de clase trabajadora, que en cambio promueven una ética de la protección y el cuidado que pueden salvaguardar a una hija frente al embarazo fuera del matrimonio, las enfermedades de transmisión sexual, la violencia sexual, las relaciones sexuales casuales y la promiscuidad y los peligros sexuales asociados con las drogas, el uso de alcohol y la violencia de las pandillas, entre otros riesgos. En el proceso, los padres esperan que sus hijas practiquen la moderación sexual y que retrasen las relaciones sexuales premaritales. Para ellos, es ésta una estrategia que sus hijas jóvenes pueden usar para esperar y terminar la universidad y, por ende, mejorar sus condiciones de vida y su futuro socioeconómico al sobrevivir en una sociedad cada vez más competitiva.

Los padres que crían tanto a mujeres como a hombres expresaban una mayor preocupación y pasaban más tiempo hablando de sus hijas cuando se introducía por primera vez en las entrevistas el tema de la educación sexual de los hijos. Los padres identificaban el abuso sexual de menores, la actividad de las pandillas, la violencia y el uso de drogas como riesgos que amenazaban la seguridad de un hijo joven, quien en ocasiones se identificaba como alguien "que tarde o temprano aprenderá sobre sexo y se cuidará, de cualquier modo". Ernesto (padre de una muchacha y un muchacho) afirmó esto de la mejor manera que podrían expresarlo muchos padres:

Tienes que poner mucho mayor énfasis en las mujeres, porque la mujer es más, tiene el trabajo más duro, el más difícil en lo que respecta a la sexualidad, tener un hijo y tolerar todo eso. Por eso yo digo, pobres mujeres.

¿En qué medida los patriarcados regionales y la inmigración son responsables, cada uno por su parte, de los hallazgos de este estudio? Una fluida interacción que se refuerza mutuamente parece ser la responsable de las percepciones de estos padres sobre la vida sexual de sus hijas. Además, la paternidad es un proceso subjetivo y personal de género (Chodorow, 1995). Los hombres experimentaron y cuestionaron varias de estas desigualdades de género que sus propios padres, hermanos, tíos y primos han reproducido dentro del contexto familiar. Algunos hombres expresaron su ira o dolor al describir incidentes de abuso sexual, violación y violencia doméstica sufridos por sus propias madres y hermanas; algunos criticaron la manera en que sus hermanas habían sido criadas por sus propios padres. De tal forma, la paternidad puede convertirse en un proceso emocional familiar (Nichols y Schwartz, 1991) por medio del cual los hombres pueden comenzar a resolver y romper los patrones

familiares que promueven la desigualdad de género a medida que educan a una nueva generación de mujeres México-americanas en torno a la sexualidad.

Los testimonios de los hombres a los que entrevisté cuestionan las imágenes estereotípicas de los padres mexicanos como machos, dominantes y autoritarios. Se basan en la literatura académica sobre los hombres y las masculinidades que gradualmente rompe con la reproducción de estas imágenes estáticas y estos arquetipos de la masculinidad de los hombres mexicanos tanto en México (Gutmann, 1996) como en Estados Unidos (Baca Zinn, 2001; Coltrane, 1996; Mirandé, 1991). Además, aun cuando algunos de estos padres afirmaron que carecían del conocimiento, la confianza en sí mismos o la comodidad para hablar con sus hijas sobre sexo, otros compartieron sus conversaciones reales con sus hijas sobre temas relacionados con el sexo. Este hallazgo cuestiona el concepto cada vez más popular de “silencio sexual”. Una noción que con frecuencia se identifica en los estudios de VIH/SIDA con las poblaciones latinas, argumenta que las familias latinas guardan silencio en lo que respecta a la sexualidad (Carrillo, 2002; Díaz, 1998).

Finalmente, la investigación en las ciencias sociales, del comportamiento y de la salud reproductiva, continúa interpretando las creencias y las prácticas de las familias latinas a través de conceptos teóricos culturalmente definidos como machismo, marianismo, hembrismo, familismo, personalismo y la dicotomía virgen/puta, entre otros, incluyendo la llamada “cultura latina”. Además de la necesidad de reconocer no una sino muchas “culturas latinas”, un énfasis exagerado en estas categorías de análisis puede promover imágenes inexactas de las latinas y los latinos que viven en Estados Unidos. Sin comprometer la importancia de las fuerzas culturales, necesitamos explorar marcos teóricos alternativos e integrales dirigidos al análisis de cómo y por qué las estructuras socioeconómicas influyen en los estilos de paternidad y en las experiencias de los padres, las relaciones de género y la educación sexual de una nueva generación de latinas y latinos.

Implicaciones e investigación futura

Las y los profesionales que trabajan con las familias latinas y con temas de sexualidad han recibido frecuentes recordatorios de la sensibilidad y la competencia culturales necesarias para trabajar de manera efectiva con estas familias. Muchas veces, empero, este acento se ubica en la fluidez en el manejo del idioma español hablado, así como en la familiaridad con la cultura—concebida por muchos como las creencias, costumbres y tradiciones latinas. De tal modo, esa sensibilidad y esa competencia tienen el potencial de mejorar y ampliarse si nos tornamos críticos sociales que además develen y exploren las fuerzas estructurales que influyen en las vidas sexuales de los miembros de estas comunidades. Como se señaló en este estudio, algunos de estos factores sociales que influyen en las experiencias de la sexualidad, la paternidad y la migración, incluyen la segre-

gación socioeconómica, el desempleo, la pobreza, la discriminación racial, el estatus legal, las leyes en contra de los inmigrantes, la falta de acceso a la educación, las limitaciones en el uso del idioma y otras fuerzas que surgen de la desigualdad y de la injusticia social.

Un análisis integral y crítico de los hombres latinos y de sus experiencias de paternidad requiere la exploración en el contexto de sus relaciones con sus compañeras. Los temas centrales incluyen las visiones y redefiniciones de los padres latinos y de sus compañeras sobre la educación sexual de sus hijas e hijos dentro de los contextos de la marginalidad social, y las percepciones y renegociaciones de estas parejas de la salud sexual como parte de la experiencia de la inmigración. La investigación sobre las vidas sexuales de los jóvenes varones latinos en lo que respecta a la iniciación sexual y las primeras experiencias eróticas también ha quedado postergada. La investigación futura no puede ofrecer reflexiones integrales y exactas sobre las comunidades latinas si excluye las experiencias sexuales de los hombres de cualquier edad. Finalmente, el arreglo familiar más marginado de todos en los que participan los latinos requiere de análisis igualmente sensatos: las madres y los padres del mismo sexo de origen latino y la educación sexual de sus hijos.

Limitaciones y fortalezas

Los resultados de este estudio cualitativo no se pueden generalizar a las experiencias de otros padres mexicanos inmigrantes que se autoidentifican como heterosexuales. Además, no ofrezco un análisis lineal concreto de las visiones de los hombres antes y después de la migración. Conceptualizo la sexualidad como un proceso maleable en flujo constante. Analizo cómo y por qué las complejidades sociales y económicas previas y posteriores a la migración se entrelazan e influyen en las visiones de estos hombres acerca de la sexualidad de sus hijas en Los Ángeles. Este proyecto aporta un análisis de cómo y por qué la paternidad, la masculinidad y la sexualidad son procesos con diversos matices que son formulados y transformados por, a través de y dentro de la práctica social. Ofrece una perspectiva alternativa para estudiar las sexualidades de las jóvenes mujeres México-americanas como procesos fluidos y dinámicos que enlazan el género y la migración y las fuerzas socioeconómicas de la discriminación y la desigualdad. Las narrativas de estos hombres sobre la paternidad pueden ayudarnos a “desmitificar” a los padres mexicanos y sus familias (Vega, 1990). Nos invitan a ubicar a estas últimas en el centro de nuestra investigación con las poblaciones latinas y dejar de lado las sobreinterpretaciones y los estereotipos de las familias en el grupo minoritario de más rápido crecimiento en Estados Unidos.

Notas

La autora expresa su agradecimiento a Robert W. Connell, María Patricia Fernández-Kelly y Barrie Thorne por su guía intelectual en las primeras etapas del proyecto más amplio con estos hombres, y a Patricia A. Emerson, Matthew C. Gutmann, Pierrette Hondagneu-Sotelo, y Kelly Raley por sus recomendaciones y comentarios en la preparación de este artículo. Carol Ann Chavez colaboró amablemente en diversas tareas para terminar este manuscrito. La autora reconoce y agradece una beca para profesores de la Fundación Ford de la Iniciativa para el entrenamiento profesional sobre sexualidad, desigualdad y salud en la Universidad Estatal de San Francisco (Gilbert Herdt fungió como director del proyecto).

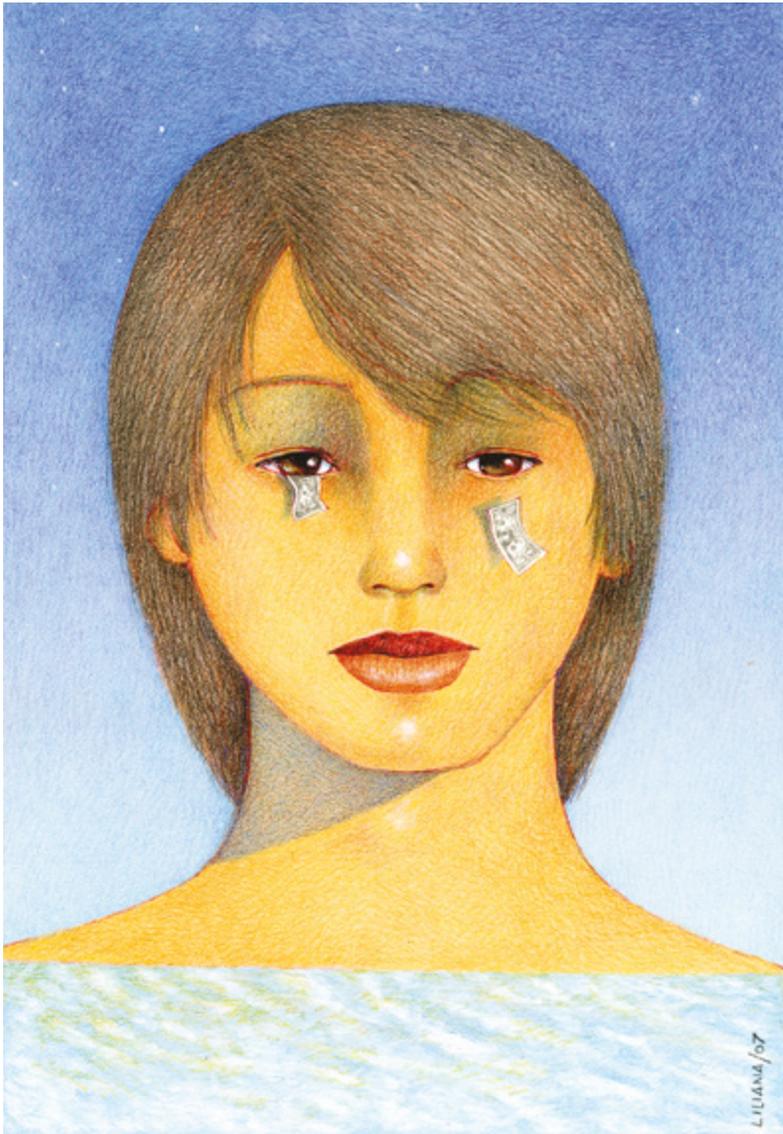
Referencias

- Amaro, H. (1988). "Women in the Mexican-American community: Religion, culture, and reproductive attitudes and experiences". *Journal of Community Psychology*, 16, 6-20.
- Amuchástegui, A. (2001). *Virginidad e Iniciación Sexual en México*. Ciudad de México: EDAMEX y CONAPO.
- Baca Zinn, M. (2001). "Chicano men and masculinity". En Michael S. Kimmel & Michael A. Messner (Eds.), *Men's lives* (5a ed., pp. 24-32). Boston: Allyn & Bacon.
- Bachu, A., y O'Connell, M. (2001). *Fertility of American women: June 2000 (Current Population Reports)*. Washington, DC: U.S. Census Bureau.
- Baird, T. L. (1993). Mexican adolescent sexuality: Attitudes, knowledge, and sources of information. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 15, 402-417.
- Barkley, B. H., y Salazar-Mosher, E. (1995). "Sexuality and Hispanic culture: Counseling with children and their Parents". *Journal of Sex Education and Therapy*, 21, 255-267.
- Besserer, F. (1999). *Moisés Cruz: Historia de un transmigrante*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Bozzoli, B. (1983). "Marxism, feminism and South African studies". *Journal of Southern African Studies*, 9, 139-171.
- Bronstein, P. (1984). Differences in mothers' and fathers' behaviors toward children: A cross-cultural comparison. *Developmental Psychology*, 20, 995-1003.
- Buriel, R. (1993). "Childrearing orientations in Mexican American families: The influence of generation and sociocultural factors". *Journal of Marriage and the Family*, 55, 987-1000.
- Canak, W., & Swanson, L. (1998). *Modern México*. Boston: McGraw-Hill.
- Cantú, L. (1999). *Border crossings: Mexican men and the sexuality of migration* (tesis doctoral, University of California-Irvine). Dissertation Abstracts International, 60-08A, 163.
- Carrillo, H. (2002). *The night is young: Sexuality in México in the time of AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Center for Disease Control and Prevention. (1998). National Center for Health Statistics. Tabla 56: Acquired Immunodeficiency Syndrome (AIDS) cases, according to geographic division and state: United States, selected years 1985-98. Consultado el 23 de octubre de 2001, en <http://www.cdc.gov/nchs/fastats/aids-hiv.htm>.
- Center for Disease Control and Prevention. (2000). *Tracking the Hidden Epidemics: Trends in STDs in the United States*, 2000. Atlanta, GA: Author.
- Charmaz, K. (1983). The grounded theory method: An explication and interpretation. En R. M. Emerson (Ed.), *Contemporary field research* (pp. 109-126). Prospect Heights, IL: Waveland Press.

- Chodorow, N. (1995). "Gender as a personal and cultural construction". *Signs*, 20, 516-544.
- Coltrane, S. (1996). *Family man: Fatherhood, housework, and gender equity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power: Society, the person, and sexual politics*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Cromwell, R. E., & Ruiz, R. A. (1979). "The myth of macho dominance in decision making within Mexican and Chicano families". *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 1, 355-373.
- Díaz, R. M. (1998). *Latino gay men and HIV: Culture, sexuality, and risk behavior*. Nueva York: Routledge.
- Erickson, P. I. (1994). *Lessons from a repeat pregnancy prevention program for Hispanic teenage mothers in East Los Angeles*. *Family Planning Perspectives*, 26, 174-178.
- Falicov, C. J. (1982). Mexican families. En M. McGoldrick, J. K. Pearce, & J. Giordano (Eds.), *Ethnicity & Family Therapy* (pp. 134-163). Nueva York: Guilford.
- Figueroa Perea, J. G. (1997). "Algunas reflexiones sobre el enfoque de género y la representación de la sexualidad". *Estudios Demográficos y Urbanos*, 12, 201-244.
- Figueroa Perea, J. G. (1999). "Fecundidad, anticoncepción y derechos reproductivos". En B. García (Ed.), *Mujer, Género y Población en México* (pp. 61-101). Ciudad de México: El Colegio de México y Sociedad Mexicana de Demografía.
- Glassner, B. (1999). *The culture of fear: Why Americans are afraid of the wrong things*. Nueva York: Basic Books.
- González-López, G. (2000). Beyond the bed sheets, beyond the borders: Mexican immigrant women and their sex lives (tesis doctoral, University of Southern California). *Dissertation Abstracts International*, A 62/06, 2241.
- González-López, G. (2003). "De madres a hijas: Gendered lessons on virginity across generations of Mexican immigrant women". En Pierrrette Hondagneu-Sotelo (Ed.), *Gender and U.S. Migration: Contemporary Trends* (pp. 217-240). Berkeley: University of California Press.
- Gutmann, M. C. (1996). *The meanings of macho: Being a man in Ciudad de México*. Berkeley: University of California Press.
- Guzmán, B. (2001). *The Hispanic Population*. Washington, DC: U.S. Census Bureau.
- Hirsch, J. S. (2003). *A Courtship After marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, P. (1994). *Gendered Transitions: Mexican Experiences of immigration*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, P., y Avila, E. (1997). "I'm here, but I'm there": The meanings of Latina transnational motherhood. *Gender & Society*, 11, 548-571.

- Hovell, M., Sipan, C., Blumberg, E., Atkins, C., Hofstetter, C. R., y Kreitner, S. (1994). Family influences on Latino and Anglo adolescents' sexual behavior. *Journal of Marriage and the Family*, 56, 973-986.
- Katz, J. N. (1995). *The invention of heterosexuality*. Nueva York: Dutton.
- Lewis, O. (1961). *The children of Sánchez*. Nueva York: Random House.
- Liebowitz, S. W., Calderón Castellano, D., y Cuellar, I. (1999). "Factors that predict sexual behaviors among young Mexican American adolescents: An exploratory study". *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 21, 470-479.
- Madsen, W. (1964). *Mexican-Americans of South Texas*. Nueva York: Holt, Rinehart y Winston.
- Mirandé, A. (1991). "Ethnicity and fatherhood". En F. W. Bozett y S. M. H. Hanson (Eds.), *Fatherhood and families in cultural context* (pp. 53-82). Nueva York: Springer.
- Módena, M. E., y Mendoza, Z. (2001). *Géneros y generaciones: Etnografía de las relaciones entre hombres y mujeres de la ciudad de México*. Ciudad de México: EDAMEX y Population Council.
- Nichols, M. P., y Schwartz, R. C. (1991). *Family therapy: Concepts and methods* (2ª.ed.) Boston: Allyn & Bacon.
- Olvarría, J. A. (2001). *¿Hombres a la deriva? Poder, trabajo y sexo*. Santiago, Chile: FLACSO-Chile.
- Organista, K. C., Organista, P. B., Garcia de Alba, J. E., Castillo Moran, M. A., y Ureta Carrillo, L. E. (1997). "Survey of condom-related beliefs, behaviors, and perceived social norms in Mexican migrant laborers". *Journal of Community Health*, 22, 185-198.
- Peñalosa, F. (1968). "Mexican family roles". *Journal of Marriage and the Family*, 30, 680-689.
- Rich, A. (1980). "Compulsory heterosexuality and lesbian existence". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5, 631-660.
- Rubin, J. W. (1996). "Decentering the regime: Culture and regional politics in México". *Latin American Research Review*, 31, 85-126.
- Salgado de Snyder, V. N., Díaz-Pérez, M. J., y Maldonado, M. (1996). "AIDS: Risk behaviors among rural Mexican women married to migrant workers in the United States". *AIDS Education and Prevention*, 8, 134-142.
- Secunda, V. (1992). *Women and their fathers: The sexual and romantic impact of the first man in your life*. Nueva York: Delta.
- Sharpe, S. (1994). *Fathers and daughters*. Londres: Routledge.
- Stern, S. J. (1995). *The secret history of gender: Women, men, and power in late colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Upchurch, D. M., Aneshensel, C. S., Mudgal, J., y Sucoff McNeely, C. (2001). "Sociocultural contexts of time to first sex among Hispanic adolescents". *Journal of Marriage and Family*, 63, 1158-1169.
- Vega, W. A. (1990). "Hispanic families in the 1980s: A decade of research". *Journal of Marriage and the Family*, 52, 1015-1024.

- Villarruel, A. M. (1998). "Cultural influences on the sexual attitudes, beliefs, and norms of young Latina adolescents". *Journal of the Society of Pediatric Nurses*, 3, 69-79.
- Williams, N. (1990) *The Mexican American family: Tradition and change*. Dix Hills, NY: General Hall.



Violencia Sexual y Migración

“Nunca he dejado de tener terror”: violencia sexual en las vidas de las mujeres mexicanas inmigrantes*

* Tomado de: Denise A. Segura y Patricia Zavella (eds.), *Women and Migration in the U.S.-Mexico Borderlands. A Reader*, Durham y Londres: Duke University Press, 2007, pp. 224-46.

Este ensayo examina los testimonios de ocho mujeres mexicanas inmigrantes que han experimentado violencia sexual en sus vidas¹. La violencia sexual conlleva el uso de la fuerza, la agresión o la intimidación, ejecutadas sexualmente en contra de la voluntad de una mujer. El incesto, la violación por algún conocido o por alguien con quien una mujer sale, la agresión sexual perpetrada por un individuo desconocido, la violación marital o la coerción sexual dentro de la relación matrimonial², son algunas de las formas de violencia sexual, pero no las únicas. Aquí argumento que los testimonios de violencia sexual vivida por las mujeres mexicanas inmigrantes reflejan las múltiples correspondencias que existen entre las relaciones de género, las experiencias de la migración y la injusticia en contra de las mujeres.

La investigación interdisciplinaria y el activismo intelectual han documentado las voces de las mujeres inmigrantes para quienes la violencia en México ha sido una razón importante para migrar a los Estados Unidos (Guzmán y Zeledón 1994). Sin embargo, paradójicamente, las mujeres que utilizan la migración como puerta de salida para escapar de la opresión, también pueden encontrar violencia en los Estados Unidos. Para ellas, regresar a su país se convierte en una manera de enfrentar este abuso (Argüelles y Rivero 1993). En medio de estos laberintos transnacionales, algunas mujeres mexicanas inmigrantes han sido forzadas a la esclavitud sexual para pagar las cuotas que les cobran sus “coyotes”, por pasarlas de contrabando (Skerry y Rockwell 1998)³. De este modo, la violencia inter-

1 Llevo a cabo mi investigación con base en entrevistas a profundidad, realizadas con mujeres mexicanas inmigrantes, que se identifican como heterosexuales y viven en la ciudad de Los Ángeles. Hice la recolección de datos durante el año académico 1997-1998.

2 Dado que la violación no es un acto sexual *per se*, sino un acto de violencia que se ejecuta sexualmente, el término ha sido redefinido y se ha conceptualizado de otra manera desde hace algún tiempo (Ramos, Lira, Koss y Russo 1999), así, se ha identificado a mujeres y a hombres como víctimas potenciales. Sin embargo, al examinar la violencia sexual, las académicas y activistas feministas se han basado consistentemente en las estadísticas para apuntar que si se compara a las mujeres con los hombres, éstas se ven desproporcionadamente más afectadas, (véase Brownmiller 1975; Rich 1977; Griffin 1979; Paglia 1992; Lagarde 1997; Lamas 1998).

3 Además, en los campos de las ciencias de la conducta y la salud mental, se han realizado numerosos análisis acerca de la violencia sexual y las mujeres mexicanas inmigrantes. Asimismo, los académicos y activistas, tanto en derechos humanos como en elaboración de políticas, han hecho grandes esfuerzos por abordar la complejidad de los asuntos legales y políticos, en relación con la violencia en las comunidades de inmigrantes latinos.

Para consultar estudios acerca de cómo el estatus migratorio puede incrementar la vulnerabilidad de las mujeres ante el abuso doméstico y sexual dentro de la relación

viene en los viajes migratorios de algunas mexicanas, a la vez que se reitera la relevancia del género en el conocimiento que se tiene sobre la migración. Los relatos de las mexicanas inmigrantes reflejan la forma y la razón por la cual las mujeres son especialmente vulnerables, debido a la pobreza y a las ideas patriarcales limitadas sobre el honor, de acuerdo con las cuales las mujeres no tienen derecho alguno a oponerse a las intrusiones que se hagan en su cuerpo. Los ocho estudios de caso exponen cómo y por qué la victimización sexual refuerza las inequidades sexuales y de género que moldean las experiencias de las mujeres antes y después de la migración. También esclarecen el contexto en el que las mujeres podrían vivir experiencias con testatarias, de resistencia y de empoderamiento personal.

Las inmigrantes mexicanas y la violencia sexual

Estudios recientes acerca de la migración han expuesto que las relaciones de género son cruciales para entender las experiencias de migración y asentamiento de mujeres y hombres (Hondagneu-Sotelo 1994; Woo Morales 1997). En general, las investigaciones acerca de las vidas sexuales de las mexicanas inmigrantes tienden a centrarse en las experiencias de los hombres o en la propagación del VIH/SIDA en las comunidades transnacionales de ambos países⁴. Sin embargo, el análisis de los relatos de violencia sexual narrados por las mujeres mexicanas inmigrantes, revela cómo el género y la migración empiezan a dar a conocer las dinámicas sociales que dan forma a su vulnerabilidad ante los ataques sexuales en los dos países. Algunas de éstas incluyen la vulnerabilidad económica, el silenciamiento cultural y sexual, el patriarcado, la violencia con cierto matiz cultural sancionada por el estado (el rapto o el robo, que literalmente significan secuestrar o robar a una mujer), y la violación sexual. Mientras las mujeres heterosexuales tratan de manejar la tremenda experiencia emocional causada por el trauma sexual, despliegan mecanismos ya sea para adaptarse (ocultando el abuso a sus padres o maridos, soportando matrimonios coercitivos) o resistir (migrando hacia los Estados Unidos, promoviendo la equidad de género al educar a sus hijas e hijos en este país) estas dinámicas sociales.

marital, véase Anderson 1993. Para la perspectiva social y política acerca de la violencia doméstica en las comunidades de inmigrantes, véase Perilla 1999.

4 Para las investigaciones centradas en la vida sexual de los hombres inmigrantes, véase, por ejemplo, Carrier 1995; Bronfman y López Moreno 1996; Cantú 1999. Para investigaciones centradas en la propagación del VIH/SIDA en las comunidades transnacionales, véase, por ejemplo, Magis-Rodríguez *et al.* 1995; Mishra, Conner y Magaña 1996; Salgado de Znyder *et al.* 1996; Salgado de Znyder *et al.* 1996, 2000; Mena 2000b.

Métodos

Seleccionados de una investigación más amplia con cuarenta mujeres, los ocho estudios de caso que se presentan a continuación, involucran a mujeres que experimentaron violencia sexual. De estas ocho, cinco sufrieron violencia solamente en México, una sólo la vivió en Estados Unidos y dos en ambos países. La mayoría de los infractores eran conocidos de las mujeres, quienes experimentaron una o varias formas de violencia.

Las participantes incluidas en el estudio fueron mujeres heterosexuales que vivían en la zona de Los Ángeles y venían de diversos contextos educativos, socioeconómicos y de estatus marital. Las seleccioné en cuatro organismos comunitarios localizados en las zonas donde vivían y en tres escuelas primarias, situadas en los barrios de inmigrantes latinos en el sector central de la ciudad. Todas las participantes del estudio se identificaron como heterosexuales durante la entrevista. Al ser el español mi lengua materna, conduje las entrevistas en este idioma. Utilizo seudónimos para asegurar la confidencialidad de las mujeres que participaron en el estudio.

La elevada proporción de exposición a la violencia en la muestra total de cuarenta informantes ($N= 12$) era semejante a las experiencias de otras mujeres en los Estados Unidos. En el punto más elevado de exposición al riesgo, una de cada tres mujeres que viven en las zonas urbanas tiene la probabilidad de ser víctima de un ataque sexual⁵. Sin embargo, lo particularmente asombroso de las experiencias de las mexicanas fue la elevada proporción de mujeres que fueron violadas por miembros cercanos de su familia, parientes o amigos, y las diversas formas en que se perpetró la violencia.

5 Las mujeres norteamericanas que viven en las zonas urbanas tienen un riesgo más elevado de ser violadas que las mujeres que viven en las zonas rurales. Vivir en la ciudad expone a las mujeres a ser violadas con una probabilidad tan elevada como de una de cada tres, y una posibilidad de una en cinco u ocho de ser atacadas sexualmente durante su vida (Gordon y Riger 1989, pp. 36 y 37). Algunos legisladores de California que abogan por los derechos de las mujeres, informan de manera similar que: "Actualmente una mujer joven enfrenta una posibilidad de una en tres, de ser violada durante su vida" (Comunicación con Scott Wildman, miembro de la Asamblea legislativa, distrito 43 del estado de California, septiembre 23, 1997). Las estadísticas oficiales son menos alarmantes pues se basan en las denuncias policíacas y no incluyen muchos casos que, de manera abrumadora no son denunciados. "El FBI calcula que sólo 37% de todas las violaciones son denunciadas a la policía" (Florida Council Against Sexual Violence 2002). "El verdadero porcentaje de violación en Estados Unidos es al menos el doble del porcentaje oficial y puede ser hasta veinte veces más elevado" (Gordon y Riger 1989, 32-33). Entre 1980 y 1999, los casos de violación correspondieron a una tasa de 33 por cada 100 000 personas en los Estados Unidos. (U.S. Bureau of the Census 2001b). Una gran mayoría de estos casos fueron mujeres.

Tabla. Participantes del estudio: sobrevivientes de la violencia sexual

	Edad en el momento de la entrevista	Años que lleva viviendo en Estados Unidos	Relación de los atacantes con las participantes del estudio (lugar del asalto *)
Participantes de Jalisco			
1. Candelaria	36	11	vecino (MX), hermano (MX)
2. Nora	33	9	novio (LA)
3. Tomasita	30	9	tío (MX)
4. Victoria	34	14	desconocido (MX) esposo (LA)
Participantes de la Ciudad de México			
5. Belén	43	9	padre, primos, novio (todos en MX)
6. Fernanda	31	8	tío (MX), desconocido (LA)
7. Irasema	39	9	novio y esposo (MX)
8. Trinidad	40	10	profesor de la universidad (MX)

a MX: México, LA: Los Ángeles

Ninguno de los lugares en los que se hizo la investigación (*i.e.*, organismos y escuelas) contaba con programas de prevención o tratamiento de la violencia. Entré en contacto con las participantes del estudio por primera vez cuando visitaban las instituciones de servicio social a la comunidad, para solicitar atención médica, o cuando pasaban a la escuela de sus hijas e hijos a recoger calificaciones o a ver algún otro asunto relacionado con la escuela. La técnica de bola de nieve me dio la oportunidad de identificar futuras informantes, pero siempre dentro del mismo contexto. No le pregunté a ninguna de las cuarenta mujeres si alguna vez habían abusado de ellas o las habían forzado a tener relaciones sexuales. Las mujeres ofrecieron sus testimonios de manera voluntaria durante nuestras entrevistas⁶. De las doce mujeres que relataron situaciones de violencia sexual,

6 En los momentos en que las participantes del estudio revelaban su dolor, les proponía apagar la grabadora y terminar la entrevista. Esta intervención resultó necesaria cuando las emociones de las mujeres se tornaban intensas y sus lágrimas no les permitían seguir hablando. En momentos como éstos, utilizaba mi entrenamiento como terapeuta para hacer una breve intervención clínica, que generalmente consistía en pronunciar dos o tres frases que expresaran mi interés y preocupación por ellas. En tanto que estos intercambios, según informaron ellas, hacían a las informantes sentirse seguras y cómodas, mi auto identificación como terapeuta puede haber representado un sesgo durante la fase de recolección de información. Aunque mi identidad profesional y entrenamiento clínico facilitaban la obtención de una amplia gama de información, estas intervenciones podían llevar a las mujeres a percibir la entrevista como una posible oportunidad para recuperarse y/o para pensar en tener sesiones de terapia conmigo más adelante. Pero pude completar las entrevistas exitosamente, en todos los casos cuando les explicaba que éstas se realizaban con fines de investigación, y también les mencionaba que de ser necesario, después de que

ocho compartían patrones de agresión similares o paralelos. Con la intención de ofrecer análisis consistentes sólo estos ocho casos son discutidos a fondo en este ensayo⁷.

El conjunto de participantes en el estudio eran mujeres que migraron a los Estados Unidos a la edad de 20 años o más. En el momento de la entrevista, estaban entre los 25 y los 45 años, y la edad promedio era de 35. La mitad de las mujeres de la muestra habían nacido y crecido en el estado de Jalisco, la otra, en la ciudad de México. A excepción de dos informantes de Jalisco, quienes habían vivido en Estados Unidos durante 20 y 25 años, respectivamente, todas las participantes habían vivido en este país de manera permanente entre 5 y 15 años. Las mujeres de Jalisco habían vivido durante más tiempo como residentes permanentes de los Estados Unidos (promedio = 11.68 años), que el grupo de la Ciudad de México (promedio = 8.85 años). Durante la migración era más factible que las mujeres estuvieran ya sea casadas (16) o solteras (15), que divorciadas (5) o cohabitando con alguien (4). Las mujeres tenían un promedio de tres hijas o hijos, la mayoría de los cuales vivían y eran criados en Estados Unidos. Cuatro de las mujeres tenían hijos o hijas, eran en general jóvenes adultos o adolescentes, que vivían en México y bajo el cuidado de los padres de las participantes.

El grado de educación formal más bajo en ambos grupos era la educación primaria, que equivale a haber terminado el sexto año en Estados Unidos. El grado más alto era el de licenciatura, equivalente a un grado de licenciada en Estados Unidos. Sin embargo, las mujeres de Jalisco tenían un nivel más bajo de educación formal (promedio = 7.1 años) que sus contrapartes de la ciudad de México (promedio = 10.15). Por consiguiente, las mujeres de Jalisco tenían menos posibilidades de contar con un trabajo remunerado (9 de 20) y era más factible que fueran amas de casa de tiempo completo (11 de 20), en comparación con las informantes de la ciudad de México. La mayoría de las mujeres de la ciudad de México aseveraron tener trabajos remunerados (15 de 20), sólo unas cuantas informaron ser amas de casa de tiempo completo (5 de 20). En conjunto, las participantes identificaron una amplia variedad de ocupaciones: trabajo doméstico y cuidado de infantes, trabajo como obreras en fábricas donde recibían salarios equitativos y en otras donde eran explotadas (*sweatshops*), labores de oficina, secretariales o de servicios de impuestos, ventas y relaciones públicas, administración de departamentos y en servicios médicos y educación a la comunidad.

terminaran las entrevistas oficiales yo estaba genuinamente interesada en escucharlas hablar de su dolor. Al final de cada entrevista le facilité a las informantes una lista de profesionistas dedicados al tratamiento de la violencia sexual hacia las mujeres.

7 En otra parte examino los testimonios, igualmente importantes, de las otras cuatro mujeres que experimentaron violencia sexual en su vida (véase González-López 2000, 2005).

Jalisco y la Ciudad de México representan las dos principales regiones de origen de las mujeres mexicanas inmigrantes, que entran a los Estados Unidos por Tijuana (Woo Morales 1995). Las diferencias socioeconómicas entre las dos regiones presentan escenarios sociales contrastantes que influyen en la sexualidad femenina de diversas maneras. La Ciudad de México es la capital y la ciudad más grande de la nación. Jalisco abarca la ciudad de Guadalajara (la segunda ciudad más grande de México y capital del estado), pero también incluye zonas rurales pre y semi industrializadas, que son pueblos. Jalisco es el sitio donde nació el tequila, la música de mariachi y la cultura de los charros; todas, imágenes dominantes del folklore, fundamentales en la creación de las identidades masculinistas nacionales.

Aunque este estudio no intenta generalizar las experiencias de otras mexicanas heterosexuales sobrevivientes de violencia sexual, los siguientes relatos de violaciones ilustran cómo y por qué el género y la migración se vuelven procesos mutuamente interconectados a medida que las mujeres hacen frente a las prescripciones sociales y culturales, que promueven la injusticia y la violencia sexual en contra de las mexicanas. Sus testimonios revelan cómo y por qué las experiencias de violencia sexual hacia las mujeres reflejan tanto como moldean las formas en las cuales el género y la migración son vividos por las mujeres en ambos lados de la frontera.

Las construcciones generizadas de la violencia sexual de las mexicanas

Tanto el género como la violencia se entretujan con las experiencias de las mujeres, antes y después de la migración. A partir de los testimonios de éstas se evidencian, dentro de sus contextos familiares, dos conjuntos de dinámicas generizadas que rodean sus relatos de violencia sexual: el honor de la familia anclado en las nociones de la pureza femenina y la maternidad, y el temor a las repercusiones asociadas a la lucha en contra de la violencia masculina. Las mujeres, al evaluar críticamente las condiciones históricas que han llevado a la mujer a ser vulnerable ante la violencia sexual, incorporaron sus críticas a distintas alternativas para abordar la educación sexual de sus propias hijas.

El honor de la familia, la pureza femenina y la maternidad

En México, el cuerpo sexual de una mujer joven y soltera es controlado por la familia. Una expresión de moralidad patriarcal, una sofisticada ética de “respeto a la familia” vincula la sexualidad femenina con el honor y el respeto familiar. Algunas familias intentan reparar el daño moral infringido al honor familiar, derivado de un embarazo antes del matrimonio, obligando a sus hijas a casarse. Es por ello que las violaciones a mujeres vírgenes pueden desplegar consecuencias dolorosamente

complejas, sobre todo si el resultado de la violencia es el embarazo. En casos extremos, las hijas deben casarse con sus violadores. Esta prescripción generizada tiene su origen en la sociedad colonial mexicana que vinculaba la sexualidad femenina con una virtud femenina (*i.e.* la virginidad), el estatus socioeconómico y el honor familiar (Espín 1986; Twinam 1989; Tostado Gutiérrez 1991; Ramos Lira, Koss y Russo 1999)⁸.

Además, una mujer que ha sido expuesta a la violencia sexual por parte de un varón mayor, dentro del contexto familiar (padre, hermano, tío, primo) debe mantener este hecho como un secreto personal. Las mujeres deben evitar la vergüenza y el conflicto familiar, escondiendo su dolor en el silencio. A pesar de que el “silenciamiento sexual” puede no ser exclusivo de las familias mexicanas (Alonso y Koreck 1993; Díaz Olavarrieta y Sotelo 1996), funciona como una forma de protección ante el miedo al rechazo familiar y la vergüenza, en las vidas de las mujeres mexicanas que se han visto expuestas a la agresión sexual (Ramos Lira, Koss y Russo 1999; Low y Organista 2000).

Las mujeres que participaron en mi estudio y eran madres que criaban a sus hijas en los Estados Unidos, a la vez que trataban de resolver sus propias experiencias de abuso sexual, exploraban las formas por medio de las cuales podían proteger a sus hijas de un destino similar. Muchas de ellas procuraban lograrlo utilizando los materiales educativos que recibían en las pláticas o talleres dirigidos a madres que tomaban en las clínicas o escuelas comunitarias, y cuyo propósito era incrementar sus habilidades para educar a sus hijas e hijos. Todas estas mujeres se oponían apasionadamente a considerar el matrimonio coercitivo como solución si sus hijas quedaban embarazadas sin estar casadas. Condenaban los secretos familiares y la tolerancia en torno a asuntos de violación intrafamiliar. Todas reflexionaban acerca del daño perpetrado a sus vidas personales debido a este tipo de prácticas de adaptación social.

8 Oliva M. Espín, Ann Twinam y Marcela Tostado Gutiérrez examinan los vínculos que se dan entre la sexualidad de las mujeres latinas, el respeto a la familia y el estatus socioeconómico. Espín observa, “El honor de las familias latinas está fuertemente ligado a la pureza sexual de las mujeres” (1986, 277). Twinam (1989) presenta un análisis de las raíces históricas y elitistas del vínculo entre la virginidad de una mujer, el honor y el respeto a la familia, el estatus socioeconómico y la denuncia en la América Latina colonial. Como expone Twinam, “Las mujeres ilegítimas no sólo encontraban restringida la existencia de potenciales parejas para casarse, sino que su ilegitimidad podía afectar adversamente las alternativas ocupacionales de sus hijos y el potencial matrimonial de sus hijas. Así, la ausencia de honor podría limitar la movilidad social de hombres y mujeres, al igual que el futuro de las generaciones por venir”. (124). Tostado Gutiérrez ilustra las experiencias de las mujeres mexicanas en la sociedad colonial en relación con la virginidad y su valor de intercambio social, “La ley reconocía para las mujeres, la importancia de preservar su virtud sexual, condición de la cual dependían sus posibilidades de casarse, mantener el honor de la familia y el estatus social” (1991, 200).

Miedo a las repercusiones

El segundo conjunto de dinámicas está relacionado con el miedo socialmente aprendido por las mujeres, en cuanto a que las relaciones sexuales premaritales derivan en exacerbadas inequidades de género durante el matrimonio. Varias de mis informantes utilizaron, los términos “macho”, “machismo”, y “machista” con el objeto de describir las creencias y prácticas sexistas en sus historias, sentimiento ejemplificado a través de un comentario hecho por muchas mujeres: “Los esposos te lo echan en cara cuando no eres virgen”. Las mujeres que no llegaron vírgenes al matrimonio, debido a la violencia sexual (el incesto o la violación) reportaron que sus esposos las recriminaban por ello. Una mujer violada, al sentir temor de ser rechazada por un futuro esposo por no llegar virgen al matrimonio, puede convencerse de aceptar un matrimonio coercitivo impuesto por sus padres o ella misma arreglar un matrimonio sin que sus padres sepan del suceso de violencia vivido. En el México rural, la violación a una mujer virgen puede acarrear efectos extremos. Por ejemplo, para algunas mujeres rurales, un himen “dañado” representa la disminución de oportunidades de matrimonio y, por lo tanto, de supervivencia (González-López 2005).

Desde finales de la década de 1960, Guadalupe Irma Solís, una médica del norte de México, realiza la reconstrucción de himen a las mujeres que han perdido la virginidad por violación. En una entrevista que tuve con Solís, me relató que el miedo al rechazo o al conflicto con una pareja romántica (y posible esposo) es una de las razones por las cuales las madres rurales empezaron a llevar a sus jóvenes hijas adolescentes a que se les realizara esta intervención médica⁹.

Violencia sexual en México: las mujeres de Jalisco

Tomasita migró de un pequeño pueblo de Jalisco a Los Ángeles cuando tenía 21 años. Ahora, a los treinta, es ama de casa de tiempo completo, dedicada a la crianza de sus cuatro hijas y de un hijo, en Los Ángeles. A pesar de que hizo un gran esfuerzo por acordarse de si tenía cinco o seis años cuando su tío abusaba de ella sexualmente y la violó, pudo articular

⁹ Guadalupe Irma Solís, entrevistada por la autora el 3 de enero de 1998, en Ciudad Valles, San Luis Potosí, México; entrevista grabada. En nuestra entrevista, la doctora Solís explicó la razón principal por la cual empezó a realizar la himenoplastia: las madres rurales le solicitaban sus servicios cuando se sentían profundamente afligidas tanto por el trauma vivido por sus hijas al ser violadas, como por el temor de que corrían el riesgo de no poder casarse por no tener un himen intacto. A pesar de que la doctora Solís ha notado una disminución de solicitudes de himenoplastia, las mujeres siguen solicitando esta intervención médica. La razón de este cambio puede deberse a la gradual urbanización del México rural que conlleva más oportunidades de educación y empleo para las mujeres.

su recuerdo del suceso con precisión: “Al principio sólo quería tocar mis piernas y hacer esto o aquello. Pero en ese momento no reaccioné. Como era tan pequeña, era muy inocente. No recuerdo a qué edad pasó, pero era pequeña... recuerdo que me quedé dormida y desperté, desperté gritando porque me había puesto su mano allá abajo y recuerdo un dolor muy intenso, y pienso que ese hombre me quitó mi virginidad”.

Tomasita relató que fue lo suficientemente valiente como para contárselo a su mamá, cuando llegó a la adolescencia. Su madre expresó su preocupación por ella, pero le pidió que no le dijera a su papá para evitar un conflicto o una tragedia familiar (que su padre matara a su tío). Tomasita asoció estas experiencias de abuso durante sus primeros años con el odio intenso que siente actualmente hacia los violadores, con una migraña crónica y con algunas de las dificultades sexuales que experimentó al principio de su matrimonio, incluyendo la violación marital. Mencionó que no se sintió digna de usar un vestido blanco cuando se casó. Me dijo, “ya no hay ilusión”, después agregó, “me casé por la iglesia por la presión de la familia”.

Otras mujeres de Jalisco también compartieron sus experiencias de abuso sexual acontecido cuando crecían en sus pequeños pueblos. Victoria, quien tiene 34 años, fue violada violentamente a los 16. Recuerda vívidamente mientras llora, el día en que un hombre, como de 40 años, la empujó dentro de su carro y la llevó a su casa. Dice que sólo lo había visto una vez, de lejos. Sollozaba al recordar el abuso sexual, físico y emocional al cual fue expuesta durante casi un mes, en que vivió aterrorizada y encerrada, hasta que logró escapar. “Cuando él... cuando él me llevó allí, a la parte más alta de un cerro, estaba oscuro, porque sólo había montañas, ¿verdad? Y yo sentía que... no lo sé, sentía que me moría, no lo sé. ¡Pero no quería que él me tocara, no quería que me tocara! ¡Estaba aterrorizada! ¡Estaba tan asustada! Pero después, cuando todo esto sucedió, sentí ganas de vomitar porque estaba enfurecida. Pero entonces, después de que pasó todo, lo único que yo quería era escapar de allí”.

Victoria platica que su familia fue comprensiva y la apoyó; levantaron una denuncia policial, y el agresor (un hombre casado) fue encarcelado durante ocho años. Sin embargo, después de que fue liberado, ella decidió irse a Los Ángeles a vivir con sus parientes, pues temía una represalia por parte de este hombre. “¡Vete! ¡Vete!”, repitió las palabras que le decían sus padres para animarla, al recordar el día en que los tres hablaron acerca de su migración hacia los Estados Unidos. Había quedado embarazada como producto de la violación; su hijo se quedó en México y ha sido educado por sus padres.

Victoria fue secuestrada y violada a finales de la década de 1970 cuando vivía en su pequeño pueblo en Jalisco. Su historia no es un caso aislado o único. Fiona Wilson (1990) ofrece estudios antropológicos acerca del rapto o el robo y la violación, como formas de violencia sexual recurrentes en contra de las mujeres que viven en las zonas rurales localizadas en la región occidental de México. De acuerdo con Wilson, estas formas de brutalidad sexual eran generalizadas en esta zona geográfica específica, durante las décadas de 1950 y 1960 (pp. 78-80); las familias y los esposos fueron particularmente protectores de sus hijas y esposas. Wilson argu-

menta que la educación y el incremento en la participación de las mujeres en empleos remunerados, han sido responsables del descenso en la incidencia de este tipo de crímenes sexuales (ver Wilson 1990).

El concepto de “robo” tiene significados más matizados y sofisticados en la sociedad mexicana, que van más allá de la expresión de inequidad de género. Un estudio más amplio que llevé a cabo con 20 hombres mexicanos inmigrantes reveló que algunas mujeres y hombres jóvenes deciden huir juntos para liberarse de la desaprobación familiar. A excepción de algunos casos, las parejas que deciden fugarse, a la larga establecen una relación formal. Los padres no tienen entonces otra opción más que aceptar que se casen legalmente. Para otras parejas jóvenes, huir es una manera de ayudarse a evitar los gastos financieros que implica una boda oficial (véase González-López 2005). Ana Amuchástegui (2001) y Jennifer Hirsch (2003) han reportado resultados similares en las investigaciones de sexualidad que han realizado con población mexicana.

Candelaria, ama de casa de 36 años, originaria de un pequeño pueblo de Jalisco, fue abusada sexualmente por su hermano cuando tenía diez años. El abuso cesó después de que ella amenazaba consistentemente a su hermano con acusarlo con sus padres. Poco después, uno de sus tíos trató de abusar sexualmente de ella durante la noche, cuando estaba dormida. No le contó a nadie y utilizó la estrategia de ser grosera con él para mantenerlo alejado, que le resultó efectiva. Después de estas situaciones nunca volvió a ser acosada por los miembros de su familia. Sin embargo, en sus años de adolescente, un vecino de 50 años, que identifica como “un amigo de la familia” la acosó sexualmente, la violó en varias ocasiones hasta que finalmente quedó embarazada, a pesar de los problemas de impotencia que él tenía algunas veces. “Yo tenía como diecisiete o dieciocho años... y él nunca tenía... se golpeaba contra la pared porque quería tener relaciones sexuales pero no lo lograba y yo siempre le decía que me dejara en paz, le decía, ‘Déjeme en paz porque yo quiero rehacer mi vida!’. Pronunció esto último con una voz aguda. Al explicarme cómo la situación se tornó insoportable para ella, aseveró, “Él fue una de las razones por las cuales me vine a Estados Unidos”. Después de que este hombre la embarazó, abortó y se vino a Estados Unidos como una vía para escapar del abuso perpetrado durante muchos años.

Candelaria me explicó que este vecino había ayudado económicamente a su familia, en momentos de necesidad. Describió que sentía una obligación hacia este hombre: dejar que tocara su cuerpo era una responsabilidad que tenía que cumplir por el estatus financiero de su familia. La historia de Candelaria ilustra la vulnerabilidad de las mujeres que viven en la marginalidad socioeconómica. “En los sectores rurales de México, durante siglos ha existido una tradición de violencia en contra de los más vulnerables, primero bajo el dominio de los conquistadores y después bajo el yugo de los terratenientes” (Díaz Olavarrieta y Sotelo 1996, p. 1938). Así, las mujeres solteras que viven en la pobreza, como Candelaria, también son privadas de sus derechos sexuales y resultan vulnerables en beneficio de la supervivencia, del bienestar económico y la seguridad de sus fami-

lias. La terrible experiencia de Candelaria se convirtió en su secreto. Al igual que Tomasita, ella temía una tragedia familiar (que su padre matara al violador). Hasta la fecha, no le ha dicho a ninguno de los miembros de su familia ni a su esposo, con quien ahora vive en Los Ángeles.

Tomasita, Victoria y Candelaria tienen muchas cosas en común. Nacieron y crecieron en pequeños pueblos de Jalisco, tenían treinta y algo de años cuando se llevó a cabo la entrevista, eran amas de casa de tiempo completo en Los Ángeles y las tres tuvieron su primera experiencia sexual de manera violenta. A pesar de que habían experimentado su primer coito en contra de su voluntad, los esposos de estas mujeres les reprocharon, en algún momento de su relación marital, el no haber llegado vírgenes al matrimonio. La vergüenza, la culpa o la negativa de sus esposos a escucharlas, las imposibilitaron para revelar a sus parejas la verdad acerca de sus violaciones. De este modo, el silenciar los abusos vividos y el haber llegado al matrimonio sin virginidad, les causó muchos conflictos maritales a estas tres mujeres.

¿De qué manera se relacionan las historias de abuso sexual y relación marital de estas mujeres con sus vidas y experiencias actuales en los Estados Unidos? A través de la maternidad, al educar a sus hijas en el nuevo país, estas mujeres recuerdan sus propias experiencias de abuso sexual. Desde el momento en que ellas exploran el tipo de educación sexual que quieren darles a sus hijas en los Estados Unidos, sus historias sexuales pasadas empiezan a configurar sus nuevas percepciones de la heterosexualidad femenina. Por ejemplo, a partir de que empezaron a examinar temas relacionados con la sexualidad, la virginidad y la educación sexual de sus hijas, se desataron los recuerdos del impacto que tuvo el abuso sexual en sus propias vidas y expresaron malestar y preocupación al empezar a anticipar el sexismo en el futuro de sus hijas. Por ejemplo, Tomasita comentó, “¿Qué pasa si ellas acaban involucrándose con un hombre machista como me sucedió a mí? ‘Bueno, pues tú ni siquiera eras virgen. Sólo Dios sabe quién fue tu primer hombre y cuántos más te tocaron’”. Comentarios como éste reflejan la preocupación de una madre por los posibles conflictos a los que se puede enfrentar una hija en el futuro por el hecho de no llegar virgen al matrimonio. Así, Tomasita, Victoria y Candelaria abogaron por el valor de la preservación de la virginidad antes del matrimonio, como una forma de proteger a sus hijas del posible abuso emocional y del sexismo.

Los testimonios ofrecidos por este trío de madres resuenan con las historias de otras madres y padres mexicanos que educan a chicas adolescentes en distintas regiones del suroeste de Estados Unidos. Las investigaciones realizadas con familias de Nuevo México y Texas, reportaron que cuando las chicas mexicano americanas jóvenes “se citan de manera secreta con muchachos de mayor edad”, se suscitan reacciones de la familia. Algunas de estas madres y padres percibían que el interés de estos hombres mayores por “una joven virgen con quien casarse finalmente”, formaba parte del sexismo y la inequidad de género (Barkley y Salazar-Mosher 1995: 262).

De este modo, cuando una mexicana educa a su hija en Estados Unidos, su percepción de la virginidad antes del matrimonio se conforma con base en las inequidades de género que ella ha experimentado como mujer, incluidas las experiencias debidas al abuso, dentro o fuera de la familia, que haya vivido en México. Por otro lado, los contextos sociales y económicos de Estados Unidos y las experiencias de la vida cotidiana en sus comunidades de inmigrantes pueden ofrecerles a las mexicanas vías alternativas para promover una educación sexual más igualitaria para ambos géneros, para combatir la reproducción del abuso sexual hacia las niñas y las mujeres, y para proteger a la población infantil mexicano americana del posible abuso sexual. Mujeres como Tomasita, Victoria y Candelaria pueden convertirse en sobrevivientes del abuso sexual que transformen sus dolorosas experiencias pasadas en pasión que pueden utilizar para crear una comunidad de inmigrantes más igualitaria.

“¡A las mujeres no se les toca ni con el pétalo de una rosa!”, exclamó Tomasita para explicar que utilizaba esta expresión para enseñarle a su hijo a ejercer “el respeto a la mujer” con sus cuatro hermanas, sus compañeras de clase y sus vecinas. En el momento en que Tomasita, Victoria y Candelaria describían cómo estaban educando a sus hijas e hijos en relación con su sexualidad, reflexionaban acerca del miedo y la violencia que habían experimentado en sus vidas. Utilizaban la maternidad para cuestionar la propiedad patriarcal del cuerpo de la mujer, mientras se adaptaban a su todavía doloroso pasado. Al participar activamente en la socialización de sus hijas e hijos, se volvían profundamente conscientes de la reproducción del sexismo a través de las generaciones. Como Tomasita aseveró críticamente: “Porque algunas madres y padres les enseñan a sus hijos a ser machistas desde que son pequeños”.

Tomasita, Victoria y Candelaria no habían recibido atención profesional especializada cuando realizamos nuestras entrevistas. A pesar de ello, manifestaron sentir un intenso deseo de promover la sensibilidad de género, para lo cual se esfuerzan todo el tiempo, a través de la educación sexual a una nueva generación de niñas y niños mexicano americanos. Tomasita y Victoria dijeron que se han beneficiado de las clases de educación para madres y padres, a las cuales han acudido, respectivamente, en una escuela y un hospital. Ambas comentaron que les han preguntado abiertamente a sus hijas si han experimentado algún tipo de contacto sexual y, además, han podido hablar con ellas acerca de diversos temas relacionados con la sexualidad. Tomasita también relató que los talleres de educación para madres y padres le ayudaron a hablar libremente con sus hijas e hijos acerca de las mejores formas de protegerse de un abuso sexual. Victoria comentó que practicaba mentalmente y de manera continua el “juego de roles” para explorar, en silencio, las mejores formas de hablar cómodamente sobre sexualidad con sus hijas e hijos. La única hija de Candelaria todavía es una niña pequeña, pero comentó que la consejera de la escuela de sus hijos le ayudó a desarrollar ciertas habilidades para hablar abiertamente con sus hijos más grandes acerca de la sexualidad y temas relacionados con ésta. Al igual que Tomasita, les enseñó activa-

mente a sus hijos a proteger y respetar a su hermana. Como Victoria, ella ya está pensando en cómo le enseñará a su hija a protegerse de un posible abuso sexual.

Tomasita, Victoria y Candelaria describieron sus pueblos con una nostalgia sincera. Sin embargo, las tres describieron las desafortunadas limitaciones económicas que tuvieron en México, y relataron que en sus comunidades de inmigrantes habían encontrado más información y materiales sobre la manera de educar a sus hijas e hijos en muchos temas, incluyendo la sexualidad y el abuso infantil.

Las mujeres de la ciudad de México

Irasema tenía 39 años cuando la entrevisté. Había migrado a Los Ángeles a la edad de 30 años. A diferencia de la gran mayoría de las participantes del estudio, se describió a sí misma como una niña de papá, que no tenía “ninguna necesidad de trabajar”, ya que era una mujer de clase media alta en su natal Ciudad de México. Cuando Irasema cambió la conversación y pasó de describir el contexto privilegiado de su familia a revelar el dolor que había experimentado en su adolescencia, las lágrimas desvanecieron el bien aplicado maquillaje de su rostro. Irasema tuvo su primera relación sexual a los 19 años, después de un episodio de profunda confusión y ansiedad. Cuando iba en el auto con su novio, éste tomó una ruta desconocida, la llevó a un hotel y la violó. Describió su experiencia emocional después de haber sido violada:

¡Ay, Dios mío! ¡Me sentía tan sucia! Ni siquiera quería ver a mis padres. Sentía que me señalarían como culpándome de algo, como si fueran a adivinar lo que me había pasado. Pero, ¿sabes?, regresé a mi casa relajada, muy bien maquillada, como si nada hubiera sucedido. Me sentía muy sucia y culpable. Compartía mi habitación con una de mis hermanas y no quería ni que me tocara ni que se acercara a mí. Lloraba y lloraba porque me preguntaba a mí misma, ¿por qué?

Después de suspirar profundamente, Irasema agregó, “No sé pero se siente horrible, muy feo”. Después comentó que cuando se llevó a cabo la agresión sexual, ella no contaba con información alguna acerca de la reproducción. Más adelante, se dio cuenta que estaba embarazada y se sometió a fallidos intentos de aborto. Irasema trató de ocultar el embarazo todo el tiempo que pudo, pero para el cuarto o quinto mes ya resultaba imposible. Su embarazo perturbó la estabilidad familiar: el embarazo fuera del matrimonio ponía en duda la moralidad de la familia y por ende, el respeto a la misma. Su padre la obligó a casarse.

Sí, porque me obligaron a hacerlo... porque me casaron a la fuerza. Mi padre dijo, “No vamos a dejar la situación así”. ¡Y me agarró y vámonos! ¡Boom! Me llevó a la casa de mi esposo y no sé qué tanto dijeron... que él tenía que reparar el daño. Y después, te vistes de blanco frente a

la sociedad, con tal de quedar bien con ellos. Pero después de unos cuantos meses das a luz a tu bebé. Una semana después de que me casé, ya usaba vestidos de maternidad, porque ya tenía cinco meses de embarazo.

El matrimonio de Irasema se convirtió en un suplicio. Aunque no lo percibía como una violación marital, comenta que se sentía como una muñeca de trapo cuando estaba acostada boca arriba en su cama, mirando hacia el techo y orando para que su marido se quedara dormido o se cansara de forzarla a tener relaciones sexuales. En algún momento, Irasema dejó a su esposo y se quedó como madre soltera de sus dos pequeños hijos. Tenía empleo en México, pero después de migrar a Estados Unidos con sus hijos pudo establecer una vida modesta y estable, trabajando como costurera. La cara de Irasema se iluminó al hablar de su relación matrimonial actual con un hombre latino inmigrante que conoció en el trabajo. Describió su matrimonio como la relación saludable y pacífica que siempre quiso tener desde joven.

La historia de Irasema no es un caso aislado. Otras mujeres en este estudio, que habían quedado embarazadas antes de casarse, por otras razones y no sólo por causa de una violación, también reportaron haber sido obligadas por sus familias a casarse¹⁰. Algunas de ellas, sin embargo, experimentaron la violación más adelante en su vida. Trinidad, de 40 años, fue educada de manera similar, dentro de una familia de clase media alta, en la ciudad de México. Fue a la universidad y obtuvo una licenciatura, pero cuando hacía planes para buscar una carrera profesional, su familia la obligó a casarse. A los diecisiete años salía con un hombre joven con quien no planeaba casarse, pero tuvo relaciones sexuales con él. Utilizó la siguiente expresión para explicar que estaba consciente de que no debía tener relaciones sexuales antes del matrimonio: “Me comí la torta antes del recreo”. Después continuó diciendo:

Ella [su madre] me mandó a casarme. Alegué con ella. Lloré, le rogué. No quería que me obligara a casarme. Ella contestó, “No, no, ella se tiene que casar. Después de casarse se puede divorciar si quiere”. Y sí, así fue, me divorcié después de un tiempo porque sabía que no iba a funcionar.

10 En un proyecto de investigación que conduje con hombres mexicanos, me enteré de que los hombres también —ya fueran ellos mismos o sus hermanos o amigos— están expuestos al matrimonio coercitivo por parte sus familias, si embarazan a sus novias (González-López, 2005). Algunas veces este mandato sólo es ejercido por las familias de las mujeres que se quedan embarazadas, pero otras veces, lo exigen también las familias de los hombres. Con base en los relatos de estos hombres, esta dinámica de respeto a la familia parece ser consistente en todos los estratos socioeconómicos. El matrimonio coercitivo, bajo estas circunstancias, también ha sido identificado por la académica Ana Amuchástegui (1994), en su investigación de sexualidad con jóvenes que viven en México.

Al igual que Irasema, Trinidad tuvo un hijo después de varios intentos fallidos por abortar, y su matrimonio no duró. Sin embargo, siguió yendo a la universidad. Cuando estaba trabajando en un proyecto de la escuela, le solicitó a uno de sus profesores que fuera su tutor. En diferentes ocasiones, él la invitó a su casa a discutir su proyecto y siempre se sintió relajada y segura. No obstante, un día sucedió lo inesperado. Ella lo relata así:

De repente, él se puso encima de mí, estaba como enloquecido, y vi como al diablo en sus ojos, y la verdad es, que si te resistes en ese momento, te puede llegar a matar. La verdad nunca supe si fue violación o no porque yo abrí las piernas, ésa es la verdad, estaba muy asustada.

En el transcurso de nuestra entrevista, Trinidad relató que no se sintió seriamente afectada por esta experiencia. Explicó, por ejemplo, que le fue posible llevar una vida sexual sana y una relación estable en su segundo matrimonio. También contó que había acudido a un grupo de apoyo en Los Ángeles, que la ayudó a superar algunas dificultades emocionales. No obstante, Trinidad, al igual que otras mujeres del estudio, aceptó ser responsable de su propia victimización sexual y señaló aquello que no debió haber hecho. Ella misma declaró: “Hasta cierto punto yo tuve la responsabilidad”. Estar sola en la casa de un hombre soltero no era seguro para una mujer, recordó cómo una de las tantas advertencias que su madre le había dado: “Vas y te metes a la casa de un soltero, así que, ¿qué estás esperando?”.

La experiencia de la migración

Al discutir la experiencia de la agresión sexual, Trinidad e Irasema, como sus contrapartes de los pequeños pueblos de Jalisco, reflexionaron acerca de la educación sexual que les estaban ofreciendo a sus hijas, a las cuales criaban en Estados Unidos. Se describían a sí mismas como madres cuidadosas y comprensivas; dijeron que se convirtieron en apasionadas adversarias del matrimonio coercitivo y defensoras del derecho de una mujer a abortar. Por ejemplo, Irasema comentó que si su única hija, al llegar a la juventud, viviera una experiencia tan terrible como la que ella vivió, inmediatamente plantearía el aborto. Puesto que el aborto es legal en Estados Unidos, ella lo consideraría como una alternativa para enfrentar un embarazo inesperado como consecuencia de una violación. Ambas, Trinidad e Irasema criticaron el sistema legal mexicano, pues no cumple con proteger a las supervivientes de una violación. A pesar de que bajo las leyes mexicanas, el aborto es permitido en casos de violación, los reglamentos locales en cada estado y una complicada burocracia transforman este derecho de la mujer en una terrible experiencia de vergüenza, sobre todo cuando la iglesia católica y los grupos conservadores de derecha interfieren en la decisión de una mujer de interrumpir un embarazo (Ponia-towska, 2000).

Ambas madres reflexionaron acerca de la educación sexual que quieren ofrecerle a sus hijas. A diferencia de las mujeres de Jalisco, quienes

sobrevivieron la violación y fueron culpadas por sus actuales parejas por no llegar vírgenes al matrimonio, ni Irasema ni Trinidad esperan que su hija conserve su virginidad hasta el matrimonio. Sin embargo, al igual que las mujeres rurales, sus actitudes manifiestan un deseo materno de impugnar la opresión de género, mediante la socialización de sus hijas e hijos. Sus expectativas también eran una consecuencia de haber nacido y crecido en la ciudad de México. Los contextos sociales urbanos les presentan a las mujeres múltiples posibilidades de educación, empleo remunerado y contacto con organizaciones de mujeres: todas éstas son circunstancias sociales que les permiten a las mujeres desafiar las inequidades de género (Figuroa Perea, 1997)¹¹.

Belén, una tercera participante de la Ciudad de México, fue educada en una familia de clase obrera y migró a Los Ángeles cuando tenía poco más de treinta años. Cuando nos entrevistamos, tenía 43 y aún conservaba recuerdos del dolor y la confusión que experimentó cuando tenía nueve años: su padre la había forzado a tener relaciones sexuales y esta situación continuó hasta su adolescencia, pero ella nunca habló de ello con su madre por miedo a herir sus sentimientos. No obstante, ella intentó muchas veces convencer a su madre para que dejara a su padre alcohólico, después de presenciar los episodios de violencia física y emocional que tenían lugar en su hogar. Las explosiones de ira de su padre reafirmaban la decisión de Belén de aceptar el abuso sexual que experimentaba, mientras mantenía su dolor en silencio.

Muchas sobrevivientes de incesto se ven expuestas al abuso sexual más adelante en sus vidas (*Los Angeles Commission on Assaults Against Women 1999*) y Belén no fue una excepción. En su adolescencia temprana, sus primos, de ambos lados de la familia, abusaron sexualmente de ella. Estos encuentros sexuales podrían percibirse como socialmente aceptables para aquellos creyentes en “la sabiduría” que encierran los dichos populares de la cultura mexicana. El refrán mexicano “A la prima se le arrima”

11 En otras publicaciones introduzco el concepto de “machismos regionales” para ilustrar la manera en la cual diferentes expresiones de sexismo en el México rural y urbano, conforman inequidades de género y por ello pueden exacerbar la violencia en contra de las mujeres (González-López 2000). He revisado estos conceptos y me he dado cuenta de que el término “machismo” como categoría teórica ha contribuido a la reproducción de estereotipos identificados en los estudios acerca de las y los latinos y en los de América Latina. Por ello, utilicé el término “patriarcados regionales”, y ya no uso su contraparte “machismos regionales”. Las expresiones más intensas de inequidades de género se dan en las pequeñas localidades de provincia o en los pueblos. Me refiero a éstas como ‘patriarcados rurales’. El sexismo disfrazado o no enfatizado más frecuente en metrópolis como la Ciudad de México, es identificado como “patriarcados urbanos”. Por ejemplo, los hombres jóvenes heterosexuales de la Ciudad de México tienen más capacidad para percibir a sus contrapartes femeninas con más equidad, tanto en sus encuentros sexuales como en sus experiencias heterosexuales, que los hombres rurales (Amuchástegui, 1994).

es un reflejo de cómo las mujeres mexicanas son expuestas como objetos sexuales dentro de la familia.

En mi trabajo de investigación defino las relaciones sexuales incestuosas como las experiencias sexuales entre un individuo y sus parientes, hombres o mujeres, cercanos: las y los hermanos, los padres y madres, sobrinas, sobrinos, abuelos y abuelas, primos y primas, tíos y tías, pero estas relaciones también pueden incluir a aquellos que no están relacionados genéticamente y/o que son miembros de la familia extensa, tales como padrastros, madrastras, las parejas de tías o tíos biológicos, cuñadas y cuñados y las novias o novios de otros parientes directos. Durante una presentación que di en una conferencia sobre sexualidad en la Ciudad de México en 1998, un hombre mexicano me cuestionó la definición que doy del incesto. Según él, que se identificó como un educador sexual y médico, los tíos, tías, primos y primas no deberían estar incluidos en esta definición. Al argumentar apasionadamente que las relaciones sexuales entre una mujer y su primo no deberían considerarse como incestuosas, utilizó el refrán “a la prima se le arrima” y enfatizó que no era poco común que los varones mexicanos experimentaran su iniciación sexual con sus primas. Los comentarios hechos por el profesionalista ilustran las alarmantes formas por medio de las cuales la sociedad mexicana condona, perpetúa y reproduce las inequidades de género que condenan el cuerpo de la mujer a la vez que las exponen, como a Belén, a la violencia sexual.

Como joven adulta, Belén también fue víctima de violación a manos de un chico con el que salía. “Yo me quería casar, me dije a mí misma: ‘Nadie me amaría nunca’”, comentó al explicar su decisión de mantener su relación con el muchacho que la violó y con quien ha vivido en una relación marital de abuso físico y emocional. Su decisión de casarse con el hombre que la violó se debió al profundo miedo de ser rechazada, que desarrolló como parte del trauma después del incesto. “No ser virgen implica ser devaluada y despreciada como mujer”, comentó, cuando explicaba el mensaje que había aprendido de joven adolescente, durante las conversaciones sobre la virginidad, las relaciones premaritales y los hombres, que escuchaba de sus amigas. El miedo a ser rechazada por un posible esposo llevó a Belén a casarse con el novio que la había violado. Incluso su esposo había expresado su desilusión y enojo ante el hecho de que ya no era virgen cuando la violó. La expresión utilizada frecuentemente por las mujeres de este estudio: “Los esposos te echan en cara que no seas virgen” se volvió realidad para Belén después de que decidió casarse, “Pues... cuando me violó mi esposo, pensó que yo era señorita [virgen], pero después, cuando se dio cuenta de que no lo era, se enojó muchísimo. Tiempo después me preguntó: ‘¿Por qué no eras virgen?’”

Hasta el día de hoy, el miedo no le ha permitido a Belén contarle a su esposo que fue violada por su padre y sus primos. A pesar de que ha soportado una relación inestable y en ocasiones abusiva, todavía vive con su esposo como ama de casa de tiempo completo y no ha tenido un trabajo remunerado fuera de su casa desde que migró, hace nueve años. Sin embargo, ha trabajado como una activa voluntaria comunitaria en su barrio de inmigrantes, en Los Ángeles. Durante nuestra entrevista, Belén comen-

tó que acababa de empezar a ir a sesiones de terapia en una clínica cercana a su casa. Más allá de analizar el abuso al que se ha visto sometida, desea que la terapia le ayude a explorar formas para desarrollar una relación marital sana y una vida familiar provista de afecto, apoyo y cuidado.

Fernanda, de 31 años, creció dentro de una familia de clase obrera. Cuando ella y su hermana tenían 13 y 14 años, respectivamente, uno de sus tíos abusó sexualmente de ellas. Estaban de visita en el pequeño pueblo de origen de la familia de su mamá, en el sureste del país, para pasar la Navidad. Fernanda recuerda haber disfrutado la Nochebuena. Pero más tarde esa misma noche, cuando su hermana y ella caminaban por una calle, fueron atacadas por su tío y sus tres amigos. Describió cómo su hermana y ella se defendieron: pateaban y arañaban las caras de los hombres, inclusive cuando éstos les desgarraban la ropa. Fernanda pudo alcanzar la pistola de su tío y los amenazó con ésta:

Nos empujaron. Me pegaron porque no dejaba que desabotaran mis pantalones, y me pegaban y unas como hojas de pasto rasguñaban mi cara y mi cuerpo, y me salió una erupción en la piel. Me raspaban la cara y los brazos y mientras me resistía pude agarrar la pistola de uno de los hombres. Todo sucedió muy rápido.

Fernanda sólo recordaba fragmentos del resto del episodio, después se acordaba de que estaba con su hermana en un hospital, recuperándose de las dolorosas cortadas y golpes que tenían en todo el cuerpo, a la vez que trataba de contestar la interminable lista de preguntas que les hacía su madre sobre el doloroso suceso. La mamá de Fernanda solicitó a un médico que buscara evidencia de una penetración vaginal forzada. El resultado fue negativo. Nunca se presentó una denuncia policial, no sólo por los resultados médicos sino porque, como explicó Fernanda, “por vergüenza de nosotros, por vergüenza para ellos, y porque eran parte de la familia”. Sus palabras ejemplifican la concepción de que las familias pueden controlar legítimamente los cuerpos sexualizados de las mujeres y mantener en silencio la violencia sexual intrafamiliar como parte de una ética del respeto y la lealtad a la familia.

Fernanda recordó con tristeza su regreso del pueblo natal de su madre, a la ciudad de México. Platicó con su novio acerca de su dolorosa experiencia, y nunca más volvió a saber de él, porque, explicó, “él creyó que había sido desvirgada”. Al igual que Belén, Fernanda aprendió lo que es el miedo a ser rechazada por los hombres, después de perder la virginidad, debido al incesto o la violación.

A la edad de dieciocho años, Fernanda inició una relación de noviazgo. Estuvo de acuerdo en tener relaciones sexuales por primera vez, pero la experiencia dio como resultado un embarazo no deseado. Como sucedió con Irasema y Trinidad, los padres de Fernanda la obligaron a casarse cuando supieron que estaba embarazada. Su matrimonio fue difícil y duró muy poco tiempo, se separó de su esposo pronto y se quedó con la custodia de su hijo. A los 23 años migró a Los Ángeles, donde cohabita con un

hombre latino. Ambos viven con el hijo del primer matrimonio de Fernanda y con otro de ambos.

Para una mujer inmigrante ser sobreviviente de una violación, antes de migrar a los Estados Unidos, tiene consecuencias reveladoras mientras establece su vida y se convierte en madre dentro de los contextos socioeconómicos de la comunidad de inmigrantes. Cuando la violación se vuelve parte de la experiencia migratoria, se desenmascaran dinámicas de género adicionales.

La violencia sexual en los Estados Unidos

Ninguna de las cuarenta mujeres informó haber sido violada durante su travesía de migración hacia los Estados Unidos, es decir no fueron violadas por un hombre inmigrante, un coyote (contrabandista de inmigrantes) o por un oficial de migración. Sin embargo, dos de las mujeres experimentaron violencia sexual después de haber establecido una vida permanente en Los Ángeles.

Nora, de 33 años, se vio expuesta a la violencia sexual con un novio que conoció en Los Ángeles, también un inmigrante mexicano. Nora había crecido dentro de una familia estable de clase media y recordaba haber sido una adolescente feliz y una joven adulta que había tenido la oportunidad de asistir a la universidad y obtener una licenciatura en México. Migró sola hacia Los Ángeles, desde una zona urbana de Jalisco, a los 24 años. Después de cuatro años de una vida económicamente estable y satisfactoria en Los Ángeles, Nora vivió su primera relación sexual al ser violada y embarazada por un hombre mexicano inmigrante con quien había salido previamente.

Durante nuestra entrevista, experimentó un fuerte dolor emocional e intensa angustia mientras comentábamos el tema de la virginidad y la educación sexual de niñas y niños. Cuando le pregunté si quería que su hija conservara su virginidad hasta casarse, Nora respondió:

¡Ay!... la verdad ni siquiera lo sé... me pasé tanto tiempo cuidándome a mí misma [sin tener relaciones sexuales], durante tanto tiempo, y ahora me pregunto, ¿para qué?, si finalmente acabas siendo... Ahora, la verdad es que no sé qué pensar de todo esto. Ni siquiera sé si quiero que mi hija haga lo mismo que yo o explicarle a ella, bueno, cómo son las cosas, tú sabes, la sexualidad, tu vida sexual, porque ni siquiera sé si vale la pena conservar la virginidad o si es mejor entregarte a un hombre cuando estás enamorada, ¡no lo sé!

Empezó a llorar. La pérdida de su virginidad por violación abría la posibilidad de que su hija fuera educada de tal modo que tuviera la capacidad de reclamar y ser dueña de su sexualidad.

En el momento en que nos entrevistamos, Nora vivía con un hombre mexicano inmigrante, quien, al enterarse de la experiencia de violación que ella había sufrido la apoyó mucho y fue afectuoso. Nunca se ha quejado de

que ella no sea virgen. Por lo tanto, Nora decía que a pesar de su dolorosa experiencia, se consideraba muy afortunada.

Las consecuencias sociales de la violación de Nora en Estados Unidos no fueron las mismas que se hubieran dado si la violación se hubiera perpetrado en México. A pesar de que experimentaba un trauma emocional después de haber sido violada, la distancia geográfica con su familia y un sentido de anonimato, al vivir en un país extranjero, la protegieron de las potenciales confrontaciones familiares y el conflicto, y también de los sentimientos de vergüenza, culpa y persecución moral. No obstante, la ética del respeto a la familia siguió presente a pesar de la migración, la distancia y el tiempo. Cuando le pregunté si su familia sabía de su experiencia de violación, contestó: “No, nadie sabe”. Al preguntarle las razones por las cuales no se los había comunicado, dijo, “Bueno, pues, no sé, tal vez vergüenza, no quiero avergonzarlos”.

La distancia física y geográfica, el aislamiento personal y un sentido de anonimato le ayudaron a Nora a evadir algunas de las consecuencias sociales negativas a las que se habría enfrentado si la hubieran violado en México. Sin embargo, las experiencias cotidianas de las mujeres inmigrantes que viven en contextos urbanos, frecuentemente las exponen a la segregación socioeconómica, a exigentes horarios de trabajo, falta de transporte público, barrios inseguros y zonas de trabajo no protegidas. Todas estas circunstancias se combinan para crear espacios sociales peligrosos. De este modo, muchas mujeres inmigrantes mexicanas son vulnerables y fáciles presas de la violencia sexual.

Una vez que Fernanda terminó de contar los sucesos que se siguieron al ataque sexual que sufrió a los 13 años, en el pueblo natal de su madre, comentó que recientemente ha tenido dolorosos recuerdos (*flashbacks*) de ese acontecimiento. Una experiencia de agresión sexual, después de la migración, había provocado que reviviera los episodios de violencia sexual en México. Un hombre utilizó una bicicleta para obstruirle el camino en un callejón oscuro, cuando se dirigía a la pequeña y modesta tienda manufacturera (*sweatshops*) donde aún trabaja, localizada muy cerca del centro de Los Ángeles. Por medio de lenguaje no verbal, Fernanda dio a entender que el hombre se masturbó enfrente de ella y después la atacó sexualmente. Mientras trataba de escaparse, experimentó un intenso estado de pánico:

¡Estaba en la Washington... y era temprano y estaba oscuro, porque era invierno. Ése es el lugar en donde todavía trabajo. Fue como una experiencia... [su voz se tornó aguda]. Porque por segunda vez me estaba sucediendo todo de nuevo. Lo que yo digo es que si ya has tenido una experiencia como ésta, no te vuelves una cobarde en ese momento. Pero después te da tanto miedo... entonces sientes mucho terror. Luego, cuando lo piensas, ¡Ay, Dios mío!

Ni Nora ni Fernanda presentaron una denuncia policial. Dijeron que la policía no les creería porque, como ellas lo plantearon, ya estaban “muy viejas”. Además, sencillamente estaban demasiado abrumadas por el trauma emo-

cional. Cuando Fernanda relataba sus experiencias de ataque sexual, antes y después de su migración, aseveró, “Nunca he dejado de tener terror”.

Consideraciones finales

Las narrativas de estas mujeres ilustran las complejas relaciones entre las ideas tradicionales sobre el género y las experiencias contemporáneas de la migración. Las historias de violencia sexual relatadas por estas mujeres desenmascaran los mecanismos de poder y control que vinculan la sexualidad, el género y las relaciones de clase, que empiezan a desplegarse a partir de sus experiencias antes y después de la migración. El que estas mujeres sufrieran el incesto, el secuestro, la violación y el sexo coercitivo como una obligación familiar revelan la manera en que la inequidad de género se ve exacerbada por la pobreza en el México rural, aunque también las mujeres de las urbes experimentan vulnerabilidades similares. Ver a las mujeres como objetos dentro del contexto familiar, a través del abuso sexual de niñas y mujeres jóvenes por parientes varones; la violación perpetrada por conocidos o jóvenes con quienes salen y el matrimonio obligado para las mujeres jóvenes embarazadas, con el fin de preservar el honor familiar (inclusive en casos de violación) confiscan el control que tiene una mujer sobre su cuerpo dentro de estas familias patriarcales.

La violencia sexual es la razón principal e inmediata que impulsa a migrar a algunas de estas mujeres. Sin embargo, la migración puede ayudar a las mexicanas a manejar la violencia sexual, pero sólo de manera temporal, porque la equidad de género no es una garantía social una vez que entran a los Estados Unidos. La migración no se traduce automáticamente en una mejora del estilo de vida, sino en una colección de nuevos escenarios socioeconómicos y sociopolíticos que rodean a la familia, a las relaciones de pareja y al resto del mundo de los inmigrantes, y que las mexicanas describen a partir de su ser mujeres inmigrantes. Por un lado, existen la segregación socioeconómica, las limitaciones por el idioma, el estatus migratorio y los peligros que representa vivir en el centro de la ciudad, factores todos que hacen a las mexicanas vulnerables a la violencia sexual; por el otro, la distancia geográfica, la sensación de aislamiento y el anonimato, pueden ofrecerles algunas posibilidades de sobrellevar la vergüenza y otras consecuencias que conlleva el ser violadas en Estados Unidos.

Para todas las mujeres, la migración y las experiencias de la vida diaria en un nuevo país las conducen a revisar de nuevo sus historias personales de inequidad de género. Independientemente de sus lugares de origen, las mujeres inmigrantes sobrevivientes de la violencia, encuentran, a través de la maternidad, salidas factibles para reflexionar y manejar el dolor, al explorar las formas de proteger a sus hijas e hijos de un destino similar. Como madres, promueven con vehemencia las relaciones de género igualitarias en la educación sexual que proveen a una nueva generación de mujeres y hombres en los Estados Unidos.

De esta forma, una vez que las mujeres migran y se asientan de manera permanente en los Estados Unidos, las nuevas estructuras econó-

micas y legales, así como la vida dentro una dinámica y según dicen, emprendedora comunidad de inmigrantes, puede ofrecerles formas aún no exploradas para combatir las ideologías que promueven la tolerancia a la violencia. Bajo el *Acta sobre Violencia en contra de las Mujeres* (VAWA, por sus siglas en inglés), que se aprobó como ley en 1994, una mujer indocumentada que vive en una relación de abuso con un ciudadano o residente norteamericano, tiene la posibilidad de obtener el estatus de residente legal si ella así lo solicita. Según las disposiciones de VAWA, también puede solicitar que se suspenda su deportación y recibir su residencia¹². Además, según Ana Santamaría, una profesionista latina que trabaja en la Comisión de Los Angeles para las Agresiones en contra de las Mujeres (LACAAW, por sus siglas en inglés), el organismo más antiguo de Los Ángeles dedicado a la intervención y tratamiento de crisis por violación, el programa de la organización destinado a las latinas atiende un promedio de 2 500 llamadas telefónicas al año de mujeres que hablan español y que han sido sobrevivientes de violencia, muchas de las cuales son mexicanas¹³.

Después de terminar las 40 entrevistas, entré como terapeuta voluntaria a LACAAW. En este organismo, atestigüé con profunda alegría cómo las mujeres mexicanas inmigrantes, sobrevivientes de la violencia sexual, pueden sanar sus heridas por medio de la terapia. Algunas veces se han convertido en activistas y voluntarias apasionadas y empoderadas que organizan, educan y asesoran a otras mexicanas y latinas que viven en la comunidad de inmigrantes de habla hispana y que han sido víctimas de violencia sexual. De esta forma, las mexicanas interactúan con los organismos y las escuelas en los que aprenden a proteger a una nueva generación de niñas y niños y prevenir que reproduzcan los mismos patrones de abuso, que ellas mismas han luchado activamente por superar.

Una investigación sobre el actor masculino en la ecuación heterosexual de la violencia sexual está más allá del alcance de este ensayo. Es incuestionable que los patrones de violencia sexual en contra de las mujeres no pueden desafiarse sin que se haga un profundo análisis de las identidades masculinas y las fuerzas sociales que son opresivas para los hombres, al igual que una cuidadosa exploración de las expresiones misóginas y no misóginas de las masculinidades, establecidas por la crianza, la educación, el activismo y la investigación (véase por ejemplo a Connel 1995a; Kimmel y Messner 2001; Gutmann 1996).

Organizaciones ejemplares de activistas dedicadas a este esfuerzo común incluyen a la *Alianza Nacional de Latinos para la Eliminación de la Vio-*

12 Para obtener más información sobre las leyes de VAWA e información para mujeres inmigrantes, véase WomensLAW. Org, 21 de julio de 2006, <http://www.womenslaw.org/immigrantsVAWA.htm>.

13 Ana Santamaría, comunicación personal, 31 de julio de 2001, Los Ángeles, California. Véase también Arredondo 2001. En el año 2001, LACAAW celebró su trigésimo aniversario.

lencia Doméstica, los círculos de hombres en Orange County, Los Ángeles, San Francisco, Albuquerque, San Antonio y otros lugares (Mena 2000a) y el Colectivo de hombres por Relaciones Igualitarias en la Ciudad de México¹⁴.

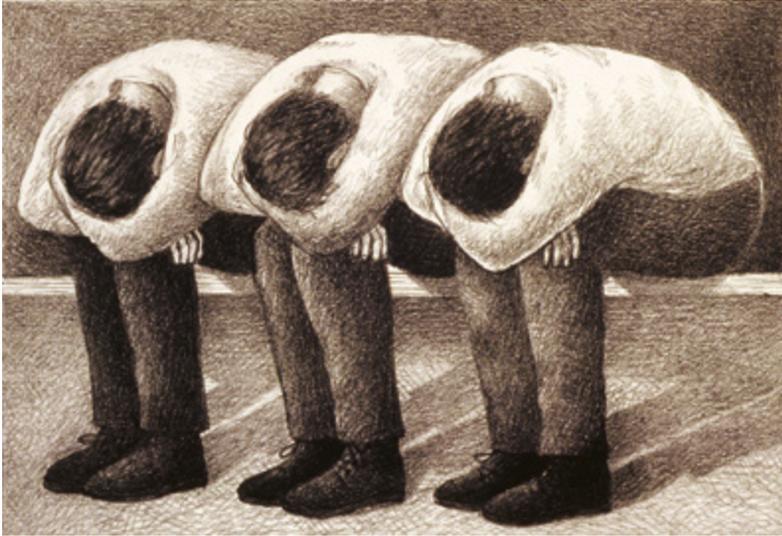
La inequidad de género se asemeja a un rompecabezas diseminado por ambos lados de la frontera, donde la migración sirve como la dinámica social que conecta a las mujeres con una crítica holística de historias de violencia y objetivización, hasta ahora fragmentadas. La violencia sexual es una de las piezas que puede permanecer oculta para algunas mujeres, pero cada vez se vuelve más relevante para aquellas que tratan de adaptarla a sus vidas personales. En medio de este proceso transnacional, tanto las mujeres como los hombres poco a poco se vuelven más conscientes de cómo se producen y reproducen las dinámicas de violencia en contra de las mujeres. Ojalá que los testimonios presentados en este ensayo, incrementen la comprensión hacia la vida de las mujeres mexicanas y ofrezcan algunas vías para la justicia y el cambio social en ambos lados de la frontera.

Notas

Quiero expresar mi agradecimiento a las cuarenta mujeres que confiaron en mí y compartieron conmigo las historias de su vida personal y sexual. Estoy profundamente agradecida al Social Science Research Council (Consejo de Investigación de las Ciencias Sociales) por la generosa beca que me otorgó para elaborar mi tesis doctoral, a través del *Sexuality Research Fellowship Program* (Programa de becas para investigación sobre sexualidad).

Quiero agradecer a mi amiga Patricia Emerson, por ayudarme en la edición del texto original.

14 Para obtener más información acerca de la National Latino Alliance for the Elimination of Domestic Violence, véase Alianza, <http://www.dvalianza.org>. 21 de julio de 2006.



Violencia Sexual y Migración

Fronteras heterosexuales: inmigrantes mexicanos, vulnerabilidades sexuales y sobrevivencia¹

¹ Este artículo se basa en un capítulo intitulado "Sexual Bargains: Work, Money, and Power" de mi libro *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives* (González-López, 2005) y fue presentado en una versión anterior en el congreso de Society for the Study of Social Problems, en Philadelphia, Pennsylvania, 12-14 de agosto de 2005.

Resumen: En cruceros muy transitados de muchas de las ciudades de Estados Unidos, los trabajadores a destajo, conocidos como *jornaleros*, esperan pacientemente en las aceras a que alguien les ofrezca trabajo. Estos hombres permanecen invisibles, empero, en la investigación sobre sexualidad de las poblaciones de inmigrantes de origen latinoamericano. Con base en entrevistas individuales a profundidad con 20 inmigrantes mexicanos que se identifican a sí mismos como heterosexuales y que viven en Los Ángeles, este artículo analiza dos maneras en que la migración desestabiliza los límites de la heterosexualidad en las vidas de los varones. Primero, trabajan en condiciones que los exponen no sólo a la explotación económica sino también al potencial acoso sexual de parte de sus patrones, con frecuencia varones gay de raza blanca. Y segundo, los encuentros con personas del mismo sexo con otros inmigrantes dan lugar a raíz de los contextos de marginalidad y agencialidad sexual selectiva. La naturaleza fluida de la heterosexualidad dentro de estos contextos específicos relacionados con la migración y las nuevas relaciones capitalistas que globalizan y convierten en mercancía los cuerpos de los hombres latinoamericanos, ayudan a explicar las vulnerabilidades de los varones pobres inmigrantes de origen mexicano.

Palabras clave:

Inmigrantes mexicanos; acoso sexual y empleo; sexo comercial; migración; heterosexualidad.

Algunos de mis patrones me hablan varias veces para ofrecerme un trabajo muy tarde por la noche... Me dicen que es fácil, que lo voy a disfrutar y que me van a pagar mucho por no hacer gran cosa. Me ofrecen dinero por tener relaciones sexuales. Y son jóvenes, o más mayores, de todas las edades. El 70% son hombres blancos. (Eugenio).

Eugenio es un hombre soltero, a principios de los cuarenta, que dijo que se sentía ofendido cada vez que recibía este tipo de invitación. A diferencia de otros hombres en los márgenes de la sociedad, él nunca había tenido relaciones sexuales con extraños para conseguir una comida o un lugar dónde dormir. Eugenio salió de la Ciudad de México para emigrar a Estados Unidos y había vivido en Los Ángeles por más de diez años. En el momento de nuestra entrevista, tenía un lugar para vivir pero nunca había sido fácil o predecible para él al estar en el lado norte de la frontera. Había vivido en extrema pobreza en una época, en algún momento hasta careció de vivienda y dormía en las ruidosas calles de la megaciudad. A pesar de las dificultades, no había abandonado la esperanza. Se levantaba todos los días cuando todavía no amanecía, preguntándose qué tipo de trabajo conseguiría para poder sobrevivir *al día*, un día a la vez. Antes de que saliera el sol, se unía a otros miles de hombres indocumentados provenientes de América Latina que buscaban trabajos informales como *jornaleros*, o trabajos por un día.

Todos los días, en el condado de Los Ángeles, miles de hombres como Eugenio buscan trabajo como jornaleros (Valenzuela, 2003). Los jornaleros son cada vez más visibles también en otras ciudades, como San Diego, San Francisco y Nueva York (D. M. Malpica, comunicación personal, 23 de diciembre de 2005). En los cruceros muy transitados en estas ciudades (y más recientemente en centros patrocinados por organizaciones a favor de los derechos de los inmigrantes), los hombres inmigrantes establecen grupos informales a medida que desentrañan el trabajo de la mano de obra con pagos menores a los justos y esperan una transacción. Estos hombres ofrecen sus habilidades de carpintería, construcción, fontanería, jardinería, colocado de tejas y pintura, por salarios mínimos que con frecuencia apenas cubren sus gastos del día. Además de ser vulnerables a la explotación económica, estos hombres están en riesgo de hostigamiento sexual de parte de otros hombres.

Según la comisión de oportunidades equitativas de empleo de Estados Unidos (*U.S. Equal Employment Opportunity Commission - EEOC*), "el hostigamiento sexual es una forma de discriminación sexual que viola el Título VII del Decreto de Derechos Civiles de 1964" (2002, ¶ 1). La EEOC señala también que "los avances sexuales no aceptados, los requerimientos de favores sexuales, y otra conducta verbal o física de naturaleza sexual constituye hostigamiento sexual cuando el sometimiento o el rechazo de esta conducta afecta explícita o implícitamente el empleo de un individuo, interfiere de manera no razonable con el desempeño del individuo en el trabajo o genera un ambiente de trabajo intimidatorio, hostil u ofensivo" (¶ 2). El hostigamiento sexual puede incluir una amplia gama de actitudes y comportamientos, desde los sutiles y matizados, hasta la violación (véase Giuffre y Williams, 2002).

¿Por qué la vulnerabilidad sexual, los mexicanos heterosexuales y la desigualdad?

La investigación sobre la sexualidad que analiza las vidas sexuales de los hombres mexicanos inmigrantes que se identifican a sí mismos como heterosexuales desde una perspectiva de relaciones de género y de desigualdad socioeconómica y racial es prácticamente invisible. ¿Por qué? Primero, desde los años setenta, la investigación sobre sexualidad en los hombres mexicanos se ha enfocado primordialmente en las experiencias de hombres homosexuales (gay) y bisexuales. La investigación de género y de sexualidad con las poblaciones de origen mexicano y de inmigrantes procedentes de México apenas ha comenzado a voltear la mirada hacia las experiencias del amor y el sexo heterosexuales (e.g., Amuchástegui, 2001; Carrillo, 2002; González-López, 2005; Gutmann, 1996; Hirsch, 2003). Por ejemplo, la investigación que ha estudiado *hacia abajo* sobre sexualidad (conocida en inglés como "*study down on sex*") ha analizado las experiencias de los grupos (principalmente hombres gay y lesbianas) que históricamente han estado oprimidos y han sido marginados dentro de la estructura de poder y control en la sociedad. Aunque estas publicacio-

nes han sido muy necesarias e informativas, es interesante que el estudio *hacia arriba* de la sexualidad (o “*studying up on sex*”), o el examen de las experiencias sexuales de quienes representan el privilegio sexual (o sea, heterosexuales) dentro de la misma estructura social, ha sido escaso. Académicos y académicas como Adrienne Rich (1980), Michael Messner (1996), Chrys Ingraham (1994, 2005), Jonathan Ned Katz (1995), y Lynne Segal (1994) se han pronunciado a favor de los análisis críticos de la heterosexualidad en la estructura del poder. De tal forma, el estudio *hacia arriba* de las vidas sexuales de los hombres mexicanos inmigrantes heterosexuales nos permite develar las razones por las cuales no todos los individuos o grupos heterosexuales son privilegiados. Los hombres que han sido los sujetos de este estudio— y que previamente han sido los protagonistas en las historias de privilegios patriarcales en la sociedad mexicana—experimentaron simultáneamente diversas formas de desigualdad en Estados Unidos como consecuencia de su raza/etnia, ciudadanía e idioma, interacciones jerárquicas entre hombres y marginalidad socioeconómica, entre otras expresiones de desigualdad asociadas con los contextos de migración y las economías globalizadas.

En segundo lugar, la investigación sobre la sexualidad de hombres mexicanos que viven en Estados Unidos se ha dado en gran parte dentro de las ciencias del comportamiento, la salud pública y la epidemiología. Una preocupación especial por la epidemia de VIH/SIDA ha derivado en estudios extensos de las poblaciones latinas. Las publicaciones sobre estos estudios (véase Díaz, 1998; Marín y Gómez, 1997; Marín, Gómez y Hearst, 1993; Marín, Tschann, Gómez y Gregorich, 1998; Organista, Organista, Bola, García de Alba y Castillo Morán, 2000; Organista, Organista, García de Alba, Castillo Morán y Carrillo, 1996; Organista, Organista, García de Alba, Castillo Morán y Ureta Carrillo, 1997) tradicionalmente han analizado a los hombres latinos y la sexualidad desde las perspectivas de la inculturación y la asimilación, y las categorías teóricas que han dominado este extenso cuerpo de literatura han incluido al familismo, al machismo y al catolicismo, todas las cuales han estado asociadas con la llamada cultura latina.

En tercer lugar, la extensa literatura sobre sociología de la inmigración ha analizado los mercados laborales, la economía y el activismo político y, más recientemente, ha puesto atención a las relaciones de familia, la religión y el género. La investigación sobre los jornaleros provenientes de América Latina (véase Malpica, 2002; Valenzuela, 1999, 2000, 2003) ha proporcionado estudios reflexivos y pioneros sobre sus condiciones de vida, su marginalidad y las injusticias sociales que enfrentan¹. Aunque estas publicaciones han analizado las condiciones de desigualdad y explotación, han ignorado las vidas sexuales de los inmigrantes. En pocas

¹ Consulte www.pbs.org/independentlens/theworkers/more.html#books para una lista completa de recursos acerca de los jornaleros, incluyendo organizaciones laborales, documentales e investigación académica con esta población en particular.

palabras, los inmigrantes mexicanos tradicionalmente han sido desexualizados en la investigación sobre ellos (González-López, 2005, p. 7). Hasta recientemente, la investigación sobre sexualidad que se ha realizado con esta población se ha centrado en las vidas sexuales de los inmigrantes mexicanos homosexuales (Cantú, 1999), las redefiniciones de las parejas jóvenes en relación a la calidad y la sexualidad maritales a través de las fronteras y de una generación a otra (Hirsch, 2003), y la sociología de la inmigración y los inmigrantes heterosexuales (González-López, 2005).

En cuarto lugar, la investigación sobre el hostigamiento sexual y el trabajo ha realizado importantes contribuciones para la comprensión del género, de las relaciones de poder y el sexismo en el lugar de trabajo y más recientemente ha analizado las dinámicas de etnicidad/raza, orientación sexual y ciudadanía (véase Giuffre y Williams, 2002; Welsh, Carr, MacQuarrie y Huntley, 2006), incluyendo las experiencias de las mujeres latinas inmigrantes —las contrapartes femeninas de mis informantes— quienes también son vulnerables al hostigamiento sexual al mismo tiempo que desentrañan el trabajo no remunerado en la parte más baja de la estructura de poder (véase Cortina, 2004; Vellos, 1997). Resulta interesante que la investigación sobre el acoso sexual de varón a varón sea relativamente reciente (véase Giuffre y Williams, 2002; Smith y Kimmel, 2005; Waldo, Berdahl y Fitzgerald, 1998), y no haya estudios de importancia considerable o estadísticas sobre acoso sexual o sobre sexo comercial con jornaleros.

Este artículo constituye un reporte en torno a la información etnográfica recopilada en entrevistas individuales a profundidad con 20 varones inmigrantes mexicanos adultos y establece un puente entre los estudios de género/sexualidad y de inmigración con el objeto de explicar las maneras en las cuales los varones mexicanos que se autoidentifican como heterosexuales y que trabajan en los márgenes de la sociedad han experimentado dos categorías contrastantes de actividad sexual con su mismo sexo. Aun cuando se mostrarán ambas para exponer la naturaleza inestable de la heterosexualidad para algunos varones, cada una de ellas es causada y genera diferentes formas de vulnerabilidad sexual. La primera categoría consiste de interacciones entre personas del mismo sexo, entre un hombre inmigrante y su patrón (con frecuencia un hombre blanco gay) e implica una inequidad estructural de poder entre ellos. En esta situación, el hombre inmigrante no sólo es explotado económicamente sino también es cosificado sexualmente desde una ubicación que lo sitúa en el punto más bajo de una estructura social hecha de una compleja red de factores interdependientes que incluyen, pero que no se limitan, a la clase, la etnicidad/raza, la sexualidad, el idioma y el estatus legal/de ciudadanía (véase González-López, 2005). Los hombres inmigrantes en esas situaciones están expuestos a negociaciones sexualizadas que pueden incluir acoso sexual, sexo comercial (ya sea voluntario o coercitivo) y otras formas de violencia sexual. En estas transacciones sexualizadas, los hombres no sólo sobreviven; ellos también responden a las prescripciones de masculinidad que ponen en práctica sus supuestas responsabilidades como padres, hijos, hermanos con sus familias que dependen financieramente de ellos en sus lugares de origen (véase LeVine, 1993).

La segunda categoría de interacciones sexuales incluye a hombres mexicanos inmigrantes que se autoidentifican como heterosexuales que participan en actividades sexuales con otros inmigrantes del mismo sexo. Estas actividades implican diferenciales de poder menos significativos; la coerción entre ambas partes rara vez ocurre; y las interacciones resultan más frecuentemente a partir de la propia agencialidad de los inmigrantes. Sin embargo, estas actividades con frecuencia se inician por las condiciones relacionadas con la migración tales como hacinamiento y falta de alojamiento adecuado en donde hay promiscuidad, uso de alcohol y drogas y otras fuerzas socioeconómicas que afectan las vidas personales y sexuales de estos hombres. Estas dos categorías de actividades sexuales con personas del mismo sexo pueden explicarse, al menos en parte, por dos dinámicas centrales: una economía política caracterizada tanto por la globalización como por la explotación sexual y una noción que puede describirse como las *fronteras de la heterosexualidad*.

Una economía política de la globalización y la explotación sexual

Las experiencias de estos hombres de cosificación y explotación sexuales se dan en respuesta a dos procesos interrelacionados que ocurren tanto en el nivel local como en el global. La clase, la etnicidad, las barreras del idioma, la segregación socioeconómica, el estatus de ciudadanía, la incorporación ocupacional y la cosificación de los hombres latinos dentro de las comunidades homosexuales blancas como “exóticos, morenos y apasionados” (Díaz, 1998, p. 125) se han combinado localmente para hacer que los jornaleros se tornen vulnerables a la explotación por parte de otros hombres que ocupan niveles raciales y económicos más altos dentro de la jerarquía intramasculina de poder y el control. Mi estudio demuestra que algunos hombres gay de raza blanca y clase media y media-alta participan en estas complejas dinámicas. Ese potencial acoso sexual por parte del patrón gay debería verse como consecuencia de los diferenciales de poder y no como la orientación sexual o la sexualidad *per se*.

La globalización, el turismo sexual y las nuevas formas de capitalismo son procesos que se entrelazan favoreciendo estos procesos sexualizados (véase Altman, 2001). Por una parte, los hombres pobres heterosexuales de color que migran al norte o que van de las naciones menos industrializadas a las más industrializadas con frecuencia son relegados a los márgenes de la sociedad y de ese modo se tornan vulnerables al sexo comercial como una vía para la sobrevivencia. Por otra parte, los hombres blancos (gay) que van en dirección al sur desde las naciones desarrolladas hacia las en vías de desarrollo o subdesarrolladas con el propósito de conseguir sexo comercial y turismo sexual no operan en un vacío socioeconómico:

Su gusto sexual por 'Otros' refleja no tanto un deseo de participar en una práctica sexual específica sino un deseo en un grado extraordinariamente alto de control sobre el manejo de sí y de otros como seres sexuales, racializados y generizados (engendered) (O'Connell Davidson y Sánchez Taylor, 2004, p. 454).

De tal modo, en el microcosmos de la ciudad global de Los Ángeles (véase Sassen-Koob, 1984), ambas imágenes se traslapan: algunos hombres blancos gay en Los Ángeles buscan al Otro exótico (aquellos que vienen del sur) para cosificarlos sexualmente y para explotar financieramente su trabajo por jornal que tanto necesitan y por el que tan poco se les paga dentro de contextos de desigualdades perversas en lo racial, socioeconómico y de idioma (véase O'Connell Davidson y Sanchez Taylor).

Las fronteras de la heterosexualidad

La heterosexualidad es una construcción social paradójica (véase Ingraham, 2005). Es a la vez normativa —es decir, la heterosexualidad es la norma hegemónica que promueve valores y prácticas idealizadas y socialmente esperadas del deseo, comportamiento e identidad sexuales y representa la supremacía sexual y el privilegio social— y al mismo tiempo no es ni firme ni estable. Desde esta perspectiva, la heterosexualidad puede verse como algo que es frágil y susceptible a los contextos y las condiciones socioeconómicas cambiantes.

Las entrevistas con los hombres mexicanos inmigrantes que se autoidentifican como heterosexuales en mi estudio demostraron de qué manera las situaciones socioeconómicas cambiantes y otras circunstancias que rodean sus experiencias de migración revelaron la naturaleza paradójica de la heterosexualidad, en especial su lado vulnerable. De ahí que, como el género (véase Hondagneu-Sotelo, 1992) y la sexualidad en general (González-López, 2005), la heterosexualidad fluida e inestable puede rehacerse a través de la migración. Las condiciones asociadas con la migración configuraron de forma selectiva los deseos, comportamientos e identidades sexuales de esos hombres inmigrantes autoidentificados como heterosexuales. Las viviendas inadecuadas, el hacinamiento, el uso de alcohol y drogas, la pobreza, un estilo de vida estresante, la presión de los compañeros, entre otros factores desencadenados por la desigualdad y la injusticia sociales, impulsaron a algunos de estos hombres a participar en experiencias sexuales con otros inmigrantes del mismo sexo (González-López, 2005, pp. 134-144). Y a medida que se incorporaban en el horizonte socioeconómico de Estados Unidos y se convertían en parte de él, fuerzas adicionales que promovían la inequidad pueden haber obnubilado sus nociones previas de la heterosexualidad. Los hombres que enviaban remesas a las familias que se quedaron en el lugar de origen pueden haberse sentido forzados a aceptar los avances sexualizados de un patrón varón u obligados a participar en el sexo comercial por razones económicas. Al mismo tiempo, cuando su heterosexualidad fuera percibida

como vulnerable, estos hombres han sentido la necesidad de protegerla y reforzarla. A través de ese proceso, estos hombres mexicanos ejercieron su agencialidad al defender su sentido de hombría como se le asocia tradicionalmente con la masculinidad heterosexual, en especial cuando los avances sexuales realizados por patrones potenciales comprometían su sentido de dignidad y respeto personales.

Los testimonios de los hombres mexicanos inmigrantes en mi estudio no deben verse como historias de los poderosos contra quienes no tienen poder. Aun cuando las fuerzas asociadas con el poder pueden oprimir a algunos hombres inmigrantes pobres, los hombres en mi estudio no eran simples víctimas pasivas que aceptaban automáticamente las expresiones percibidas de hostigamiento sexual en el lugar de trabajo. En efecto, un sentido claro de agencialidad sexual se expresó en sus experiencias con otros inmigrantes del mismo sexo. De igual manera, un inmigrante posee cierto grado de agencialidad sexual a través de su capacidad de negociación subjetiva al cuestionar o resistir esas propuestas sexuales. Al mismo tiempo, los hombres poseen cierto nivel de agencialidad sexual la cual ejercen a través de su capacidad de negociación subjetiva para desafiar o resistir dichas proposiciones sexuales. Por otra parte, la agencialidad sexual de los hombres estaba configurada por sus habilidades lingüísticas, su estatus de ciudadanía, y su necesidad financiera, así como otros factores que incluyen pero no se limitan a las historias personales de abuso sexual en la infancia. Algunos de estos trabajadores mexicanos también usaron simbólicamente la homofobia como una forma de resistir a los avances sexuales de sus patrones, porque su homosexualidad era lo que hacía vulnerables a algunos de sus patrones. En el caso de los encuentros sexuales con compañeros del mismo sexo, las actividades sexuales se suscitaban bajo condiciones de marginalidad pero también como parte de los intercambios voluntarios de amistad y camaradería.

Método

Este artículo presenta datos obtenidos de entrevistas individuales a profundidad con 20 hombres mexicanos inmigrantes. Estas entrevistas fueron parte de un estudio más amplio que realicé con 40 mujeres y 20 hombres nacidos y criados en México y que inmigraron a Los Ángeles ya adultos (véase González-López, 2005). Entrevisté a los hombres en el año académico 2000-2001. En el estudio original recopilé historias sexuales con la intención de analizar las maneras en las que las mujeres y los hombres redefinían sus vidas sexuales como parte de sus experiencias de inmigración y establecimiento en Estados Unidos. Los hombres no tenían relación alguna con las mujeres y provenían de una amplia variedad de antecedentes educativos, socioeconómicos y maritales. Sin embargo, todos los hombres habían experimentado pobreza durante la migración y el establecimiento. Migraron desde Jalisco o desde la Ciudad de México a una edad de 20 años o posterior y todos habían vivido en el área de Los Ángeles por al menos cinco años. Todos ellos se identificaban como

heterosexuales. Utilizo seudónimos en este artículo cuando los cito, para asegurar la confidencialidad.

Utilicé una técnica de "bola de nieve" para el muestreo de los 20 informantes seleccionados. Para identificarlos, visité y contacté profesionales en cuatro agencias comunitarias y en tres escuelas elementales en Los Ángeles. Estas agencias y escuelas no estaban relacionadas con los centros de los jornaleros, pero algunos de los hombres que recluté como informantes en estos lugares tenían una historia de empleo como jornaleros. Además, asistí a reuniones en el Consulado de México en Los Ángeles y establecí contactos con representantes de las asociaciones de oriundos, organizaciones comunitarias y centros de empleo para jornaleros. Tras contactar a algunos de estos representantes, programé y asistí a reuniones en estos espacios donde me presenté como socióloga y como terapeuta de pareja y de familia que realizaba investigación sobre sexualidad con poblaciones de inmigrantes mexicanos. Los potenciales informantes pronto me identificaron como *la doctora* y de manera entusiasta me preguntaron si podrían tener conversaciones individuales acerca de sus preocupaciones personales, de familia y de relación de pareja. Debido al potencial de relaciones duales (es decir, tanto el dar una opinión profesional como realizar una entrevista de investigación) referí a estos hombres con profesionales que trabajaban en agencias comunitarias en el área de Los Ángeles. Algunos de ellos cumplían con los requisitos para el estudio y aceptaron voluntariamente ser entrevistados. Realicé personalmente todas las entrevistas en español y en un espacio privado, principalmente en las agencias, las escuelas, los centros de empleo o en sus hogares.

Los participantes en el estudio tenían entre 25 y 45 años de edad en el momento de sus entrevistas; su edad promedio era de 38. La mitad de la muestra consistía en 10 hombres nacidos y criados en el estado de Jalisco, México; la otra mitad (10) nació y se crió en la Ciudad de México. La Ciudad de México es la capital y la mayor metrópoli en la nación. Jalisco engloba grandes ubicaciones urbanas como Guadalajara (la segunda ciudad en tamaño de México) pero también zonas semiindustrializadas, rurales y pequeños pueblos. Como la cuna del tequila, la música de mariachi y las culturas tradicionales charras, Jalisco ha desempeñado un papel esencial en la creación de las identidades masculinistas mexicanas. Todos los participantes habían vivido permanentemente en Estados Unidos entre 5 y 20 años².

2 Para mayor información sobre temas y preocupaciones metodológicas respecto a la investigación sobre sexualidad con mujeres y hombres inmigrantes de origen mexicano, véase González-López, 2005, pp. 8-16 y 265-267. Los hombres de Jalisco en este estudio han vivido más tiempo en Estados Unidos (con un promedio de 13.5 años) que los provenientes de la Ciudad de México (promedio de 10.1 años). Doce de los hombres estaban casados y la mayor parte de éstos vivían con sus esposas en Los Ángeles cuando los entrevisté. Algunos explicaron que habían migrado por primera vez por sí solos y que sus esposas migraron después, mientras que otros

Los participantes trabajaban en una diversidad de ocupaciones. Incluían trabajadores de la construcción y el mantenimiento, choferes de camión, operadores de equipo, supervisores y técnicos. Cinco de los informantes eran jornaleros en el momento de nuestras entrevistas. Empero, la gran mayoría estaba familiarizada con este tipo de ocupación informal, ya fuera porque hubieran buscado este tipo de empleo temporal en el pasado o porque tenían parientes, amigos o conocidos que lo habían hecho. El ingreso anual promedio de los informantes se ubicaba entre 12 mil y 24 mil dólares.

En el proyecto original, tecleé, codifiqué, clasifiqué y generé categorías de análisis basadas en las transcripciones literales de mis entrevistas. Para este artículo, analicé las respuestas de estos hombres a temas relacionados con lo que ellos habían identificado como oportunidades de empleo peligrosas y de alto riesgo para los hombres mexicanos tras haber inmigrado a Estados Unidos. También incorporé y analicé las reacciones relevantes de los participantes, los temas recurrentes y las notas de trabajo de campo sobre empleo, pobreza, vida cotidiana y sobrevivencia.

En mis análisis también solicité la opinión de Daniel Malpica, un candidato a doctor en sociología en la Universidad de California, en Los Ángeles, en la época de nuestra entrevista, quien había realizado investigación previa sobre los jornaleros (Malpica, 2002). Respondió, en una entrevista telefónica, a preguntas que le envié previamente de forma electrónica, respecto a los jornaleros, el acoso sexual, los derechos de los inmigrantes y preocupaciones en torno al diseño de políticas. Con su aprobación, lo identifiqué con su nombre real al reportar los productos de esta entrevista en este artículo.

Resultados

La economía política de la globalización y la explotación sexual

Aun cuando no todos los informantes habían estado expuestos personalmente al acoso sexual en sus empleos, la gran mayoría había escuchado

salieron y conocieron a sus esposas después de migrar. Dos hombres cohabitaban con sus parejas, tres nunca se habían casado, dos estaban separados y uno divorciado. La mayor parte se identificaban como católicos (18); sólo una minoría (2) había sido criada como protestante. El nivel más bajo de escolaridad formal de los participantes provenientes de ambos lugares era equivalente a haber terminado el octavo grado en Estados Unidos, y el nivel más alto era un grado de maestría. El nivel promedio de escolaridad era de 12 años, que es alto para un país en donde el promedio nacional para las personas de 15 años y más es de 7.1 años para mujeres y de 7.6 para los hombres (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [INEGI], 2004). Los hombres provenientes de la Ciudad de México tienen una mayor probabilidad de reportar haber asistido a la universidad que sus contrapartes de Jalisco. Ninguno de estos hombres de la Ciudad de México, empero, había terminado su educación universitaria. El hombre que contaba con un título de maestría había migrado de un pueblo pequeño a un área más urbanizada en donde terminó su formación universitaria.

historias de esos acosos, narradas por sus parientes, amigos o conocidos. Muchos de ellos recordaban historias que implicaban el trabajo, el dinero y el sexo con patronos de raza blanca.

Alfredo explicó de qué manera, tras intentar, sin éxito, conseguir un empleo en Los Ángeles, había partido hacia el norte de California para explorar allá el mercado de trabajo. Durante una breve estancia en San Francisco, se enteró de un lugar que él identificó como *El Cachadero* (de "to catch", conseguir un empleo), que con frecuencia era visitado por hombres gay con dinero. Explicó la experiencia que tuvo tras haber sido contratado por un hombre en este lugar, quien lo llevó a su casa en un reluciente Corvette:

Llegamos a su casa y me pidió que cortara el césped. Así que luego le pregunté, "¿Qué más quiere que haga?". "Limpia las ventanas". Accedí. Así que todo iba bien. Pero cuando estaba limpiando las ventanas, él estaba ya adentro de la casa usando un calzoncito bikini. Así que me dije: si este cuate es gay, me está dando ese tipo de señal... Este cuate quiere algo más. Más tarde, me dijo que quería que le arreglara algo en el baño.... Le digo, "tengo que arreglar esto y aquello", y el tipo está ahí, parado enfrente de mí, usando el bikini. "¿No tienes calor? ¿por qué no te pones más cómodo?" dijo. Y le contesté, "¿Sabes qué? Voy a sentirme más cómodo si me pagas y me voy, porque este lugar necesita mucho trabajo, y para empezar ni siquiera sé cuánto vas a pagarme". Me dijo, "¿Cuánto cobras?". "350", contesté. Entonces él, dijo, "Sí, te pago. ¿Quieres tomar una soda?". Luego le dije: "Sé lo que quieres de mí". "No", dijo, "pero mira, necesitas entender" [le rogó]. Así que le dije, "No, conmigo no".

Así como Eugenio explicó en la introducción de este artículo, Alfredo afirmó que él nunca aceptaba estas atractivas ofertas, incluso en tiempos de pobreza. Marcos, Nicolás, y Ernesto contaron historias similares que implicaban trabajo, dinero e invitaciones a tener sexo con los patronos. También reportaron haber sido testigos de otros hombres inmigrantes que practicaban sexo comercial a partir de su necesidad financiera. "Eso es muy común", dijo Ernesto, quien siguió con la explicación:

Por eso no me gusta buscar trabajo parándome en la esquina, nunca. Yo no iba a pararme ahí. Alguien podría raptarme y nadie sabría jamás de mí. Yo sé que aquí hay mucha gente racista que puede hacerte daño.

Ernesto compartió alguna vez un apartamento con 10 hombres inmigrantes provenientes de México, Guatemala y El Salvador, y reportó que habían hablado sobre sus experiencias de búsqueda de empleo. Dijo: "A uno de mis compañeros de cuarto lo levantó una vez un hombre homosexual", y añadió:

Él me dijo que cuando llegó a la casa y comenzó a limpiar, el otro hombre puso una película pornográfica en el aparato de video y comenzó a tocarlo. Y él solía decirme que este hombre le pagaba muy bien.

Le pregunté a Ernesto si él sabía si su amigo había participado en ese tipo de actividad con su patrón voluntariamente. “Aceptaba por necesidad, estaba necesitado económicamente”, dijo. “Tenía que mandar un cheque a Guatemala, así que, ¿qué otra cosa se suponía que podía hacer?”.

Las experiencias de Eugenio, Alfredo y Ernesto ilustran la exposición de estos jornaleros no sólo al acoso y la coerción sexuales, sino también a la tentación de los encuentros sexualizados a cambio de dinero. La investigación con otros inmigrantes, aunque no sólo con jornaleros, ha encontrado que el sexo comercial constituye todavía una vía para la sobrevivencia de quienes están desempleados o financieramente necesitados, como lo describen Bronfman y López Moreno (1996) en su artículo acerca de sus hallazgos con inmigrantes que viven en el norte de California (p. 60).

¿De qué manera reaccionan estos inmigrantes en situaciones de acoso sexual? Algunos se resistían. En ciertas instancias, se utilizaban expresiones de discriminación para responder al acoso sexual. Por ejemplo, Alfredo se mofaba de su patrón utilizando maneras afeminadas y haciendo gestos homofóbicos y, como indicaban sus comentarios, Alfredo y Ernesto tenían suficientes habilidades lingüísticas para cuestionar las invitaciones sexuales que les hacían. Su uso del humor y de chistes sexualizados demostraba la resiliencia de algunos de los hombres. Además, al renunciar a oportunidades de empleo antes de que se convirtieran en amenazas sexuales representaba las expresiones de dignidad y respeto que identifiqué consistentemente en las narrativas de estos hombres respecto al acoso sexual. Por ejemplo, con los ojos arrasados de lágrimas, Eugenio me dijo que era *un hombre pobre pero decente* que nunca comprometería sus valores de decencia y dignidad, ni siquiera para sobrevivir una pobreza extrema. Muchos otros informantes expresaron un sentimiento similar durante nuestras entrevistas. Los hombres utilizaban el humor con el objeto de conservar un sentido de dignidad mientras enfrentaban encuentros potencialmente abusivos y lidiaban con sus multifacéticos sentimientos, emociones e interpretaciones subjetivas.

En un proyecto que realizo actualmente en México, estoy aprendiendo que los hombres adultos con una historia de abuso sexual cuando eran niños pueden no estar afectivamente equipados para lidiar con una experiencia de acoso sexual y pueden reproducir un ciclo de abuso que ha sido parte de sus vidas. De tal manera, en el caso de los jornaleros con este tipo de historia, una reacción al acoso sexual siempre está contextualizada; no sucede en un vacío personal o social. Al actuar nuevamente el abuso del pasado con base en diferencias de poder, quien lo perpetra en estas instancias puede tener un estatus mayor con base en los privilegios racial/étnicos, de clase, ciudadanía o lingüístico, mientras que la víctima encarna un estatus inferior debido a sus múltiples formas de marginalidad social.

Las fronteras de la heterosexualidad

Todos los informantes reportaron haber experimentado personalmente o haber sido testigos de intercambios sexualizados entre personas del mismo sexo en contextos exclusivos de varones. Estos intercambios incluían provocar, molestar, bromear y jactarse sobre sexo, hablar con insinuaciones sexuales, tocar, seducir y tener relaciones sexuales voluntarias o forzadas. Reportaban que estas experiencias se habían dado antes de migrar y a veces habían sido desencadenadas por factores relacionados con la desigualdad y la marginalidad sociales. En Los Ángeles, esos intercambios se desencadenaban en parte por viviendas atestadas, uso de drogas y alcohol, pobreza y presión de los compañeros, así como por aislamiento social y soledad afectiva.

Conocí a Mauricio (26 años de edad, originario de la Ciudad de México, trabajador de la construcción, en cohabitación y padre de dos niñas pequeñas) en un centro para jornaleros. En una prolongada e informativa entrevista me dijo que había participado en prácticas sexuales con personas del mismo sexo, algo que había conservado en privado respecto a su círculo de amigos cercanos, pero que había sido público para sus conocidos casuales y sus compañeros de vivienda. Describió los sentimientos encontrados que tenía respecto a sus experiencias de presión de los compañeros y al uso de alcohol y drogas al participar en contactos sexuales voluntarios e involuntarios con otros hombres inmigrantes. Le pregunté sobre la cantidad de ocasiones que él había recibido sexo oral de otros hombres en Los Ángeles. Dijo:

Unas veinte veces o más. Sí, y con diferentes hombres porque llegaban a nuestro apartamento y cuando te emborrachabas o drogabas, y no sabías, para cuando me decían, ya me habían desvestido, pero no estaba consciente de eso cuando lo hacían. No me gustaba.

Mauricio reportó que algunos de sus amigos migrantes que se identificaban a sí mismos como heterosexuales también habían participado en intercambios similares. Explicó, sin embargo, que sus “amigos tenían amigos homosexuales, pero los tenían tan sólo para que les dieran sexo oral, no para tener relaciones sexuales”. Respecto a sí mismo, dijo, “he tenido sexo oral con homosexuales, cuando acababa de llegar a este país. Pero no relaciones en las cuales ellos penetraran”. Le pregunté: “¿Te identificas como homosexual?”. Asertivamente, respondió: “No”.

La investigación sobre sexualidad con hombres mexicanos ha analizado extensivamente este patrón. Los hombres que se autoidentifican como heterosexuales que tienen sexo con hombres no se identifican como “homosexuales” cuando desempeñan el papel activo durante la penetración anal (Almaguer, 1993; Alonso y Koreck, 1993; Carrier, 1976, 1977, 1985; Díaz, 1998; Flaskerud, Uman, Lara, Romero, y Taka, 1996; Szasz, 1998) o cuando reciben sexo oral (Bronfman & López Moreno, 1996). Ade-

más, para aquellos hombres que se identifican a sí mismos como heterosexuales que desempeñan el papel de realizar la inserción, la penetración puede ser una expresión de honor, poder y masculinidad (Alonso y Koreck; Bronfman y López Moreno, p. 59; Prieur, 1998). La suposición de que los hombres pueden separar lo sexual de lo emocional (Rubin, 1983, p. 113) puede facilitar la participación sexual de estos hombres con otros hombres. Aun cuando penetrar a otro hombre no compromete el sentido de masculinidad, el ser penetrado por otro hombre puede que sí lo haga.

También le pregunté a Mauricio si le gustaban los hombres o si se sentía sexualmente atraído a ellos. Reaccionó enfáticamente:

¡No, no! Y eso es lo que pienso. Y me pregunto a mí mismo, “¿por qué?”. En otras palabras, cuando estoy borracho, lo hago. Pero luego, después que lo hago, no me gusta. Pero luego digo: “¿Qué pasará si más adelante comienzo a sentirme atraído por los hombres?”.

Mauricio comenzó a participar en comportamientos con personas del mismo sexo antes de migrar. Como adolescente fue seducido por un amigo que él identificó como homosexual. Mauricio había accedido a tener sexo con él en tres o cuatro ocasiones, como una obligación; él había ayudado a Mauricio a conseguir empleo y le ofreció una recámara en la cual vivir. Mauricio explicó que había un común denominador entre sus experiencias sexuales previas y posteriores a la migración: a ambos lados de la frontera, estar bajo la influencia de drogas o alcohol siempre desencadenaba la actividad sexual con otros hombres.

Otros jornaleros también mencionaron el efecto combinado del uso de la droga y el alcohol, la presión de los compañeros y el aislamiento sobre el comportamiento sexual de algunos hombres. Alfredo (36 años de edad, trabajador de la construcción, en cohabitación y padre de una niña de 13 años de edad), y Alejandro (37 años de edad, propietario de un pequeño negocio, casado y padre de una niña y un niño) provenían de la Ciudad de México y durante sus entrevistas dijeron no beber alcohol. Ernesto (43 años de edad, originario de Guadalajara, técnico, casado y padre de una niña y un niño) se describió como “tímido con las mujeres” e “impactado” por lo que vio mientras vivió con otros hombres inmigrantes inmediatamente después de migrar. Este trío de hombres compartió sus visiones de lo que habían observado dentro de sus grupos de amigos latinos. Sonando a la defensiva, Alfredo explicó lo que había observado en un bar:

Cuando toman, es como si la homosexualidad entrara en funciones, porque dicen, “me gustas, te amo”, ese tipo de frases. Para ellos está bien decir a una persona, “me caes bien, te quiero, me gustas como amigo”, dentro de lo normal. Pero cuando se emborrachan, se acercan y quieren abrazarte y eso te hace pensar... [Me han dicho] “Hasta me siento con ganas de darte un beso”. [Y yo digo] “¡Hey! ¡Quítate de aquí!”

Con una actitud igualmente vigilante, Alejandro se aseguró de que yo entendiera que él anduviera con otros inmigrantes que tenían deseos por personas del mismo sexo, aunque él conocía a algunos. Dijo:

Los hombres lo hacen por soledad. Un amigo mío, bueno, no es mi amigo en ese sentido, ¿verdad? me dijo que él utilizaba drogas y también alcohol y luego comenzaba a tener inclinaciones hacia los hombres. Así que era soledad. Se dio cuenta de que estaba solo y quizá sus amigos lo empujaron a hacer otra clase de actos sexuales.

Ernesto afirmó, “¡yo lo vi y nadie me va a venir a contar [sobre hombres teniendo sexo con otros hombres] porque yo realmente lo vi!” Luego elaboró:

Mi cama estaba ahí, y la mesa y el sillón grande allá [señalando con sus manos]. Así que sí, vi cuando tomaban y vi cuando más de uno de mis amigos penetraban a este hombre, tú sabes, un amigo que ellos tenían... pero lo hacían cuando ya estaban borrachos y todo.

Ernesto explicó que este hombre, el amigo de su compañero de casa, se le acercó; sin embargo, él nunca aceptó sus invitaciones a tener sexo. Al igual que Mauricio, también explicó que sus compañeros de casa penetraban y recibían sexo oral de su amigo, un hombre que él describió como “muy masculino con la gente afuera, pero cuando hablaba con nosotros, luego se relajaba, tú sabes, se hacía más joto”. A la defensiva, explicó, “yo respeto a la gente que es homosexual, los abrazo y juego con ellos y platico, tú sabes, pero cuando quieren más que eso, me alejo”.

Además de las actividades realizadas bajo la influencia del uso del alcohol y la droga, comportamientos similares surgían del aislamiento afectivo, la segregación socioeconómica y la vivienda en hacinamiento. Raúl (34 años de edad, originario de la Ciudad de México, técnico, divorciado y padre de una pequeña niña) y Alfredo explicaron:

Yo vivía con estos cuates, eran como 15 hombres viviendo en un apartamento. Vivían como sardinas adentro del apartamento. De repente, el albur³ [juego de palabras de connotación sexual] los hacía que se comenzaran a tocar las nalgas porque no tenían a nadie más con quién socializar o con quién salir. (Raúl).

Vivía con estos cinco hombres en un apartamento; ellos también eran inmigrantes, y cada semana rentaban películas pornográficas. No me gustaba juntarme con ellos, porque ves esa película con un grupo, ¿y luego qué? En 15 minutos tu sexualidad cambia, y acabas haciendo

3 El albur se refiere a los juegos de palabras muy elaborados con connotaciones sexuales y dobles sentidos que se utilizan ampliamente por los mexicanos en una diversidad de contextos y circunstancias sociales. El albur probablemente sea incluso anterior a la sociedad colonial (Stern, 1995).

cosas que no deberías hacer. Ahí es cuando algunos hombres revelan su homosexualidad. (Alfredo).

Las voces de esos hombres hacían eco de la investigación en México, que analizaba una diversidad de intercambios sexuales que se daban en contextos exclusivos de hombres, entre hombres de clase trabajadora, que incluían el tener relaciones sexuales colectivas, tocarse entre sí y bromear y jactarse en torno al sexo en diferentes contextos, como las calles de su barrio, los campos de fútbol soccer y equipos de trabajadores (Szasz, 1998). Estos testimonios también ampliaron una extensa investigación que analizaba la relación entre el uso del alcohol y el erotismo entre hombres. De la Vega (1990) examinó de qué manera los hombres latinos que se autoidentificaban como heterosexuales y vivían en Estados Unidos, participaban en actos sexuales con otros hombres cuando están bajo la influencia del alcohol y otras sustancias. Al reportar sobre un grupo de hombres inmigrantes que vivían en la zona rural de Watsonville, California, Bronfman y López Moreno (1996) explicaron que las relaciones sexuales que se daban entre estos hombres mientras estaban “bajo la influencia del alcohol no contaban.... El consumo de alcohol constituía otro mecanismo efectivo para proteger la masculinidad y reforzaba la separación de roles” (p. 59). La investigación de Brandes (2002) con un grupo en Alcohólicos Anónimos en México que estaban involucrados primordialmente en relaciones amorosas con mujeres encontró que “los deseos y los encuentros homosexuales son parte de su oscuro pasado alcohólico” (p. 127). Resulta interesante que estos hallazgos parecían indicar que hacerse heterosexual es parte de la recuperación de un hombre alcohólico, ya que la heterosexualidad se convierte en el ideal de la sobriedad (véanse otros reportes de hombres que viven en México para detalles de patrones similares entre el deseo por personas del mismo sexo y el uso de alcohol. Gutmann, 1996; Carrillo, 2002). Además, discutí estos hallazgos en otro lugar en relación con VIH-SIDA y la migración (véase González-López, 2005, pp. 144-151).

Una opinión profesional

Daniel Malpica es un investigador que ha pasado largas horas haciendo investigación con jornaleros. En nuestra entrevista, dio su opinión sobre temas específicos. Le pregunté, “¿por qué cree que estos hombres blancos se acerquen a estos jornaleros?” Él respondió, “Yo creo que algo existe en esta combinación *hombre gay blanco-hombre latino*. Los jornaleros latinos son vistos como exóticos, una especie de tipo de macho, así que yo creo que ésa es una de las razones por las cuales son cosificados”. “¿Otra razón?” exploré. Dijo:

Creo también que son blancos fáciles porque, tú sabes, a los ojos de mucha gente puedes abusar a muchos de estos hombres. Son como desechables; siempre están ahí. Todo mundo como que puede abusar de ellos, en lo que respecta a trabajo, sexo, todo. Son indocumentados

y ése es un factor considerable porque a los ojos de la gente que está acosando sexualmente a estos jóvenes de hecho, de hecho creen que pueden salirse con la suya. Eso es lo que yo creo. Ésa es mi lectura de lo que pasa.

Las palabras de Malpica sugerían un proceso de deshumanización de estos hombres inmigrantes de origen mexicano. La cosificación sexual de los jornaleros por personas oportunistas también puede concebirse como un reflejo de dinámicas adicionales y más complejas. Yo afirmo que el hecho de que un patrón tenga el poder económico para comprar la mano de obra barata de un hombre pobre puede dar al patrón un sentido de derecho sexualizado sobre el hombre más pobre. Es decir, un patrón puede haber adoptado la idea de que él tiene el derecho y el poder para hacer lo que le plazca a su empleado. Y el hecho de que el jornalero haya accedido a trabajar en la casa o negocio de su patrón (y en “su” país y “sin documentos legales” además) puede hacerlo aún más vulnerable al acoso sexual de parte del patrón.

También le pregunté a Daniel Malpica: “¿Por qué piensas que algunos de estos jornaleros aceptaron las invitaciones sexuales?”. Recordando lo que había expresado Ernesto, Malpica respondió: “de hecho yo pensaría que es porque están tan desesperados; muchos de ellos están en una necesidad tan urgente de realmente ganar algo de dinero que van y hacen esto”.

Tanto Daniel Malpica como la gran mayoría de mis informantes reportaron una profunda conciencia de la extrema necesidad y marginalidad económicas que rodean la vida cotidiana de los jornaleros. Todos mis informantes parecían estar de acuerdo en que *un hombre de verdad* no debería tolerar ser acosado sexualmente, no debería participar en actividades sexuales con un patrón y no debería practicar la prostitución como una forma de sobrevivir. Para ellos, sin embargo, un hombre de verdad también era financieramente responsable del bienestar de la familia que dejó, lo que los dejaba luchando para entender la tensión entre su sentido de hombría y su necesidad de sobrevivir.

Finalmente, la mayoría de nuestros informantes expresaron su inconformidad y desilusión con Estados Unidos. Para ellos, la vida cotidiana en la ciudad de Los Ángeles tenía poco que ver con el país que habían creado en su imaginación antes de migrar —esa sociedad ideal, a final de cuentas, no existía para ellos.

Discusión

Los hombres heterosexuales son los protagonistas del privilegio y el poder en las sociedades patriarcales como México. Sin embargo, la migración y la incorporación socioeconómica dentro de las sociedades norteamericanas complica esa dinámica tan definida. Los resultados de este estudio demostraron que los hombres mexicanos que se identifican a sí mismos como heterosexuales, que son pobres y habían inmigrado y se habían asimilado en las comunidades marginadas de Los Ángeles estaban expues-

tos a segregación, explotación socioeconómica y racismo. Dentro de una estructura de jerarquía y dominio masculinos, estos hombres inmigrantes pobres se ubicaban en la parte más baja de ese sistema de poder y control. Su ubicación socioeconómica privada de privilegios hacía que sus vidas sexuales fueran vulnerables. Un análisis de esta desigualdad social reveló la naturaleza paradójica de la heterosexualidad como la norma social. Quienes dejaron en sus pueblos a una esposa e hijos nunca anticiparon lo que sería su destino sexual en Estados Unidos. En primer lugar, para quienes buscaban empleo como jornaleros, el acoso sexual de parte de un patrón potencial (representado en este estudio por los hombres blancos gay de clase media) se convirtió en una amenaza potencial, que necesitaban navegar con escasas habilidades para el manejo del idioma al mismo tiempo que se topaban con los efectos del racismo y de la marginación socioeconómica. En segundo lugar, los hombres inmigrantes que reportaron haber participado en actividades con personas del mismo sexo con otros inmigrantes lo hicieron en parte como una consecuencia de factores relacionados con la migración, con la desigualdad socioeconómica y la marginación, incluyendo, aunque no sólo eso, viviendas en situación de hacinamiento, el uso de alcohol y drogas, la pobreza, las presiones de los compañeros y la soledad.

La raza, la etnicidad, la clase, el estatus de ciudadanía y otros factores parecen haber contribuido de maneras distintas y complejas a la promoción de la explotación sexual de los hombres en este estudio, hombres que vivían en los márgenes de la sociedad en Estados Unidos y en ocasiones también en sus propios países de origen. Mientras que los hombres blancos gay pueden también representar expresiones de masculinidades subordinadas frente a los hombres blancos heterosexuales de clase media (Connell, 1995), su relación con los hombres inmigrantes en desventaja complica esta imagen. Cuando interactuaban con los mexicanos pobres descritos en este estudio, los hombres gay que los contrataron parecen haber ejercido sus privilegios basados en la clase, la etnicidad/raza, ciudadanía e idioma. Dentro de esta dinámica de poder y control, los hombres de clase trabajadora en estas historias estaban en la parte más baja de la estructura social, y aún así sentían la presión de cumplir con las prescripciones sociales de masculinidad; se esperaba que estos hombres, en especial quienes habían dejado en su pueblo a esposas e hijos, fueran buenos proveedores para sus familias en México, quienes dependían de sus remesas (LeVine, 1993, p. 83). Los protagonistas de estas interacciones sexualizadas no estaban solos en sus aventuras. Experimentaban estos procesos dentro de un sistema internacional de mayor magnitud y eran parte de una economía política globalizada de la sexualidad (véase Hennessy, 2000). Las experiencias de los inmigrantes mexicanos los unían con otros hombres latinoamericanos que habían estado expuestos de igual manera a múltiples formas de inequidad dentro de más grandes sistemas y estructuras jerárquicas de poder y control. En las transitadas esquinas de Los Ángeles, el capitalismo tardío ha dado origen a expresiones racistas y clasistas tanto de sexualidad como de mercantilización, en tanto que algunos patrones blancos homosexuales

y algunos jornaleros latinoamericanos inmigrantes intentan satisfacer sus respectivas necesidades eróticas y de sobrevivencia. Estas interacciones pueden verse como algo parecido a las negociaciones entre los hombres blancos de naciones desarrolladas que visitan Cuba por turismo sexual. Algunos *pingueros* (jóvenes trabajadores sexuales varones) cubanos que participan en relaciones sexuales comerciales con hombres extranjeros han mostrado ganar dinero únicamente para la sobrevivencia personal y familiar (Hodge, 2001). De tal forma, los hombres pobres de color que interactúan con hombres blancos gay de clase media, ya sea en La Habana o en Los Ángeles, son vulnerables a las nuevas relaciones del mercado capitalista que sirven para globalizar y mercantilizar sus cuerpos.

Cuando Diego (36 años de edad, profesor de tiempo parcial, separado, padre de una niña y un niño) me dijo: “Los Ángeles, California, es una plantación urbana, es una gran fábrica”, pensé en los paralelos entre las experiencias de los jornaleros mexicanos en mi estudio y las de otros hombres que han sido dolorosamente deshumanizados en la historia de este país. El acoso sexual que reportan los jornaleros me trajo a la mente la imagen de las vulnerabilidades sexuales de los esclavos negros. Aunque el matrimonio interracial (entre individuos de distintas razas) era ilegal hasta la década de 1960, los hombres negros continuaron siendo objeto de peticiones sexualizadas realizadas por mujeres blancas, en especial “sirvientas bajo contrato (*indentured servants*) y mujeres de clase trabajadora” (Marable, 2004, p. 22). En pocas palabras, los jornaleros mexicanos pueden haberse convertido en sirvientes sexuales.

En esos embates entre raza y clase, los hombres blancos gay no son los únicos responsables de estas dinámicas. Los hombres pobres de piel oscura que migran de áreas rurales a la Ciudad de México han estado expuestos a dinámicas muy similares. Por ejemplo, Gutmann (1996) analizó la investigación de Patricio Villalva sobre las experiencias de cientos de *prostitutos* —hombres adolescentes, indígenas, quienes no se identificaban a sí mismos como homosexuales o bisexuales y en ocasiones estaban casados y tenían hijos— que con frecuencia eran contratados por hombres de piel más clara de la Ciudad de México, quienes se aprovechaban de la vulnerabilidad de estos hombres pobres tras su llegada a la gran ciudad (pp. 127-128). En un proyecto que realizo actualmente en México, me he enterado de dinámicas parecidas en la ciudad mexicana de Monterrey ubicada en el norte del país. Una abogada y activista especializada en programas de prevención de violencia sexual describió las experiencias de los hombres pobres que migraban de pueblos rurales a Monterrey en su búsqueda de un empleo bien remunerado. Al igual que los hombres que Villalva identificó en la Ciudad de México, esos hombres pobres de origen rural fueron acosados de manera similar —y a veces violados— por sus patrones potenciales o reales. Muchos de estos acosos siguen sin reportarse.

Bajo condiciones de gran inequidad estructural, algunos hombres inmigrantes pueden sentir que no tienen otra opción que no sea participar en actividades sexuales que se han suscitado por condiciones de coerción y de decisión forzada. Mientras pensaba en la situación del grupo de hom-

bres en mi estudio, sentí un gran reto ante la dificultad de teorizar en torno a los finos límites entre la coerción sexual y el trabajo sexual, en especial en relación con los desafíos que estos hombres inmigrantes pueden haber experimentado al identificarse y etiquetarse como personas que han sido acosadas sexualmente (véase Giuffre & Williams, 2002, p. 239; Welsh *et al.*, 2006) y en una época en la que vivían en condiciones de sobrevivencia marginal y con un estatus de indocumentados. Unos cuantos de mis informantes reportaron haber sido molestados durante un trabajo como jornaleros y ninguno de mis informantes reveló una participación real en actividades de trabajo sexual con sus patrones. La pena, la vergüenza, la preocupación y el temor a ser deportados pueden haber sido algunas de las razones por las cuales esas narraciones no fueron reveladas. Además, pueden haberse sentido más cómodos compartiendo historias que se habían dado voluntariamente, bajo circunstancias menos coercitivas. Espero, sin embargo, que este artículo sirva como invitación a explorar con mayor profundidad algunas de las preguntas que siguen sin respuesta en este estudio: ¿De qué manera concreta se dan esos intercambios de sexo-dinero? ¿Qué pasa cuando los hombres inmigrantes están de acuerdo o son obligados a tener encuentros sexuales con patrones varones, blancos y no blancos y los que se identifican a sí mismos como gay y aquellos que no lo hacen? ¿De qué manera perciben estas interacciones los inmigrantes que participan en estas actividades? ¿Cómo y cuándo perciben los jornaleros heterosexuales a los patrones gay como acosadores en potencia? (véase Giuffre & Williams, 2002, p. 251).

Va más allá de los límites de este artículo el análisis de situaciones paralelas de acoso sexual y empleo en las mujeres mexicanas inmigrantes. Es importante mencionar, empero, que tanto las mujeres como los hombres comparten un territorio en común: los factores socioeconómicos que configuran sus vidas como inmigrantes en Los Ángeles, se convierten en algunas de las fuerzas cruciales que los tornan vulnerables al acoso sexual de parte de un patrón (véase Cortina, 2004; Velloso, 1997). En pocas palabras, los más débiles y desesperados, los que carecen de poder y quienes sienten que no tienen alternativa pueden encontrar estos tipos de experiencias en contextos de marcados diferenciales de poder económico. De tal manera, la interacción sexualizada entre el “hombre blanco gay y el hombre latino” que describe Malpica, aunque es relevante, es claro que no es la fuerza social exclusiva que subyace a las relaciones entre hombres descritas en este artículo. Se requiere de investigación en el futuro para explicar los procesos adicionales que contribuyen a estas dinámicas, incluyendo los análisis de otras formas de acoso sexual y racial y de coerción por hombres que no son gay, hombres no blancos y de mujeres que también contratan a estos inmigrantes.

Surge la pregunta también en cuanto si algunos de estos informantes y sus conocidos y amigos pueden haber sido hombres gay o bisexuales que no conocían su identidad sino hasta después de haber migrado. Creo que la sexualidad es un proceso complejo, fluido y sofisticado que va más allá de las categorías de orientación sexual etiquetadas como homosexual, bisexual y

heterosexual. Para quienes migran entre países (y entre diferentes contextos socioeconómicos), la sexualidad puede configurarse por diferentes factores económicos, políticos y étnicos/raciales, así como por los modos de establecimiento e incorporación. Por ejemplo, para hombres como Mauricio que han estado involucrados en relaciones románticas a largo plazo con mujeres, el deseo sexual por los hombres no se reportó como parte de su repertorio sexual de sentimientos y emociones. Aun cuando Mauricio puede haber encontrado placentero el recibir sexo oral de parte de hombres, reportó que para él el sexo con otros hombres siempre había sido desencadenado por condiciones relacionadas con la desigualdad y la marginalidad, como las viviendas repletas, los efectos de la droga o el alcohol, o un sentido de responsabilidad moral por alguien que le había ayudado mientras bregaba contra la pobreza. De tal forma, aunque los hombres como Mauricio pueden adoptar la heterosexualidad como su identidad sexual y como el principal organizador de sus decisiones románticas, sus comportamientos sexuales de hecho pueden ser afectados también por los cambiantes contextos sociales que experimentan.

En otro lugar he explicado las maneras en que las actitudes y comportamientos erotizados entre personas del mismo sexo se convirtieron en parte de las interacciones sutiles de la vida cotidiana en las vidas de estos hombres inmigrantes (tanto antes como después de migrar) y describí de qué manera éstas no sólo eran el resultado de condiciones estructurales (véase González-López, 2005, pp. 137-144). Es interesante que Mauricio y otros informantes se ruborizaran o se mostraran a la defensiva o ansiosos cuando se les preguntaba con delicadeza si alguna vez habían sentido atracción sexual hacia los hombres. Y cuando les pregunté por qué un hombre tendría de hecho relaciones sexuales con otro hombre, asociaban factores negativos (por ejemplo, alcohol, drogas, viviendas sobrepobladas, aislamiento y películas pornográficas) con dichos comportamientos. Aunque estos factores pueden explicar en parte por qué se suscitaron estas interacciones sexualizadas y con frecuencia impactan negativamente la salud sexual de esta población (una preocupación analizada en la amplia literatura sobre los latinos y el VIH-SIDA; véase González-López, 2005, pp. 131-151), mis informantes describieron con menor frecuencia deseo y placer sexual hacia personas del mismo sexo como parte de estos intercambios. Sus sentimientos de homofobia pueden haberles impedido expresar directamente su auténtico deseo erótico cuando discutimos estos temas específicos. De tal modo, se necesita más investigación para explorar cómo y por qué el deseo y el placer en las interacciones con personas del mismo sexo pueden informar los comportamientos de los jornaleros migrantes que no se identifican como gay u homosexual y que tienen relaciones sexuales con hombres antes y después de la migración.

En síntesis, las experiencias de estos hombres han expuesto la compleja fluidez y la potencial fragilidad de la heterosexualidad. De tal modo, la heterosexualidad puede ser vista como una paradoja, socialmente poderosa y vulnerable al mismo tiempo. Las voces de estos hombres sirvieron también para apoyar el argumento de que la heterosexualidad —como una

institución y como la norma sexual hegemónica—tiene que ser reproducida y reforzada consistentemente para preservar su dominio. Sus voces pueden verse también como algo que amplía los hallazgos de otros estudios críticos que han examinado la heterosexualidad con el propósito de “revelar y desmitificar los mecanismos de poder, identificando sus contradicciones y brechas internas, de modo que informen los movimientos por el cambio” (Messner, 1996).

Implicaciones para las políticas sexuales. La investigación sobre la ruptura de los silencios en la sexualidad

El acoso sexual de los jornaleros es una preocupación especial si se considera que entre 20 mil y 22 mil jornaleros buscan empleo cotidianamente tan sólo en el condado de Los Ángeles (Valenzuela, 2002) y que esta cantidad está creciendo cada vez más en Los Ángeles y en muchas otras ciudades en todo el país (Malpica, 2005). El estudio de este tema tiene delicadas implicaciones multidimensionales.

En primer lugar, debemos entender mejor de qué manera puede prevenirse el acoso sexual. Algunas vías posibles para el cambio me resultaron evidentes al recopilar los datos para este estudio hace más de cinco años. También discutí estas ideas y preocupaciones con Daniel Malpica. Según Malpica, así como para algunos de mis informantes, los jornaleros parecen estar muy conscientes del riesgo potencial de ser acosados sexualmente como parte de su búsqueda de empleo. Su conciencia, explicó Malpica, podría verse aumentada por los líderes y los trabajadores en las organizaciones sin fines de lucro que defienden los derechos de los trabajadores inmigrantes:

Los líderes de organizaciones como CHIRLA [Coalition for Humane Immigrant Rights of Los Angeles], por ejemplo, y otras sin fines de lucro, y los activistas y educadores que trabajan en contacto directo con los jornaleros podrían, de hecho, ofrecer talleres para informar a los jornaleros que esto [el acoso sexual] es una realidad y que deben ser muy, muy sensibles a esta situación y necesitan ser cuidadosos. Y además, obviamente, decirles acerca de sus derechos como trabajadores. Pero, ¿sabes qué? Yo creo que esto es lo que hacen muchos de estos centros de empleo por jornada, porque están enseñando a los trabajadores que de hecho tienen derechos como trabajadores. Y ahora lo que necesitan sumar, creo, es otra dimensión de ellos, que consiste en que también tienen el derecho a protegerse del acoso sexual, y que tienen el derecho a decir no. Así que eso es lo que yo recomendaría.

Fundada en 1986, CHIRLA es una agencia sin fines de lucro que defiende los derechos de los inmigrantes y refugiados en el sur de California. CHIRLA patrocina la creación de centros de trabajo por jornal de los inmigrantes en el área de Los Ángeles. Sus representantes han trabajado hombro con hombro con otros activistas que han luchado por los derechos de los jornaleros.

En este artículo no se han analizado importantes temas respecto a una mayor participación con las organizaciones de defensa de los inmigrantes como CHIRLA y es necesario y urgente que se exploren en la investigación futura. Muchas otras preguntas de investigación relacionadas han de explorarse: ¿En qué grado los representantes y activistas de CHIRLA y organizaciones similares están conscientes del acoso sexual de los jornaleros? ¿En qué medida se incorpora una discusión de estas experiencias, estrategias de respuesta y otros temas relacionados en el trabajo de educación para los derechos laborales que ellas realizan? ¿La discusión de los temas del acoso sexual de los jornaleros se ha incorporado alguna vez en las organizaciones y foros a favor de los derechos de los hombres gay blancos? ¿De qué manera las leyes de acoso sexual en Estados Unidos se han aplicado (o no) cuando los casos implican a grupos sociales estigmatizados como los inmigrantes y los hombres gay? La investigación sobre estos temas requiere metodologías para la investigación de los activistas y potencialmente podría abordar los dilemas éticos y políticos que volvían una y otra vez a mi mente mientras escribía este artículo.

“¿Qué harías si tu investigación sobre sexualidad con los inmigrantes mexicanos revelara información que pudiera ser usada en contra de ellos?”, me preguntó una académica prestigiada después de una presentación que realicé en el congreso anual de la American Sociological Association (ASA) en Chicago en 1999. En ese entonces, estaba preparándome para terminar y defender mi tesis doctoral como socióloga. Desde entonces, he participado en conversaciones con algunos de mis mentores y colegas con el objeto de explorar esta delicada pregunta. Las conversaciones siempre han sido provocadoras de reflexión y estimulantes. Mientras trabajaba en este artículo, me seguían surgiendo las mismas preguntas y algunas relacionadas: ¿Debo escribir sobre esto, o debo quedarme callada? ¿Cómo escribo acerca de este tema? En mi proyecto de investigación más amplio, las historias de los hombres que han sido acosados sexualmente me conmovieron profundamente; no lo pensé dos veces para incluirlas en mi libro *Travesías eróticas: la vida sexual de mujeres y hombres migrantes de México* (González-López, 2009; original en inglés publicado en 2005). Algunas de estas narrativas y análisis se incluyen también en este artículo. Sin embargo, escribir un artículo para discutir estos temas con mayor profundidad me presentaba un intenso desafío, en especial en lo que respecta a la necesidad de revelar que algunos hombres inmigrantes habían participado en relaciones sexuales comerciales y mi preocupación acerca de estigmatizar aún más a los hombres blancos gay.

Para mí, escribir sobre esos temas develó dos niveles de vulnerabilidad: uno respecto a la manera en que este artículo sería leído y utilizado por los lectores y otro en cuanto a los riesgos personales que yo estaría asumiendo como investigadora. Estoy muy consciente de las maneras en que esa información podría tener un mal uso de parte de políticos de derecha y conservadores y otras organizaciones en contra de los inmigrantes (entre ellas, por ejemplo, los *Minutemen*) —grupos que, según mi percepción siempre buscan información que estigmatice y oprima aún más a los

inmigrantes, sus familias y sus comunidades. Temía también que dichos grupos políticamente conservadores pudieran igualmente dar un mal uso a mis hallazgos para promover creencias y prácticas homofóbicas en contra de los hombres blancos gay, sus familias y sus comunidades. Como mujer mexicana y como socióloga feminista, mis alianzas políticas están con ambos grupos, las comunidades y activistas que luchan por los derechos de inmigrantes mexicanos y LGBT. Aun cuando estaba consciente de estas aristas, también me daba cuenta de que no dar a conocer la información sobre los temas discutidos en este artículo significaría silenciar a las víctimas y evitar la posibilidad de justicia y cambio.

“El silencio es complicidad, el silencio es consentimiento”, era una expresión que volvía a mi mente mientras escribía este artículo. Me sentí validada por la respuesta de Daniel Malpica después de que compartí con él mis preocupaciones. Dijo: “Si este artículo puede ser usado como una forma de promover una política social que pueda proteger a los inmigrantes que son vulnerables, entonces vale la pena asumir el riesgo, vale la pena hablar de ello”. Espero que la discusión de estos temas impulse a quienes diseñan políticas para explorar formas de evitar estas formas de violencia sexual en contra de los inmigrantes marginados pero que no estigmatice aún más a los individuos que ya están en desventaja.

En diciembre de 2005, la Casa de Representantes de Estados Unidos votó y aprobó la iniciativa de inmigración Sensenbrenner (HR 4437) que llevaba el título de Decreto de protección de las fronteras, antiterrorismo y control de la inmigración ilegal (*Border Protection, Antiterrorism, and Illegal Immigration Control Act of 2005*). Esta iniciativa contiene una serie de provisiones controvertidas que incluyen la construcción de una valla de 700 millas en puntos estratégicos de la frontera entre Estados Unidos y México. La aprobación de esta iniciativa generó intensas reacciones. Activistas a favor de los derechos de los inmigrantes en Estados Unidos se organizaron y manifestaron en contra de ella en enormes cantidades en todo el país, mientras que también se dieron contraprotestas de parte de grupos opuestos a la inmigración ilegal, como los *Minutemen*. Se han desatado acalorados debates en torno a la inmigración mientras se sigue considerando la iniciativa en el Congreso. En el momento de escribir este párrafo, en agosto de 2006, el presidente Bush ha enviado a 6 mil elementos de la Guardia Nacional a los estados fronterizos en una acción consistente con algunos de los controvertidos planes para controlar la inmigración ilegal proveniente de México.

Debido a la fragilidad de su estatus migratorio, muchos de los hombres inmigrantes que he descrito como sexualmente vulnerables no pueden denunciar por sí mismos sus experiencias de acoso sexual. La impunidad resultante de los perpetradores se convierte entonces en cómplice del racismo, de las limitadas habilidades lingüísticas y de la segregación socioeconómica. Yo espero que este artículo pueda servir como una forma de denunciar los tipos de violencia sexual que amenazan la libertad y la seguridad sexuales de los inmigrantes mexicanos.

Reflexiones finales

Las voces de los hombres inmigrantes que se presentan en este artículo muestran de qué manera las condiciones macro y micro de la inmigración a veces alteran las fronteras de la heterosexualidad. Por una parte, estos hombres han estado expuestos a la coerción estructural y al sexo comercial dentro de las jerarquías dentro del género masculino, opresoras, racializadas y sexualizadas y de parte de fuerzas socioeconómicas más amplias y globalizadas; y por la otra, han reportado su participación en experiencias con personas del mismo sexo dentro de contextos de migración y por medio de su propia agencialidad. En el primer caso, describí una desigualdad de poder estructural mayor que ha influido en las vidas sexuales de estos mexicanos inmigrantes. En el segundo caso, nadie tenía un poder significativo sobre nadie más. He argumentado que estos dos patrones de comportamiento sexual no son parte del mismo fenómeno—uno no necesariamente lleva al otro— y que pertenecen a diferentes categorías de actividad sexual con personas del mismo sexo. Sin embargo, cada uno de estos procesos es complejo y requiere mayor investigación.

La investigación sobre sexualidad con poblaciones latinas en Estados Unidos tradicionalmente ha usado y abusado de los paradigmas que se centran en la llamada cultura latina, la cual está fundamentada en conceptos como machismo, marianismo, religiosidad, familismo e inculturación⁴. Yo argumento que ya es momento de ir más allá de esos paradigmas simplistas basados en la cultura para identificar y examinar críticamente otras fuerzas sociales que afectan y configuran las vidas sexuales de estas poblaciones. El objetivo de mi investigación con poblaciones mexicanas es cuestionar las representaciones estereotípicas de las mujeres y de los hombres latinos en la investigación sobre sexualidad. Además, estoy interesada en abordar las razones por las cuales no se han realizado profundos análisis sociológicos más oportunos. Estos análisis sociológicos son cruciales para comprender mejor las vidas sexuales de los hombres inmigrantes pobres (en este caso), quienes quizá sientan que pierden el control de su sexualidad mientras sobreviven en una sociedad capitalista cada vez más compleja y explotadora.

Finalmente, al escribir el último párrafo de este artículo, me he dado cuenta de que mientras más cuento las historias de estos hombres, más peligrosa se hará esta información. Pero la difusión de estas historias habrá valido la pena si este artículo desencadena un nuevo interés en la investigación que se ocupe de la humanidad y la dignidad de quienes viven en los márgenes de la sociedad. Mi propósito, en última instancia, es estimular una nueva generación de investigadores en estudios de sexualidad cuyas ideas emergentes puedan promover proyectos para abordar los

4 De hecho, el concepto de Cultura latina no es únicamente una ficción teórica problemática y una idea estereotípica monolítica; también ignora la multiplicidad de culturas latinas tanto en Estados Unidos como en América Latina.

derechos humanos, promover y defender los derechos a la igualdad sexual de todos los individuos, y que ayuden a generar políticas sociales progresistas. Explorar estos temas es importante en la actual época turbulenta de tensión y de guerra, en tiempos de fobias múltiples en los que los inmigrantes están siendo satanizados y devaluados no sólo en Estados Unidos sino también en otros países, como Francia. A final de cuentas, mi propia vulnerabilidad se da en medio de una fortaleza. Como socióloga que realiza investigación sobre sexualidad, encuentro que para mí son emblemáticas las reflexiones de la fallecida intelectual chicana Gloria E. Anzaldúa sobre los ataques terroristas del 11 de septiembre: “ojalá podamos hacer trabajo que importe” (Anzaldúa, 2005, p. 102).

Reconocimientos

La autora expresa su gratitud a los hombres que participaron en este estudio y a los muchos profesionistas y activistas comunitarios que lo hicieron posible. La autora expresa también su agradecimiento a Daniel Malpica por su generosidad en cuanto a su tiempo y recomendaciones. La autora queda agradecida con Robert W. Connell, María Patricia Fernández-Kelly y Barrie Thorne por su guía intelectual en las primeras etapas del proyecto más amplio con estos hombres y con Diane di Mauro y los dictaminadores anónimos por sus generosos comentarios y recomendaciones en la preparación de este artículo. La autora también está profundamente agradecida con Salvador Vidal-Ortiz por su amor y su apoyo mientras trabajaba en este artículo. La autora reconoce agradecida el premio para personal académico otorgado por la Fundación Ford a través de la iniciativa *Sexuality, Inequality, and Health: Practitioner Training Initiative* en la Universidad estatal de San Francisco (Gilbert Herdt, director de proyecto).

Referencias

- Almaguer, T. (1993). Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior. In H. Abelove, M. A. Barale, & D. M. Halperin (Eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp. 255-273). Nueva York: Routledge.
- Alonso, A. M., y Koreck, M. T. (1993). Silences: "Hispanics," AIDS, and sexual practices. In H. Abelove, M. A. Barale, & D. M. Halperin, (Eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp. 110-126). Nueva York: Routledge.
- Altman, D. (2001). *Global sex*. Chicago: University of Chicago Press.
- Amuchástegui, A. (2001). Virgindad e iniciación sexual, experiencias y significados. México, DF: EDAMEX, S.A. de C.V. y Population Council.
- Anzaldúa, G. (2005). Let us be the healing of the wound: The Coyolxauhqui Imperative—La Sombra y el Sueño. In C. Joysmith y C. Lomas (Eds.), *One wound for another, una herida por otra: Testimonios de Latin@s in the U.S. through cyberspace* (pp. 92-103). México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Colorado College, and Whittier College.
- Brandes, S. (2002). *Staying sober in Mexico City*. Austin: University of Texas Press.
- Bronfman, M., & López Moreno, S. (1996). Perspectives on HIV/AIDS prevention among immigrants on the U.S.-Mexico border. In S. I. Mishra, R. F. Conner, y J. R. Magaña (Eds.), *AIDS Crossing Borders* (pp. 49-76). Boulder: Westview Press.
- Cantú, L. (1999). Border crossings: Mexican men and the sexuality of migration. Manuscrito de tesis doctoral, University of California, Irvine.
- Carrier, J. M. (1976). Cultural factors affecting urban Mexican male homosexual behavior. *Archives of Sexual Behavior*, 5(2), 103-124.
- Carrier, J. M. (1977). "Sex-role preference" as an explanatory variable in homosexual behavior. *Archives of Sexual Behavior*, 6(1), 53-65.
- Carrier, J. M. (1985). Mexican male bisexuality. In F. Klein & T. J. Wolf (Eds.), *Bisexualities: Theory and research* (pp. 75-85). Nueva York: Haworth Press.
- Carrillo, H. (2002). *The night is young: Sexuality in Mexico in the time of AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Cortina, L. M. (2004). Hispanic perspectives on sexual harassment and social support. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30(5), 570-584.
- De la Vega, E. (1990). Considerations for reaching the Latino population with sexuality and HIV/AIDS information and education. *SIECUS Report*, 18(3), 1-8.
- Díaz, R. M. (1998). *Latino Gay Men and HIV: Culture, Sexuality, and Risk Behavior*. Nueva York: Routledge.

- Flaskerud, J. H., Uman, G., Lara, R., Romero, L., y Taka, K. (1996). Sexual practices, attitudes, and knowledge related to HIV transmission in low income Los Angeles Hispanic women. *The Journal of Sex Research*, 33(4), 343-353.
- Giuffre, P. A., & Williams, C. L. (2002). Boundary lines: Labeling sexual harassment in restaurants. In C. L. Williams & A. Stein (Eds.), *Sexuality and Gender* (pp. 427-447). Oxford, England: Blackwell.
- González-López, G. (2005). *Erotic journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gutmann, M. C. (1996). *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- Hennessy, R. (2000). *Profit and pleasure: Sexual Identities in Late Capitalismo*. Nueva York: Routledge.
- Hirsch, J. S. (2003). *A Courtship After Marriage: Sexuality and love in Mexican transnational families*. Berkeley: University of California Press.
- Hodge, G. D. (2001). Colonization of the Cuban body: The growth of male sex work in Havana. Report on Gender, *NACLA Report on the Americas*, 34(5), 20-28.
- Hondagneu-Sotelo, P. (1992). Overcoming patriarchal constraints: The reconstruction of gender relations among Mexican immigrant women and men. *Gender & Society*, 6(3), 393-415.
- Ingraham, C. (1994). The heterosexual imaginary: Feminist sociology and theories of gender. *Sociological Theory*, 12, 203-219.
- Ingraham, C. (2005). *Thinking Straight: The Promise, The Power, and The Paradox of Heterosexuality*. Nueva York: Routledge.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2004). Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado el 20 de enero de 2006, en <http://www.inegi.gob.mx>
- Katz, J. N. (1995). *The Invention of Heterosexuality*. Nueva York: Dutton.
- LeVine, S. (1993). *Dolor y alegría: Women and Social Change in Urban Mexico*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Malpica, D. M. (2002). Making a living in the streets of Los Angeles: An ethnographic study of day laborers. *Migraciones Internacionales*, 1(3), 24-148.
- Marable, M. (2004). The Black male: Searching beyond stereotypes. In M. S. Kimmel y M. A. Messner (Eds.), *Men's lives* (6th ed., pp. 21-27). Boston: Allyn and Bacon.
- Marín, B. V., y Gómez, C. A. (1997). Latino culture and sex: Implications for HIV prevention. In J. G. García y M. C. Zea (Eds.), *Psychological interventions and Research with Latino Populations* (pp. 73-93). Boston: Allyn and Bacon.
- Marín, B. V., Gómez, C. A., y Hearst, N. (1993). Multiple heterosexual partners and condom use among Hispanics and non-Hispanic Whites. *Family Planning Perspectives*, 25, 170-174.
- Marín, B. V., Tschann, J. M., Gómez, C. A., y Gregorich, S. (1998). Self efficacy to use condoms in unmarried Latino adults. *American Journal of Community Psychology*, 26(1), 53-71.

- Messner, M. A. (1996). Studying up on sex. *Sociology of Sport Journal*, 13(3), 221-237.
- O'Connell Davidson, J., y Sanchez Taylor, J. (2004). Fantasy islands: Exploring the demands for sex tourism. In M. S. Kimmel y M. A. Messner (Eds.), *Men's lives* (6ta ed., pp. 454-466). Boston: Allyn and Bacon.
- Organista, K. C., Organista, P. B., Bola, J. R., García de Alba, J. E., y Castillo Morán, M. A. (2000). Predictors of condom use in Mexican migrant laborers. *American Journal of Community Psychology*, 28(2), 245-265.
- Organista, K. C., Organista, P. B., García de Alba, J. E., Castillo Morán, M. A., y Carrillo, H. (1996). AIDS and condom-related knowledge, beliefs, and behaviors in Mexican migrant laborers. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 18(3), 392-406.
- Organista, K. C., Organista, P. B., García de Alba, J. E., Castillo Morán, M. A., y Ureta Carrillo, L. E. (1997). Survey of condom-related beliefs, behaviors, and perceived social norms in Mexican migrant laborers. *Journal of Community Health*, 22(3), 185-198.
- Prieur, A. (1998). *Mama's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rich, A. (1980, Summer). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631-660.
- Rubin, L. B. (1983). *Intimate strangers: Men & Women Together*. Nueva York: Harper & Row Publishers.
- Sassen-Koob, S. (1984). The new labor demand in global cities. In M. P. Smith (Ed.), *Cities in Transformation: Class, Capital and the State* (pp. 139-171). Beverly Hills: Sage.
- Segal, L. (1994). *Straight sex: Rethinking the Politics of Pleasure*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, T., & Kimmel, M. (2005). The hidden discourse of masculinity in gender discrimination law. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1827-1849.
- Stern, S. J. (1995). *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial México*. London: University of North Carolina Press.
- Szasz, I. (1998). Masculine identity and meanings of sexuality: A review of research in Mexico. *Reproductive Health Matters*, 6(12), 97-104.
- U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC). (2002). Recuperado el 24 de agosto de 2006 en <http://www.eeoc.gov/facts/fs-sex.html>
- Valenzuela, A., Jr. (1999). Day laborers in southern California: Preliminary findings from the day labor survey. Recuperado el 20 de enero de 2006 en The Center for the Study of Urban Poverty, Institute for Social Science Research, University of California, Los Angeles, Página web: <http://www.nelp.org/docUploads/valenzuela%2Epdf>
- Valenzuela, A., Jr. (2000). Working on the margins: Immigrant day labor characteristics and prospects for employment. Recuperado el 20 de enero de 2006, en The Institute for the Study of Homelessness and Poverty at the Weingart Center. Página web: <http://www.weingart.org/institute/research/colloquia/pdf/DayLaborerStudy.pdf>

- Valenzuela, A., Jr. (2002). Working on the margins in metropolitan Los Angeles: Immigrants in day labor work. *Migraciones Internacionales*, 1(2), 5-28.
- Valenzuela, A., Jr. (2003). Day labor work. *Annual Review of Sociology*, 29(1), 307-333.
- Vellos, D. (1997). Immigrant Latina domestic workers and sexual harassment. *American University Journal of Gender and the Law*, 5, 407-432.
- Waldo, C. R., Berdahl, J. L. y Fitzgerald, L. F. (1998). Are men sexually harassed? If so, by whom? *Law and Human Behavior*, 22(1), 59-79.
- Welsh, S., Carr, J., MacQuarrie, B. y Huntley, A. (2006). "I'm not thinking of it as sexual harassment": Understanding harassment across race and citizenship. *Gender and Society*, 20(1), 87-107.

Notas

Sexuality Research and Social Policy: Journal of NSRC, Vol. 3, Núm. 3, pp. 67-81, en línea ISSN 1553-6610. © 2006 por el National Sexuality Research Center. Todos los derechos reservados. Rogamos dirigir todas las solicitudes de permisos para fotocopiar o reproducir el contenido del artículo por medio de la página web de derechos y permisos editoriales de la Universidad de California (University of California Press's Rights and Permissions website), <http://www.ucpress.edu/journals/rights.htm>

La correspondencia en relación con este artículo deberá dirigirse a Gloria González-López, Department of Sociology, University of Texas at Austin, 1 University Station A1700, Austin, TX 78712. E-mail: gloria@Austin.utexas.edu



Ser mujer: Reflexiones sobre la moral católica sexual y la migración y relaciones étnicas

Confesiones de mujer: la iglesia católica y la moralidad sacra en las vidas sexuales de las mujeres mexicanas inmigrantes

Resumen

Apartir de entrevistas individuales a profundidad, con preguntas abiertas planteadas a 40 mexicanas inmigrantes a Estados Unidos, que se identifican a sí mismas como heterosexuales, y que viven en Los Ángeles, este artículo examina sus percepciones en cuanto a la sexualidad, la moral sexual y la ética católica que tradicionalmente ha controlado la vida sexual de las mujeres nacidas y criadas en México. Estas narrativas indican que las interpretaciones personales de estas mujeres en cuanto a estas normas patriarcales, y sus decisiones reales en cuanto a sus cuerpos sexualizados (incluyendo su salud reproductiva) son procesos complejos y sofisticados. Es decir, las mujeres criadas en la fe católica no obedecen automáticamente dichas normativas religiosas. En cambio, conforme estas mujeres reflexionan sobre la ética católica que controla sus cuerpos sexualizados, sus voces revelan las siguientes dinámicas: 1. No sólo se hacen conscientes de la naturaleza patriarcal de la Iglesia católica como institución, sino que también la perciben como moralmente incompetente para regular su sexualidad; 2. Están conscientes de la opresión de género y de las contradicciones promovidas por la moralidad y las ideologías sexuales reaccionarias, y no se alejan automáticamente de la Iglesia ni dejan de ejercer su fe, sus rituales y sus prácticas religiosas; 3. Las experiencias personales e individuales como mujeres heterosexuales y como católicas apuntan al reconocimiento de la existencia de múltiples heterosexualidades mexicanas; y 4. Las mujeres mexicanas, como grupo social subordinado, median en las enseñanzas católicas sobre la moralidad sexual basadas en sus subjetividades personales, surgidas de su posicionalidad (*standpoint*) como mujeres. Estas narrativas ponen en tela de juicio las imágenes estereotipadas y los arquetipos que promueven imágenes de las mujeres mexicanas como sumisas y abnegadas; las mujeres mexicanas están lejos de tener la identidad femenina monolítica con la que frecuentemente se les pinta en la literatura académica y popular.

“El Papa dice que el *método natural* es la única forma de evitar el embarazo, pero eso es imposible”, afirmó enérgicamente Xóchitl, un ama de casa de 34 años de edad que ha vivido en Los Ángeles por más de nueve años. Luego continuó: “como mujer, debes buscar diferentes formas para no embarazarte. Así que la Iglesia tiene que cambiar, el Papa no tiene ni idea de lo que tiene que pasar una mujer. Luego, ¡también está en contra del aborto! ¿Te imaginas? ¡Yo ya tendría diez hijos!” Xóchitl se identificaba orgullosamente como una católica altamente comprometida al recordar sus experiencias como miembro dinámico de la organización católica de *El Movimiento Familiar Cristiano* en su pequeño pueblo de origen en Jalisco. Antes de emigrar a Los Ángeles, también había trabajado varios años como *cursillista* activa y había sido instructora en los talleres organizados por su parroquia.

Sin duda alguna, la Iglesia católica es una poderosa fuente de opresión y de control sobre las vidas sexuales de las mujeres mexicanas. Sin

embargo, como lo muestra Xóchitl, en contra de lo que sugieren algunas representaciones tendenciosas de las mujeres mexicanas como *abnegadas* y *sumisas*, las mujeres mexicanas están lejos de tener la identidad femenina monolítica con la que frecuentemente se les pinta en la literatura académica y popular. Las mexicanas que presento en este ensayo desafían estos estereotipos. Sus narrativas reflejan de qué manera se pueden convertir en agentes activos que cuestionan, resisten y redefinen las prescripciones morales católicas a partir de sus propias experiencias como mujeres.

En este ensayo ofrezco una perspectiva sociológica feminista en torno a cómo y por qué, incluso las mujeres muy devotas como Xóchitl, pueden identificar los valores católicos en lo que se refiere a la sexualidad femenina como poco realistas y ampliamente antagónicos con los aspectos centrales de sus experiencias de la vida cotidiana y su realidad social como mujeres heterosexuales. Examino aquí la intersección entre la Iglesia católica, la religión, la moralidad sacra y la sexualidad de las mujeres a través de los ojos y desde las experiencias de la vida sexual real de un grupo de mexicanas inmigrantes. Realizo mi análisis a partir de entrevistas individuales a profundidad, con preguntas abiertas planteadas a cuarenta mexicanas inmigrantes a Estados Unidos, que se identifican a sí mismas como heterosexuales, y que viven en Los Ángeles. Recopilé la información durante el año académico 1997-1998, como parte de mi trabajo de investigación sobre inmigrantes mexicanas y sus vidas sexuales. Utilizo seudónimos para identificar las narrativas sexuales de cada una de las informantes según se discuten en este ensayo¹.

¹ Este ensayo representa una parte de mi trabajo de tesis doctoral en la University of Southern California. En mi tesis doctoral (González-López, 2000) analizo el impacto de la inmigración en las ideologías y el comportamiento sexuales de 40 mujeres que se identificaron a sí mismas como heterosexuales y que emigraron desde la Ciudad de México (20) y desde Jalisco (20) hacia Los Ángeles. La tesis doctoral se basa en entrevistas con mujeres que contacté en diversas agencias comunitarias y escuelas primarias ubicadas en el área urbana central de Los Ángeles.

El nivel más bajo de escolaridad para ambos grupos es el de educación primaria, que en el sistema estadounidense equivale a terminar el sexto grado; el nivel más alto es el de licenciatura, equivalente a un bachelor's degree. Sin embargo, las mujeres provenientes de Jalisco tendían a menores niveles de educación formal (promedio de 7.1 años) en comparación con sus contrapartes de la Ciudad de México (promedio de 10.15 años). En concordancia, las mujeres de Jalisco tenían una menor probabilidad de tener empleo remunerado (9 de 20) y una mayor probabilidad de ser amas de casa de tiempo completo (11 de 20) que las informantes provenientes de la Ciudad de México. La mayoría de las mujeres de la Ciudad de México reportó tener trabajos pagados (15 de 20); unas pocas de ellas reportaron ser amas de casa de tiempo completo (5 de 20). Es interesante que las mujeres provenientes de Jalisco habían vivido de manera permanente por periodos más largos en Estados Unidos (promedio de 11.68 años) en comparación con el grupo de la Ciudad de México (promedio de 8.85 años). En el momento de la entrevista muchas participantes estaban casadas (N = 27) y otras mujeres cohabitaban (N = 7). Otras participantes estaban legalmente

Para este grupo de mexicanas heterosexuales educadas en la fe católica, la interconexión entre la vida sexual y la religión es experimentada con base en las siguientes dinámicas:

- Las mujeres no sólo se hacen conscientes de la naturaleza patriarcal de la Iglesia católica como institución, sino que también la perciben como moralmente incompetente para regular la sexualidad de las mujeres.
- Las mujeres que están conscientes de la opresión de género y de las contradicciones promovidas por la moralidad y las ideologías sexuales reaccionarias no se alejan automáticamente de la Iglesia ni dejan de ejercer su fe, sus rituales y sus prácticas religiosas.
- Las experiencias personales e individuales como mujeres heterosexuales y como católicas apuntan al reconocimiento de la existencia de múltiples heterosexualidades mexicanas.
- Y las mujeres mexicanas, como grupo social subordinado, median en las enseñanzas católicas sobre la moralidad sexual basadas en sus subjetividades personales, surgidas de su posicionalidad (*standpoint*) como mujeres.

¿Por qué las mexicanas y el sexo? ¿Por qué una perspectiva sociológica feminista?

Realizo investigación en el campo de la sociología de las sexualidades con mujeres mexicanas inmigrantes a raíz de una experiencia de grupo que tuve como parte de mis antecedentes profesionales como psicoterapeuta. Durante mi entrenamiento como terapeuta de pareja y familia a principios y mediados de los años noventa, conduje un grupo de apoyo para mujeres latinas compuesto por ocho adultas inmigrantes. Este grupo se estableció originalmente con el objeto de ayudar a las mujeres a explorar temas en lo que concierne a autoestima, violencia doméstica, drogadicción, vida

divorciadas (N = 1) o separadas tras haber estado casadas (N = 2) o después de haber cohabitado (N = 1). Sólo dos de estas mujeres nunca habían estado casadas y ninguna de ellas tenía hijos. 39 de 40 fueron educadas en familias que promovían la fe católica; sólo una fue educada en una familia protestante. Todas ellas nacieron y fueron educadas en una sociedad fuertemente influida, a lo largo de la historia, por la iglesia católica romana.

Este proyecto fue posible gracias al apoyo financiero y académico que recibí. Estoy profundamente agradecida con el Social Science Research Council por la generosa beca que me otorgó para poder trabajar en mi tesis doctoral y que recibí a través de su Sexuality Research Fellowship Program.

Quiero expresar mi gratitud a las cuarenta mujeres que me confiaron las historias de sus vidas personales y sexuales. Espero que mis interpretaciones sean un reflejo fiel de sus experiencias personales.

Algunos segmentos de este ensayo se citan en mi libro (González-López, 2005); véase éste para reflexiones adicionales sobre la Iglesia católica y la moralidad sexual en el México contemporáneo.

familiar y habilidades para la parentalidad, entre otros. Todas las que se reunían semanalmente con el propósito de discutir estas preocupaciones en su condición de mujeres, gradualmente desarrollaron una relación de fuertes vínculos entre sí y conmigo como facilitadora del grupo. Y al participar en este proceso se tornaron altamente vulnerables al revelar sus más íntimos sentimientos en lo que respecta a sus vidas emocionales. Para mí fue interesante, sin embargo, observar que el tópico de la sexualidad nunca se discutió en sus intercambios personales. Al expresar mi curiosidad acerca de su “silencio sexual”, las mujeres me preguntaron si estaba permitido explorar sus vidas sexuales durante nuestras reuniones. Ese momento fue tan sólo el comienzo de una travesía fascinante e interminable de exploración sexual que giró en torno a las preocupaciones de estas mujeres en lo que concierne a la virginidad, el orgasmo y la satisfacción sexual, la masturbación, el sexo oral y anal, las fantasías sexuales, la homosexualidad (gay y lesbica) y las prácticas sexuales, entre muchos otros temas relacionados con el sexo discutidos abiertamente por las mujeres. Para la mayoría de ellas, la experiencia de grupo se convirtió en una travesía en proceso a través de la cual descubrieron sus sentimientos personales al explorar sus más íntimas preocupaciones en torno a lo sexual. Para mí, las travesías emocionales de este grupo no sólo apuntaban hacia el tema de una tesis doctoral que defendí más tarde para convertirme en socióloga. Estas ocho mujeres también cambiaron mi destino profesional. Aprendí de sus voces en primera persona de qué manera y por qué las sexualidades de las mujeres están conectadas con dinámicas de género, raciales, de clase, de ciudadanía y limitaciones en cuanto al idioma, entre otras fuerzas adicionales que promueven la inequidad social. Sus historias sexuales indicaban las formas en que las mujeres pueden ser oprimidas sexualmente, pero sus testimonios identificaban también diversas vías que enfatizaban las posibilidades en las cuales se convirtieron en protagonistas activas que luchaban por la justicia y el cambio sociales. Como parte de este proceso de aprendizaje, me ayudaron a desatar mi pasión al decidir convertirme en una investigadora dedicada a estudiar a las mexicanas y la sexualidad como un acto de activismo intelectual.

Este proceso de grupo y mi investigación para la tesis doctoral, con el grupo adicional de cuarenta inmigrantes que discuto en este ensayo, me dieron la oportunidad de ser “instruida” en lo que respecta a las complejidades que definen las sexualidades de las mexicanas. A partir de ambas experiencias desarrollé una aguda conciencia de dos aspectos en la conducción de investigación sexual con mexicanas. Primero, utilizo una metodología cualitativa para investigar la sexualidad porque es un constructo complicado, establecido, formulado y transformado por, a través y dentro de la práctica social (Gagnon y Simon, 1973; Gagnon, 1977; Weeks, 1985; Plummer, 1995; Seidman, 1994; Laumann y Gagnon, 1995). Al utilizar una metodología cuantitativa (es decir, un diseño fijo) para conducir un estudio sociológico de las heterosexualidades de las inmigrantes mexicanas, habría dejado de lado la naturaleza fluida que subyace a la construcción social de la sexualidad humana, un principio enfatizado durante decenios

en el campo de la sociología de las sexualidades. Por tanto, las suposiciones positivistas (la objetividad, la realidad social como proceso estático que puede ser medido y replicado, y la creencia de que podemos conocer mejor el mundo social por medio de la distancia y el desprendimiento) son difíciles de sostener para un estudio sociológico de las heterosexuales mexicanas.

Segundo, a partir de mi investigación me comprometí a cuestionar las muchas distorsiones, estereotipos y concepciones falsas que la literatura en diversas disciplinas ha promovido en lo que se refiere a las mujeres mexicanas. A pesar de que por más de veinte años algunas sociólogas latinas han analizado las imágenes estereotipadas de las mujeres mexicano-americanas, condenando estas imágenes como “estrechas y tendenciosas” (véase Baca Zinn, 1982), es frecuente que la literatura promueva imágenes de las mujeres como actrices pasivas que deben ajustarse a moldes culturales estáticos que invariablemente las oprimen. Un ejemplo es el paradigma de la virgen-puta que se utiliza consistentemente en la literatura sobre la sexualidad de las mexicanas a ambos lados de la frontera México-Estados Unidos, en donde los roles de *buena/mala* y *virgen/puta* determinan las experiencias y las identidades sexuales de la mujer (por ejemplo Paz [1950], 1987; Guerrero Pavich, 1986; Almaguer, 1993; Alonso y Koreck, 1993; Amuchástegui, 2001). A ese respecto, algunos han afirmado que “las mujeres latinas pueden estar particularmente inclinadas a tener dificultades con el reconocimiento de sí mismas como seres sexuales” (Marín y Gómez, 1997). Un segundo ejemplo en la literatura es el concepto de *marianismo* como lo ilustran Travis y White (2000). En esa antología, el concepto de *marianismo* se define por Reid y Bing como un “concepto basado en el culto católico a la virgen María, que dicta que cuando las mujeres se convierten en madres, entonces y sólo entonces logran el estatus de madre sagrada y, al hacerlo se espera que sean abnegadas a favor de sus hijos y maridos” (p. 158). Es interesante que ni el paradigma de la virgen-puta ni las prescripciones morales que asocian las imágenes virginales con las obligaciones morales de la mujer casada fueran reportados por alguna de las cuarenta mujeres que entrevisté. En cambio, me enteré que aun cuando la inequidad de género es promovida por la Iglesia, las realidades sociales y sexuales de las mexicanas están configuradas por las complejas interpretaciones de género subjetivas de las mujeres, interpretaciones que se dan dentro de las experiencias y circunstancias de su vida cotidiana. Las vidas sexuales reales de las mexicanas van mucho más allá de los iconos culturales de las vírgenes, madres sagradas (*madonnas*) y putas.

Por ende, aun cuando no es posible negar la naturaleza opresora de las enseñanzas de la Iglesia católica en lo que respecta a las mujeres y la sexualidad, las mujeres no son pasivas ni tampoco son individuos unidimensionales que se adaptan automáticamente a estas prescripciones morales, culturales y socialmente definidas, que de alguna manera configuran sus vidas sexuales. Por el contrario, yo argumento que las mexicanas son agentes sociales sofisticadas, multidimensionales y activas, que re-

accionan ante estas prescripciones de maneras múltiples y complicadas. Este ensayo no es tan sólo un esfuerzo asertivo por poner fin al efecto nocivo de los estereotipos y las concepciones distorsionadas de las mexicanas y sus vidas sexuales. También explora estos testimonios de las sexualidades femeninas a través de las reflexiones sociológicas feministas de Dorothy Smith (1987) de la condición de las mujeres en la sociedad, así como las visiones de Lynne Segal (1994) y Nancy J. Chodorow (1995) acerca de las sexualidades e identidades de género de las mujeres. Espero que estos testimonios den voz a las complejidades de lo que significa ser mujer, mexicana y católica dentro de una sociedad patriarcal que resulta ser más compleja que las imágenes monolíticas de los arquetipos culturales de las identidades sexuales mexicanas. Como inmigrante mexicana que ha adoptado ideologías políticas progresistas, espero que estas narrativas puedan iluminar algunas vías para el cambio y la justicia sociales más allá de los estereotipos, los prejuicios y los discursos unidireccionales y simplistas que culpan a la Iglesia como la única fuerza responsable de dinámicas que son mucho más complejas.

Finalmente, las autoridades eclesiásticas no tienen un control absoluto sobre la manera en que la religión y la moralidad sexual se viven y experimentan realmente por parte de las mujeres mexicanas en sus vidas sexuales cotidianas. En este ensayo exploro algunas respuestas potenciales a las siguientes preguntas: ¿Qué enseñanzas religiosas católicas sobre sexo y moralidad traen consigo las mexicanas como parte de su bagaje de sexualidad al migrar a Estados Unidos? ¿Qué reportan que hacen con ellas en sus vidas sexuales reales? ¿Hasta qué grado la Iglesia católica influye en las mujeres mexicanas y en sus vidas sexuales? ¿Por qué sí o por qué no?

“Carta al Papa”: mensaje al Papa Juan Pablo II

Con el objeto de explorar de qué manera las mujeres en este estudio perciben y juzgan ellas mismas la influencia de la Iglesia católica en su sexualidad en cuanto mujeres católicas, les leí la sección sobre sexualidad de la “Carta al Papa” como parte de mis entrevistas². Se discutieron abiertamente preguntas específicas respecto a sus opiniones y reacciones en torno a la carta y el papel de la Iglesia católica sobre la sexualidad de las mujeres y sobre sus propias vidas sexuales. Las reacciones personales de las mujeres ante la “Carta al Papa” se examinan en esta sección. Un párrafo de la “Carta al Papa” se leyó en español a mis informantes. El texto dice así:

2 Un grupo de mujeres militantes (monjas, catequistas, y mujeres laicas) hicieron pública la “Carta al Papa” durante la visita del Papa a México en 1990. Como parte de esta carta, este grupo de mujeres católicas mexicanas afirmaba su ideología progresista frente al Papa al tiempo que examinaban sus inquietudes como mujeres en lo que respecta a asuntos de sexualidad. Véase De Barbieri (1990).

Ya es hora de que asumamos la sexualidad como parte de la gratuidad de Dios, y de quienes se dan mutuamente la libertad y generosidad, no sólo para tener hijos. Ya es hora de reflexionar y reconocer que la sexualidad es santa y divina. Ya es hora de que como mujeres católicas reconozcamos que Dios nos ha concedido un cuerpo, al que debemos amar y recuperar pues es parte trascendente de nuestras personas y de nuestra unidad con Dios. Es urgente que el Vaticano, obispos y sacerdotes, actúen y piensen de un modo radicalmente distinto, dejándose interpelar por el mundo vivencial de las mujeres, para que actúen acordes al Plan de Dios. Es urgente que nos consideren personas adultas, capaces de apropiarnos de nuestras vidas y nuestros cuerpos, para que confíen y respeten nuestras opciones, y el derecho a la intimidad, a la sexualidad, de manera responsable y en armonía con los valores del Reino: en verdad, en justicia, en amor e igualdad. Sólo en el respeto mutuo, en el reconocimiento pleno de los derechos de todos como personas, podemos contribuir con la humanidad sin límites y a la "vida en abundancia". (Juan 10:10)

Los testimonios expresados por estas mujeres ofrecen múltiples interconexiones entre la realidad social de la Iglesia católica como institución y sus representantes en todos los niveles jerárquicos (es decir, el Papa, los sacerdotes, las monjas), la fe religiosa católica, la moralidad sexual y lo que *realmente* hacen las mujeres educadas en la fe católica con sus interacciones en lo que respecta a sus vidas sexuales. Sus respuestas develan la aguda conciencia que han desarrollado estas mujeres al haber nacido y haber sido educadas en familias predominantemente católicas. Sus respuestas exponen la mentalidad progresista de estas mujeres: la gran mayoría de las mujeres en el estudio (80 por ciento) apoyaba, alababa y se unía con las mujeres que proponían cambios progresistas dentro de la Iglesia católica en la "Carta al Papa". ¿Cuáles son las razones que subyacen a ese tremendo apoyo a la idea de cuestionar y rebelarse en contra de las moralidades tradicionales en lo que respecta a la sexualidad de las mujeres? ¿Qué causas son responsables de ese entusiasta apoyo a los cambios progresistas dentro de la Iglesia católica? Éstos son los testimonios más representativos en este grupo de cuarenta mujeres.

Confesiones verdaderas: más allá de las sotanas y la penitencia

"¡Lo que dijeron esas mujeres está bien! ¡La verdad es que nosotras, como mujeres, no somos libres en lo que concierne a nuestros cuerpos porque la Iglesia nos mete estas cosas dentro de nuestras cabezas!", afirmó apasionadamente Romelia, una organizadora comunitaria. Luego añadió en un tono sarcástico de voz; "y si el Papa no interfiriera tanto, los hombres no serían tan *machistas*. ¿Por qué? Porque habría igualdad y si hubiera igualdad no habría problema. ¡Hey! ¿Qué pasaría con los hombres si tuvieramos un Papa que fuera mujer? [risas]". Romelia se identificó como católica practicante y devota fiel de la *Virgen de Guadalupe*. Mujer casada,

de 32 años de edad, nacida y educada en Guadalajara, Romelia trabaja actualmente como representante de ventas de una pequeña compañía; migró a Los Ángeles a los 25 años de edad.

Las palabras de Romelia son las que mejor representan el tono más prevalente y consistente de las reacciones de estas mujeres al texto de la "Carta al Papa". Estas mujeres expresaron apasionadamente su clara conciencia en lo que respecta a la desigualdad de género y a las múltiples interconexiones entre religión, cultura, relaciones heterosexuales, y la sexualidad de las mujeres. Otras mujeres elaboraron a partir de su sagaz conciencia de género en lo que respecta al sexismo, la Iglesia y los derechos de la mujer en cuanto a la propiedad y el control de su cuerpo. En sus historias, muchas de ellas utilizaron los términos *macho*, *machismo* y *machista* para describir las creencias y las prácticas sexistas. En general, estas mujeres señalaron como debatibles dos temas centrales.

El primer tema fue formulado por mujeres como Tomasita. Ella afirmó: "confío en los sacerdotes y las monjas, los respeto. Sin embargo, he conocido a muchos que te llevan por un camino diferente, como los sacerdotes que abusan de los niños. Así que yo pienso, ¿Cómo, una persona que ha hecho ese tipo de cosas, va a hablar contigo sobre sexualidad? ¿Cómo en este mundo van a decirte que conserves tu virginidad hasta que te cases?" El tema provocador del abuso sexual de los niños por parte de los sacerdotes constituía uno de las principales razones por las cuales Tomasita y algunas de las mujeres en este estudio repudiaban la competencia moral de la Iglesia como institución. Tomasita, de 31 años de edad, era una mujer separada y ama de casa de tiempo completo, quien migró de una zona rural de Jalisco a la edad de 21 años.

De igual manera, Irasema, una mujer nacida y criada en la Ciudad de México, de 39 años de edad, casada y que trabaja de costurera, declaró su desencanto: "bueno, todo esto es muy controvertido, ¡porque te predicán y enseñan una cosa y luego hacen otra! Los sacerdotes siempre... ¿Cómo te diré? Eran como un ídolo para mí, lo mejor, como un modelo a seguir. Pero luego, ¡todas las cosas de que te enteras de lo que hacen los sacerdotes! Si la Iglesia viera al sexo con más libertad y como algo natural, sería mejor". Como Tomasita, Irasema denunciaba inconsistencias morales paralelas por parte de la Iglesia y promovía cambios progresistas, al mismo tiempo que expresaba su confusión y desencanto moral. Ambas mujeres abordaban este tema controvertido al mismo tiempo que cuestionaban la autoridad moral de los representantes de la Iglesia sobre sus vidas sexuales como mujeres católicas. Ambas afirmaban con firmeza su razonamiento detrás de su actitud crítica a este respecto. Denunciaban la naturaleza aberrante de estas prácticas, al mismo tiempo que desaprobaban, rechazando, a la Iglesia católica.

Las mujeres tenían razones adicionales para debatir el valor moral legítimo de las enseñanzas de la Iglesia en lo que respecta a la sexualidad. Xóchitl, la católica altamente involucrada a quien presenté al principio de este ensayo, dijo: "un sacerdote viejo se escapó con su secretaria y eso pasó en ese pueblito, ¡olvídense! Y luego, cuando yo tenía 13 o 14 años, co-

nocí a un sacerdote que pasaba su vida rescatando mujeres de un burdel. ¡Ése era su trabajo y todo mundo en el pueblo...! ¡Nomás imagínese! Parece que luego él dejó la Iglesia y se casó". Las mujeres como Xóchitl compartieron conmigo más de una historia acerca de los amores entre sacerdotes y algunas de las mujeres de su pequeño pueblo. Xóchitl describió con gran viveza y con lúcidos detalles el efecto de esta circunstancia en su respeto hacia la Iglesia como institución que no cumplía con su obligación de establecer un buen ejemplo de *moralidad* y *decencia*. Al recordar estas historias en mi presencia, condenó el inadecuado comportamiento de estos sacerdotes. Luego, concluyó animadamente: "así que ellos [los sacerdotes] te dicen que te comportes *así* y *asá*, ¿por qué lo hacen? ¿Por qué, si predicán de todo eso, cómo es que no son honestos? ¿No te parece?".

Otras mujeres compartieron igualmente muchas historias interesantes con gran exaltación mientras exploraban en detalle la reproducción de imágenes de sacerdotes altamente heterosexualizados e hipersexualizados. Beatriz, por ejemplo, comenzó a recordar: "¡con el padre yo visité muchos, muchos lugares! Y cuando él llegaba, solíamos ir a cenar o bailar o tomar [alcohol]. También acostumbábamos a comer elote. ¡Íbamos a bailar y los sacerdotes eran tan atractivos! Decíamos "*¡qué padre!*" [risas]. Algunos de ellos... ¡Ay! Bueno, tengo que admitirlo, ¡algunos eran muy guapos!" Mientras Beatriz hablaba de sus estrechas relaciones personales con algunos sacerdotes mientras era catequista y trabajaba en la parroquia de su pequeño pueblo, recordaba con un tono de voz nostálgico sus experiencias con sus amigas catequistas con quienes viajaba de pueblo en pueblo, como parte de sus actividades asociadas a la Iglesia.

Al continuar con nuestra entrevista, Beatriz me aclaró: "mi madre era muy ignorante, porque, según ella, por estar con el sacerdote estábamos seguras, y bueno... ¡yo era feliz!" Describió cómo gozó de ser catequista al mismo tiempo que aprovechaba *la ingenuidad* de su madre para gozar de libertad personal que de otro modo le habría sido difícil de lograr. Para las mujeres como ella, la disyunción entre los estilos de vida esperados, rígidos y monásticos y las prácticas de la vida real de las catequistas, las monjas y los sacerdotes puede haber generado un espacio para explorar la agencialidad, la autonomía y el placer personales. Más allá de este sentido de libertad como catequista, me dijo Beatriz, que ella entendía y practicaba siempre el *respeto personal* hacia los sacerdotes. "¡Deberían tener permiso del Papa!" exclamaba Beatriz, al mismo tiempo que reclamaba cambios radicales en el celibato exigido a los sacerdotes y explicaba cómo *el padre* estaba expuesto al rechazo de algunas personas en su pequeño pueblo.

Mientras Beatriz continuaba hablando sobre su estrecha relación con la Iglesia, me explicó que aunque siempre ha ido a la misa dominical desde que era muy chica, no se consideraba una *santurrona* (una mujer conservadora en lo religioso o lo moral). Luego se refirió a los claros límites personales que aprendió a establecer al viajar con *el padre*, mientras explicaba por qué no era tal el caso para el resto de las mujeres. Luego afirmó: "había un sacerdote,... [pausa] un amigo de mi amiga muy cercana... bueno, ella tuvo

un hijo con ese sacerdote. Y por eso digo que no practican lo que predicán. Así que es lo mismo para ellos. Bueno, encuentras de todo tipo, algunos de ellos lo cumplen, pero otros no". Al articular sus propias concepciones de la dificultad de cumplir con una moralidad idealizada en la vida real, expresó sus propias críticas de la integridad moral de algunos sacerdotes. Dijo que hay que estar conscientes de las muchas contradicciones morales dentro de la Iglesia.

Candelaria, una mujer casada, de 36 años de edad y ama de casa de tiempo completo, nacida y criada en un pueblo cercano a la costa en el estado de Jalisco, me habló igualmente acerca de su viejo hábito de asistir a misa los domingos. Al continuar, me expresó sus sentimientos de tristeza al recordar con gran detalle la historia de su amiga. Dijo: "tengo una amiga que tuvo un hijo con un sacerdote en mi pueblo y él fue linchado ahí. Y ahora el pobre niño no tiene padre. Y luego, ella no le dice a él que su padre era sacerdote para que no se traume". Al terminar su historia, Candelaria saca por conclusión: "yo pienso que todo mundo tiene derecho a gozar del sexo. Sería mejor que los sacerdotes tuvieran esposas y que las monjas tuvieran esposos". Habló de su conocimiento de las contradicciones morales dentro de la Iglesia y la correspondiente necesidad de que la institución cambie sus regulaciones.

Una cuarta ama de casa de tiempo completo, Felicia, nacida y criada en un pequeño pueblo, de 37 años de edad, afirmó con un tono irónico de voz: "de hecho, yo... en mi pueblo, conocí a un sacerdote que tenía una especie de vida marital, ¡tenía hijos! Así que fuera de la Iglesia era un hombre normal. Pero dentro de la Iglesia, era un sacerdote". Utilizó el término *hipocresía* al describir muchas de las inconsistencias morales, por parte de los representantes de la Iglesia, de las que personalmente había sido testiga.

Es claro que Xóchitl, Beatriz, Candelaria y Felicia develaron tabúes en las prácticas sexuales de sacerdotes altamente heterosexualizados e hipersexualizados. Siempre reaccionaban con emociones encontradas al expresar sus emotivas narrativas que daban vida a los amoríos de sus amigas y conocidas con los sacerdotes en sus pequeños pueblos. Como se ilustró, algunas expresaron compasión y comprensión por sus amigas personales y por los sacerdotes mismos, al mismo tiempo que abordaban la necesidad de que la Iglesia católica modificara su moralidad sexual para que los sacerdotes heterosexuales gozaran de vidas sexuales y maritales saludables. Otras mujeres expresaron una actitud crítica, reprobando el comportamiento de estos sacerdotes. Todas ellas condenaron estas contradicciones. Todas compartieron, con tonos de voz expresivos y coloridos su placer voyeurista al narrar su conocimiento secreto acerca de lo hecho infortunadamente por los representantes de Dios en la Tierra. Es interesante que las mujeres que compartieron sus testimonios sobre estos temas provinieran en su totalidad de pequeños pueblos de Jalisco. Algunos de estos pueblos estaban ubicados dentro de áreas geográficas o regionales significativamente distantes entre sí. Las mujeres provenientes de la Ciudad de México no revelaron este tipo de historias, lo que puede ser un indicador de que los sacerdotes tienen una mayor probabilidad de estar

protegidos cuando se tornan invisibles en espacios geográficos y sociales de mayor magnitud y con mayor seguridad. Las características sociales de las grandes ciudades pueden permitir a las mujeres y a los sacerdotes, en este caso particular el estar protegidas ante moralidades rígidas y ante la persecución moral. Estas mujeres y sacerdotes ejemplifican el síndrome social mejor conocido en la cultura popular mexicana como “pueblo chico, infierno grande”.

En pocas palabras, este primer subgrupo de mujeres percibe a la organización eclesiástica como moralmente fracturada y decadente, a la vez que cuestionan y condenan las contradicciones éticas y las hipocresías que han observado dentro del sistema, incluido el que los sacerdotes abusen sexualmente de los niños y la reproducción de imágenes de sacerdotes heterosexualizados e hipersexualizados (es decir, de sacerdotes que se han casado o que tienen amantes).

Finalmente, Deyanira, una mujer casada, de 41 años de edad, ama de casa y nacida en el ámbito rural de Jalisco, quien emigrara en su adolescencia a Guadalajara, habló por un grupo de mujeres de este estudio: “a mí no me importa lo que el Papa tenga que decir porque no te ayuda de ninguna manera, nada de nada. No te ayuda ni económica ni espiritualmente”. Aunque no constituyen una mayoría, Deyanira y otras mujeres identificaron a las autoridades eclesiásticas reales al expresar su desaprobatión con respecto a la influencia de la Iglesia en la sexualidad de la mujer. Estas mujeres hablaron de algunas de las inconsistencias entre la más alta jerarquía de la Iglesia católica y la legitimidad de sus enseñanzas en el renglón de la moralidad.

En síntesis, estas mujeres, así como otras informantes, fueron más allá de una conciencia explícita de la naturaleza patriarcal de la Iglesia como institución. Muchas de ellas expresaron opiniones críticas al mismo tiempo que exploraban temas controvertidos como el de la fragilidad moral de la Iglesia y sus prácticas como el doble estándar moral. Las mujeres que hablaron de estos temas percibían a la institución eclesiástica como una organización moralmente dañada y debilitada. Estas mujeres cuestionaban la moral sexual que está ligada con sus propias sexualidades como mujeres católicas, al reclamar las conspicuas inconsistencias entre los ideales de la moralidad y las prácticas reales promovidas por sus autoridades y representantes.

¿Estas mujeres concibieron estas visiones antes de emigrar? La mayor parte dijo que sí. Sin embargo, realicé estas entrevistas durante el año académico 1997-1998. Al reflexionar sobre esos datos años después, sugiero que la crisis que experimenta la Iglesia católica en lo que respecta al escándalo de los sacerdotes pedófilos puede acentuar las percepciones de éstas y otras mujeres inmigrantes acerca de la Iglesia como moralmente frágil e incompetente. Además, las expresiones de la cultura popular, tanto en México como en las comunidades latinas en Estados Unidos pueden configurar aún más las visiones de estas mujeres sobre la Iglesia. Las historias de las mujeres que entrevisté hacen eco de las imágenes presentadas en la muy aclamada película mexicana *El crimen del padre*

Amaro (2002). Cuatro sacerdotes ocupan el centro del argumento de esta provocadora película, pero en ésta se enfatizan las figuras de Amelia y su madre, dos devotas mujeres católicas que tienen relaciones románticas y sexuales con dos de los sacerdotes. Cuando la película se exhibió en Estados Unidos provocó controversia y una acalorada discusión en los programas del horario estelar emitidos por las principales cadenas de televisión de habla hispana.

En este estudio, la mayoría de estas mujeres (39 de 40) fueron educadas en la fe católica mientras crecieron y vivieron en México; sólo una (Diamantina) fue educada como protestante en México. Y de las 39 mujeres católicas, 3 se convirtieron a una denominación protestante en Estados Unidos. Aun cuando la incidencia de la conversión no es notable, es importante mencionar que 2 de las 3 mujeres que se convirtieron al protestantismo (Belén y Fernanda) se tornaron más fundamentalistas en sus actitudes con respecto a la moralidad sexual, en especial al educar a sus hijas. Basadas en sus valores religiosos, ambas esperan que sus hijas se abstengan del sexo prematrimonial. Es interesante que ambas mujeres apoyen los cambios socialmente progresistas propuestos en la "Carta al Papa". Y Eréndira, la única mujer soltera que se volvió protestante, reportó en contraste una transformación en la moralidad sexual de conservadora a liberal tras su conversión religiosa.

En general, la abrumadora mayoría de las mujeres en este estudio están agudamente conscientes de la ideología patriarcal y de las contradicciones en la moralidad practicada por la Iglesia católica. Por paradójico que pueda parecer, ellas no necesariamente se alejan de la Iglesia ni dejan de practicar sus creencias, tradiciones y observancias religiosas. En el corazón de este proceso, ellas exponen dos patrones complejos: ya sea que reconcilien tanto los asuntos de la sexualidad como las enseñanzas religiosas estableciendo una dualidad claramente polarizada, o ya sea que exhiban una agencialidad personal por medio de un escrutinio subjetivo de las enseñanzas de la moralidad sexual.

La Iglesia es para el espíritu, el sexo es aparte

"La Iglesia es para el espíritu, el sexo es aparte", dijo Patricia, proveniente de Jalisco. Mujer de 34 años de edad, casada, y que trabaja de tiempo parcial como niñera, Patricia expresó las palabras que mejor representan esta perspectiva. Patricia, por ejemplo, habló acerca de su tradición de asistir con frecuencia a la misa dominical, en la que reza con respeto y profunda devoción. Le pregunté: "¿crees que la Iglesia debería decir a las mujeres cómo comportarse sexualmente?" Explicó convincentemente: "no; pienso que la Iglesia no debería decirnos cómo... así, como tú lo dijiste... comportarse sexualmente. Pienso que la Iglesia no debe decirnos cómo comportarnos en cuestiones que tienen que ver con el sexo. Cuando tú vas a misa, tú vas a rezar; tú vas a pedir por tus necesidades personales. Pero el sexo es aparte. La oración es para cuidar de lo espiritual, no de lo sexual. El sexo es aparte".

De igual manera, Rosalía, una mujer casada de 41 años de edad, que ha estado trabajando como costurera desde que migró desde la Ciudad de México, afirmó: “bueno, yo digo que [el sexo] es aparte, ¿no? Ya no tenemos que dejarnos influir por lo que dice la Iglesia acerca del sexo”. Como Patricia, se identificó como católica practicante. Rosalía explicó claramente esta dualidad entre los aspectos sexuales y religiosos como consecuencia de una evolución histórica de la Iglesia, de la modernidad y de la vida social y de su propia vida como mujer católica.

Otras mujeres, como Felicia, fueron breves pero reaccionaron claramente negando con la cabeza al tiempo que reaccionaban ante el párrafo de la “Carta al Papa”: “el sexo... bueno, yo creo que no tenemos que involucrar a Dios en esos tipos de cosas porque el sexo es algo que está pasando en este mundo, en esta tierra, no en el reino de Dios”.

Patricia, Rosalía y Felicia establecían una clara división entre el sexo y los asuntos celestiales. Para las mujeres como ellas, la Iglesia se asocia con las prácticas que promueven la fe religiosa y el crecimiento espiritual; ellas establecen una clara separación entre la Iglesia y la religión, por un lado, y el sexo y los asuntos mundanos, por el otro. Estas mujeres establecían una marcada división entre el sexo y la sexualidad como aspectos que pertenecen a los asuntos mundanos que involucran al cuerpo y lo carnal. Para todas ellas, las cuestiones de la sexualidad de las mujeres son asuntos personales, privados e íntimos, completamente aparte de las preocupaciones de la fe religiosa y de la espiritualidad promovidos por la Iglesia católica. Algunas de ellas explicaron cuán religiosas eran, algunas de ellas dijeron que asistían a misa con regularidad los domingos, pero algunas dijeron que no, y algunas expresaron con gran orgullo su ferviente devoción, respeto y amor por la virgen de Guadalupe. Más allá de estas diferencias, el común denominador entre todas estas mujeres era una interesante creencia: la Iglesia católica es una institución que promueve la fe y que se hace cargo de los asuntos espirituales y no debe interferir con las inquietudes que tengan las mujeres en torno a la sexualidad o con temas mundanos relacionados directamente con preocupaciones carnales, eróticas o sexuales.

Esta tendencia a establecer una división tajantemente polarizada entre religión-Iglesia-espíritu por un lado, y sexo-sexualidad-cuerpo, por el otro, no es una empresa emocional fácil. Soledad, una mujer casada de 27 años de edad, proveniente de la Ciudad de México y que trabaja de tiempo parcial en un taller de costura (*sweatshop*), ejemplifica de la mejor manera por qué ésta es una realidad para algunas mujeres. Como explicó: “el Papa se opone al uso del condón y dice que es malo. Pero si tienes 20 hijos la Iglesia no va a darte el dinero para mantenerlos y para darles una buena educación”. Para las mujeres como ella, se devela una lucha interna ya que, como explicaron algunas de estas mujeres con airados tonos de voz, la necesidad de conservar por separado ambas áreas a causa de que los ideales morales promovidos por la Iglesia con respecto a la sexualidad de las mujeres chocan con aspectos centrales de sus experiencias personales en la vida cotidiana y su realidad social como mujeres heterosexuales.

Las palabras de Soledad ejemplifican de la mejor forma este desacuerdo entre las expectativas morales idealizadas por parte de la Iglesia y la necesidad de la mujer de agencialidad personal, responsabilidad y autonomía sexual. Al continuar con nuestra entrevista, se extendió sobre el tema: “bueno, yo pienso que la Iglesia no debería decir nada sobre el sexo. Pienso que todos estos temas sobre sexualidad y control de la natalidad y aborto y todo eso, son un asunto personal, algo de tu vida personal y de tu relación entre tú y tu pareja”.

En síntesis, este grupo de mujeres son agentes activos, aunque también miembros de un grupo social subordinado que debe redefinir, en sus identidades marginadas, las responsabilidades de la Iglesia católica como aquellas que implican exclusiva y únicamente la promoción de la fe y del crecimiento espiritual de sus miembros. Aun cuando puede generar conflicto y tensión emocional, ellas separan “el sexo/la sexualidad/el cuerpo” de la “religión/la Iglesia/el espíritu” como conceptos distintos y autónomos que pertenecen a dos esferas sociales diferentes, divididas y mutuamente excluyentes o a dimensiones personales en la vida de la mujer. Basadas en su ubicación local y en posicionalidad (*standpoint*) como mujeres con cuerpos sexuados, así como en sus realidades personales y sociales, cuestionan abiertamente la implicación de la Iglesia católica en asuntos de sexualidad o en preocupaciones mundanas al hacerse conscientes de su poco realista moralidad sexual.

Agencialidad sexual y religión: la mujer es la que decide

Como se discutió al principio de este ensayo, Xóchitl, proveniente de un pequeño pueblo de Jalisco, me habló sobre el entusiasmo que sintió al asistir a los *corsillos de la Iglesia* cuando era adolescente, antes de migrar a Los Ángeles a los 25 años de edad. Durante la entrevista, tras su iluminada expresión y persistente curiosidad, Xóchitl dijo que tenía un especial interés en discutir temas que relacionaran la religión, la Iglesia y la sexualidad de las mujeres debido a su participación activa en el Movimiento Familiar Cristiano y sus experiencias personales mientras vivió en un convento tras un desengaño amoroso. El vehemente desasosiego de Xóchitl mientras discutía estos temas se hizo más evidente mientras exploraba su experiencia en las *pláticas prematrimoniales*. Asistir a éstas ofreció a Xóchitl la oportunidad de cumplir con un prerrequisito oficial para casarse por la Iglesia y a la vez le ofrecía un claro escenario social para aprender acerca de las enseñanzas sobre sexualidad de la institución. “Cuando ves que la información es buena para ti, la tomas, si ves que es... bueno, anticuada, te deshaces de ella, no le prestas atención” afirmó Xóchitl con firmeza mientras explorábamos lo que ella había hecho con toda la información que le ofrecían las *amas de casa y las parejas católicas* que hacían las presentaciones del Movimiento Familiar Cristiano.

Las palabras de Xóchitl representan de excelente forma mi definición de *agencialidad sexual* para los propósitos de este artículo. La agencialidad en este sentido se refiere a las actitudes y los comportamientos personales de la mujer dirigidos a cuestionar y redefinir la moralidad sexual ca-

tólica al mismo tiempo que hacen decisiones individuales en lo que respecta a aspectos de su vida relacionados con la sexualidad, incluida su salud reproductiva. Xóchitl también mostró una agencialidad con respecto a prácticas sexuales particulares. Al continuar, Xóchitl me explicó la información relacionada con la sexualidad que había recibido en las pláticas. Describió, por ejemplo, la mezcla de terror y curiosidad que experimentó cuando una de las presentadoras le dio una de sus conferencias: “el sexo anal, no puedes hacerlo de ese modo, ¡ha sucedido que hay mujeres que llegan al hospital muriendo con los intestinos de fuera!” Después de que Xóchitl superó su propia sorpresa al describir las ideas de su instructora sobre el sexo anal, le pregunté: “cuando te dicen todo esto sobre el sexo anal, ¿qué haces con ello más adelante?” Respondió: “bueno, sólo si lo experimento seré capaz de saber si realmente sucede o no. Traté de hacerlo pero era algo experimental. Mi esposo y yo entendimos que no podíamos hacerlo y se acabó”.

Es claro que Xóchitl exhibió agencialidad y autonomía personales al evaluar y explorar la validez y confiabilidad del conocimiento que recibía. En última instancia, seleccionó, aceptó o rechazó las diferentes fuentes de información a las que se ha expuesto, al tiempo que toma decisiones relacionadas con su comportamiento sexual. Reclamó para sí su derecho a decidir al mismo tiempo que, meticulosamente, discriminaba, incorporaba y reconciliaba en su vida sexual sólo las enseñanzas sobre moralidad específicas con base en su conveniencia o adecuación según sus propio estilo de vida y su realidad social.

Por poner un ejemplo, en un determinado punto de nuestra entrevista, Xóchitl me explicó que aun cuando sabía que la virginidad constituía una expectativa moral exigida por la Iglesia católica, ella voluntariamente decidió tener relaciones sexuales antes de casarse y dijo que no le preocuparía sobre el hecho de que su hija experimentara con el sexo prematrimonial. “¡Son demasiado rígidos, no puede ser así!”, exclamó. Me dijo que estaba completamente consciente de la naturaleza poco realista de las enseñanzas de la Iglesia católica sobre sexualidad. Como forma de concluir en su opinión sobre estos temas, Xóchitl dijo: “bueno, pienso que depende de uno, *uno es quien decide más que nadie*”.

Como en el grupo anterior de mujeres, el poner en duda la propia lealtad a las enseñanzas de la Iglesia católica no es un proceso simple. Todavía impulsada por mi curiosidad personal, comenté: “tú eras una católica altamente comprometida, ¿alguna vez cuestionaste a estos sacerdotes o a estos educadores respecto a sus enseñanzas sobre sexo?” Luego ella respondió. “¡Sí! Los sacerdotes se reían; luego sólo decían: *¡ah, tremenda muchacha!*” Al terminar nuestra discusión sobre temas relacionados con la Iglesia católica y con su vida sexual, verbalicé mi último enigma: “me llama la atención que eras altamente participativa en la Iglesia y que al mismo tiempo hayas tenido tus propias ideas progresistas acerca de tu vida sexual. ¿Cómo reconcilias estas dos partes de tu vida?”. Respondió: “bueno, no dejas de sentirte culpable. Pienso que en lo más profundo de mi corazón tengo un poco de culpa. ¡Pero tienes que sacarlo! Tienes que hablar de eso, aun si te invaden esos

sentimientos de culpa y remordimiento. ¿Dónde hubiera terminado yo de no haberlo hecho?”.

Xóchitl explicó cómo había jugado un papel activo al desafiar las enseñanzas de la Iglesia; continuó explicando cómo los sacerdotes ignoraban o evitaban sus opiniones progresistas.

Como ya se discutió, el primer grupo de mujeres reconocía las contradicciones, así como la caótica separación entre la moralidad sexual de la Iglesia católica y sus propias realidades sexuales y sociales como mujeres. Para las mujeres como Xóchitl, reconciliar una vida religiosa altamente comprometida con el hecho de adoptar una agencialidad personal en su vida sexual no es una experiencia fácil ni es tampoco una transformación de un día para otro. Además, la lucha interna en lo personal le requirió pagar un costo psicológico para armonizar dos aspectos importantes de su vida: por un lado, la fe religiosa como fuente de fortaleza interna y, por el otro, la autonomía y la agencialidad sexuales como preocupaciones personales importantes e íntimas para ella como mujer.

Otras mujeres, no tan comprometidas con las actividades de la Iglesia como Xóchitl, pero que abrazaban la religiosidad con la misma fe y devoción, expresaron experiencias paralelas. Por ejemplo, Azalea, una mujer casada de 43 años de edad, quien eventualmente se convirtió en administradora de unos apartamentos tras migrar desde la Ciudad de México, expresó con un tono de voz suave y cariñoso: “yo quiero mucho a la Iglesia católica porque no nos obligan a hacer nada; hay libertad para que todos hagan con sus vidas personales lo que puedan. Pero todos sabemos lo que es bueno y lo que es malo”. Mientras organizaba sus ideas para dar una opinión acerca de la “Carta al Papa” dijo: “el Papa y cada uno de los sacerdotes siempre te dicen cosas. Y eso está bien, pero pienso que es mejor que cada persona haga lo que sea conveniente para esa persona, ¿verdad? Yo pienso que ellos interfieren pero cada uno de nosotros posee su vida y hacemos lo que es bueno, no lo que es malo, según nosotros mismos”.

Como Xóchitl, Azalea expresó su amor y respeto por la Iglesia católica. También, como Xóchitl, reconoció el valor potencial que se encuentra en algunas de las enseñanzas que ofrece la Iglesia católica y simultáneamente identificó la importancia de conceder agencialidad al individuo para que tome sus decisiones personales dependiendo de sus circunstancias en su vida personal.

Exploré con Azalea ejemplos concretos de sus interesantes formas de reconciliar su profunda devoción mientras asistía a misa cada domingo, su respeto por lo que las autoridades de la Iglesia dicen sobre la moralidad sexual y su flexibilidad con respecto a la autonomía individual. Me explicó pacientemente la principal razón por la que estos tres aspectos de su vida religiosa personal no eran mutuamente excluyentes: la Iglesia católica es una institución altamente permisiva e informal. Reconoció la posibilidad de la confesión como un desahogo que hace posible todo. Además, enfatizó la importancia de redefinir lo que es moralmente adecuado según las circunstancias sociales y económicas individuales. Al discutir su opinión acerca de la salud reproductiva, enfatizó el derecho de la mujer a escoger cual-

quier método anticonceptivo, incluyendo las píldoras anticonceptivas y el aborto, según las condiciones y limitaciones socioeconómicas. En otra publicación, examino las visiones de estas mujeres sobre el uso de anticonceptivos y el aborto³.

También proveniente de la Ciudad de México, Irasema afirmó: “soy católica porque mis padres me lo inculcaron, pero yo tengo los pies en la tierra”. Como Xóchitl y Azalea, Irasema también habló sobre las formas en que ella reconcilia su fe católica, la necesidad de una mujer de ser autónoma en lo que se refiere a su salud reproductiva y las circunstancias socioeconómicas personales de una mujer. Aunque nunca vivió en la pobreza, Irasema dijo que está consciente de las condiciones socioeconómicas de las mujeres a las que conoció en un taller de fabricación de ropa en la Ciudad de México. Estas mujeres se embarazaban con frecuencia y tenían hijos *uno tras otro*, año tras año, por el mandato católico que me recitó con sarcasmo: “Yo voy a tener todos los hijos que Dios me mande”. Para Irasema, ser realista o tener los pies en la tierra no se traducía en sentimientos de culpa o remordimiento. Con base en sus propios valores a favor del derecho a elegir, Irasema apoyaba fuertemente la necesidad de la mujer de tomar sus propias decisiones personales, más

3 Cerca del 50% de las mujeres del estudio se opuso a la práctica del aborto; el 20% apoyaba el aborto o las ideologías a favor del derecho a elegir (prochoice); el 20 por ciento expresó opiniones ambivalentes sobre el tema; y el 10% no dio opinión alguna sobre el aborto. Como se discute en este ensayo, la mayoría de las mujeres en el estudio se inclinaba más a promover y apoyar cambios progresistas dentro de la iglesia. Sin embargo, un número sustancial de ellas apoyaba una ideología antiaborto. ¿Cuáles son las razones para esta aparente contradicción? Dos grupos dentro de la categoría opuesta al aborto representan esta interesante paradoja: 1) las mujeres que simultáneamente apoyan los cambios progresistas dentro de la iglesia católica pero que perciben al aborto como una alternativa socialmente regresiva para las mujeres. Para ellas, una mujer “moderna” y “bien informada” debería ser capaz de tomar píldoras anticonceptivas o de tener acceso a otros métodos potencialmente anticonceptivos como el método del ritmo o de “planificación familiar natural” y a los condones, en vez de optar por el aborto; 2) las mujeres que apoyan los cambios progresistas pero que perciben al aborto como un crimen por razones diferentes de las religiosas (por ejemplo, las interpretaciones subjetivas de la mujer sobre el embarazo). Basada en la primera dinámica, la decisión personal de una mujer de tener un aborto la transforma públicamente en una mujer socialmente regresiva que vive en épocas oscurantistas: una mujer ignorante. En última instancia, la decisión de tener un aborto o no tenerlo se convierte en un asunto público sujeto al correspondiente control moral de las instituciones sociales. Como lo afirma Lucía Rayas (1998): “los sentimientos de culpa y de indecencia que rodean al aborto surgen porque el mero hecho del embarazo es testimonio de haber ejercido la sexualidad, una tremenda afrenta a las instituciones como el Estado, la ley y la religión que buscan controlar las vidas sexuales de las mujeres”. Para análisis de este tema en México y otros países latinoamericanos, véase Rayas (1998). Para información adicional sobre las visiones de estas 40 mujeres sobre el aborto, ruego referirse a mi tesis doctoral (González-López, 2000).

allá de los mandatos religiosos, acerca de su salud sexual y reproductiva, con base en sus circunstancias personales y socioeconómicas.

Una cuarta mujer, también proveniente de la Ciudad de México, se unió a este grupo de mujeres. De 41 años de edad, trabajadora doméstica, casada, Yadira me habló de su profunda devoción como *guadalupana* al mismo tiempo que me mostraba, con gran orgullo y respeto, mientras conversábamos informalmente antes de comenzar nuestra entrevista, algunas de sus coloridas y espléndidas litografías de la virgen de Guadalupe, la virgen María y otras imágenes virginales que colgaban en las paredes de su casa. “Yo no soy completamente religiosa porque no estoy completamente involucrada con la Iglesia. Yo creo en mis vírgenes, en mi virgen de Guadalupe, en mi Dios, y asisto a misa los domingos”, me aclaró después con un tono eufórico y asertivo después de que le pregunté si se consideraba una persona religiosa. Al adentrarnos en nuestra entrevista, exploré su opinión sobre la “Carta al Papa”, la que celebró con gran alegría. Yadira reaccionó a mi lectura del pasaje con lo siguiente: “bueno, sí, el sexo es algo hermoso pero el hombre es machista y las cosas tienen que hacerse como él dice. Pero el sexo debería hacerse bajo de mutuo acuerdo; eso es lo que lo hace bello. La carta no es ofensiva, muy al contrario. A medida que pasa el tiempo y los años, la Iglesia católica y la vida humana tienen que evolucionar”.

Por paradójico que pueda parecer, Yadira, una *guadalupana* fascinante redefine para sí el significado de la religiosidad al mismo tiempo que experimenta su fe y cumple con cada uno de los rituales y festividades religiosos establecidos. Simultáneamente, adopta una mentalidad progresista que promueve cambios continuos dentro de la Iglesia católica como parte de la modernidad y de la evolución social. Ella expresa su religiosidad al mismo tiempo que articula una necesidad de adaptar e integrar, mientras armoniza su fe, las prácticas religiosas y los cambios progresistas dentro de la Iglesia con relación a la moral sexual. Sin embargo, para Yadira el proceso es complejo para armonizar lo que parece irreconciliable. Durante la entrevista profundizó un poco más, con un gesto de preocupación, mientras explorábamos algunas de sus decisiones personales en lo que se refiere a su sexualidad y salud reproductiva: “la Iglesia no autoriza el uso de píldoras anticonceptivas pero yo las tomé por mucho tiempo porque... ¿cómo es que yo me iba a cuidar?” [en otras palabras “evitar un embarazo”]. Intrigada por la lucha de Yadira, pregunté: “¿cómo le haces? Sigues tus prácticas religiosas y luego, al mismo tiempo, tomas tus propias decisiones en lo que respecta a tu vida sexual”. Respondió: “en parte, me siento bien, en parte no me siento bien. Porque ya sé que he hecho cosas que van en contra de mi religión, pero hasta cierto grado me siento relajada, porque no es posible tener tantos hijos si no tienes los medios económicos para ello. ¿Por qué traes hijos a este mundo si han de sufrir?”.

Además de describirme sus sentimientos encontrados y su lucha personal con los mandatos de la Iglesia, Yadira me confió las muchas veces que se sintió culpable después de tener relaciones sexuales prematrimoniales y, luego, tras cohabitar por más de diez años. Me dijo cómo, finalmente se confesó no mucho tiempo atrás y en un cierto punto se sintió

más cómoda y en paz con Dios y consigo misma. Como Xóchitl y también como el primer grupo de mujeres, que estableció una dualidad polarizada para reconciliar la religión y el sexo, las mujeres religiosas como Yadira pueden experimentar una lucha emocional mientras intentan integrar su deseo de cumplir con estas dos partes de su vida y tomar decisiones personales importantes.

En síntesis, las experiencias subjetivas reportadas por este grupo particular de mujeres se convirtieron en una experiencia colectiva si observamos de qué manera un subgrupo de estas mujeres ejerció claramente una agencialidad personal al percibir, juzgar e incorporar o acomodar selectivamente en sus vidas sexuales sólo información específica de la ofrecida por parte de la Iglesia católica. En otras palabras, estas mujeres discriminan meticulosamente y aceptan solamente el conocimiento y los valores que no interferirían con sus propios estilos de vida y los sistemas de valores personales en lo que respecta a la sexualidad. Es bastante interesante que las mujeres que estaban altamente comprometidas y participaban en las actividades de la Iglesia en sus lugares de origen desplegaran este tipo de patrones.

Obediencia católica: uno debe seguir los mandatos de Dios

“Bueno, yo no estoy de acuerdo. Yo creo que para vivir en armonía *uno debe de seguir los mandatos de Dios*”, proclamó Oralía con una seria expresión facial, al tiempo que expresaba una seria desaprobación para la “Carta al Papa”. Mujer casada de 39 años de edad, quien actualmente trabaja como educadora para la salud después de migrar desde el ámbito rural de Jalisco, Oralía pertenece a la minoría de mujeres (20%) que en este estudio cuestionó, objetó y criticó el texto de la “Carta al Papa”. Sus palabras representan adecuadamente lo que verbalizaron otras pocas mujeres en este grupo. Estas mujeres lo consideraban inadecuado y defendían perspectivas fundamentalistas sobre la sexualidad de las mujeres y la moralidad sexual que tradicionalmente han sido establecidas y promovidas por la Iglesia católica. La gran mayoría de las mujeres que se opusieron al párrafo que leí provenía de pequeños pueblos de Jalisco, lo que puede indicar una mayor tendencia a que estén expuestas a una menor cantidad de discursos sexuales y a la vez más restrictivos, y a una mayor presión hacia la conformidad en términos de moralidad sexual y catolicismo que aquellas mujeres educadas en la capital del estado (Guadalajara) o en áreas metropolitanas de mayor tamaño.

Análisis y conclusión

Las vidas sexuales de estas mujeres dentro del contexto de su condición social como católicas ponen en tela de juicio la inadecuada representación, tendenciosa y prejuiciosa, de las mujeres mexicanas como *abnegadas* y *sumisas*. Las inmigrantes mexicanas no toman ni incorporan automáticamente las ideologías opresivas dentro de sus vidas sexuales, ni siquiera

aquellas que vienen de la dominante y controladora Iglesia católica. En cambio, pueden convertirse en agentes activas que cuestionan, resisten y redefinen de muchas formas creativas esas prescripciones morales desde sus propias experiencias sexuales. Lo que reportan las inmigrantes mexicanas que ellas hacen en sus vidas sexuales en lo que se refiere a la moralidad sexual católica se basa en las adaptaciones críticas que hace cada mujer de estos principios morales en sus experiencias individuales y únicas como mujeres heterosexuales. De este modo, las mujeres construyen socialmente moralidades sexuales liberadoras a medida que reclaman su derecho a controlar su propia sexualidad, incluidos sus derechos reproductivos. Hablando en términos de sexualidad, lo que tienen de únicas cada una de las formas personales e individuales de estas mujeres de experimentar su heterosexualidad como mujeres católicas es consistente con las formas en que ellas experimentan la pérdida o preservación de la virginidad antes del matrimonio y la maternidad y la sexualidad⁴. Es decir, las múltiples heterosexualidades femeninas son construidas y reproducidas sistemáticamente por, a través y dentro de la práctica social. Estas dinámicas resuenan con la propuesta de la teórica feminista Lynne Segal (1994) de reconocer la existencia de múltiples heterosexualidades. La invitación de Segal a reconocer muchas heterosexualidades al mismo tiempo que examina la sexualidad de las mujeres como un tema social y político (es decir, considerando todas y cada una de las fuerzas sociales, culturales y políticas que oprimen la sexualidad de las mujeres) ofrece una iluminadora alternativa para explorar las muchas posibilidades para que las inmigrantes mexicanas reclamen sus derechos a la autonomía sexual, el placer y a las moralidades sexuales liberadoras. Como afirma Segal: “hay diferentes experiencias heterosexuales y diferentes heterosexualidades. Necesitamos explorarlas, tanto para afirmar aquellas basadas en la seguridad, la confianza y el afecto (por más que sea breve o de larga duración), y que por ende dotan de poder a las mujeres, como para plantearse (porque nunca será fácil) cómo fortalecer a las mujeres para que manejen aquellas que no lo son” (Segal, 1994, 261).

Además de reconocer múltiples heterosexualidades y la sexualidad de las mujeres mexicanas dentro de su contexto social, para las mujeres inmigrantes mexicanas como grupo social subordinado, las enseñanzas de la Iglesia católica sobre la moralidad son mediadas de forma dinámica por las subjetividades personales que surgen de su posicionalidad o *standpoint* como mujeres, es decir, su juicio individual “desde adentro” en conexión con sus situaciones y circunstancias cotidianas y de la vida real, en lo social y lo sexual. Como lo ilustran sus historias sexuales, estas mujeres no asimilan automáticamente las moralidades sexuales católicas en sus vidas

4 En otra publicación examino las razones de estas mujeres para practicar la abstinencia sexual antes del matrimonio; por ejemplo el temor de las mujeres a las recriminaciones de los hombres por no haber sido vírgenes en el momento del matrimonio y la virginidad femenina como algo vinculado a una ética familiar de honor y respeto. Véase González-López (2003).

sexuales: *ya sea* que cuestionen a los representantes de la Iglesia católica y sus prácticas, en la vida real, moralmente debilitadas o ideológicamente inconsistentes, *ya sea*, en cambio, que de manera crítica procesen, cuestionen, redefinan y acomoden las normas sexuales desde diversas perspectivas personales. Además, las mujeres utilizan creativamente diversos mecanismos para suavizar y armonizar lo que a primera vista podría parecer irreconciliable. Para estas mujeres, la fe católica, con sus correspondientes prácticas religiosas y moralidad sexual, por un lado, y la vida sexual de la mujer y sus prácticas sexuales de la vida real, por el otro, no necesariamente son mutuamente excluyentes. Están íntimamente interconectadas por las muchas paradojas, contradicciones y matices fluidos que configuran las interpretaciones de estas mujeres acerca de la religión y el sexo.

Como ilustran las experiencias personales que enfatizaron en sus testimonios, las mujeres tienen el potencial para redefinir el propósito que la fe y la religión tienen en sus vidas, al mismo tiempo que son conscientes de la separación entre los valores morales ideales y sus auténticas realidades sexuales y sociales como mujeres. Las mujeres pueden reconciliar una vida religiosa altamente comprometida al mismo tiempo que buscan las posibilidades de una vida sexual autónoma. Sin embargo, las decisiones de las mujeres para transgredir las prescripciones católicas internalizadas que controlan sus sexualidades pueden implicar un costo emocional como el de los sentimientos de culpa, ambivalencia y remordimiento.

Como parte de esta experiencia, una Iglesia moralmente debilitada (es decir, por los sacerdotes que abusan de los niños, sacerdotes que tienen hijos, etc.) puede ayudarles a lidiar con estos sentimientos de inadecuación. A pesar del costo moral y psicológico que puedan pagar las mujeres católicas, todavía les es posible poseer agencialidad sexual al mismo tiempo que hacen concesiones para preservar sus prácticas y creencias religiosas.

Las experiencias de estas mujeres en cuanto a la agencialidad sexual toman vida dentro de contextos sociales y culturales, pero también tienen lugar dentro de los mundos emocionales de estas mujeres. El estado emocional que acompaña a cada uno de los testimonios de estas mujeres ejemplifica la noción de Nancy J. Chodorow (1995) del género como personal y a la vez como cultural. Como se ilustró, estas mujeres perciben y cuestionan los significados sociales de una moralidad sexual católica y, a medida que participan en este proceso, experimentan emocionalmente las relaciones de poder. Vergüenza, culpa, remordimiento, frustración, esperanza, inquietud, confusión, ansiedad, excitación, e ira, entre otras emociones y otros sentimientos acompañaron y configuraron las experiencias de estas mujeres en torno a la inequidad de género. Por tanto, estas mujeres construyen sus significados de una moralidad sexual asociada al género, tanto social como colectivamente, pero también desde su singularidad personal y emocional. Interpretan los significados asociados con la sexualidad y lo erótico con base en sus interpretaciones subjetivas de la religión y de la fe.

Las mujeres en este estudio siguen procesos paralelos a la conceptualización de Jeanette Rodríguez (1994) sobre *la religiosidad popular*, esto es, de qué manera la religión es vivida y experimentada verdadera-

mente por la mayoría de la gente⁵. Siguiendo un mecanismo similar, las mujeres en este estudio crean una moralidad sexual liberadora, o *moral liberadora*, autodefinida en común, de muchas formas creativas. De acuerdo con ello, no necesariamente comprometen su fe católica y sus prácticas religiosas. Esta *moral liberadora* surge de lo que Dorothy Smith (1987) identifica como la “posicionalidad de las mujeres” (*standpoint of women*). Para Smith, la perspectiva de las mujeres se define como “[un] método que, al comienzo de la indagación, crea el espacio para un sujeto ausente, y una experiencia ausente que ha de llenarse con la presencia y la experiencia hablada de mujeres reales que hablan y que están inmersas en las realidades de sus mundos cotidianos” (Smith, 1987, 107).

De esta forma, si vemos a las mujeres mexicanas desde su ubicación social y como un grupo subordinado y comenzamos desde la perspectiva de las experiencias sexuales y de las experiencias de la vida cotidiana de las inmigrantes mexicanas como grupo social subordinado, como católicas y como seres sexuales seremos capaces de hacer visible lo que antes era invisible. De acuerdo con ello, las formas dominantes de la moralidad sexual establecidas por la Iglesia católica se resquebrajan en el mismo punto en el que sale a flote una posicionalidad crítica (*critical standpoint*): la experiencia de las mujeres mexicanas educadas en familias católicas como punto de vista desde el cual ser una mujer, ser sexual y ser católica puede conocerse y entenderse *únicamente* desde “dentro”. La ruptura o disyunción en donde se origina la posicionalidad está asociada estrechamente con lo que Smith describe como “bifurcación de la conciencia”, un concepto que utiliza para explicar el estatus subordinado de las mujeres en la sociedad. Para Smith, las mujeres a diferencia de los hombres experimentan una bifurcación de la conciencia: las mujeres entran en un mundo gobernado por y para los hombres y al mismo tiempo atraviesan por un proceso de transición para reubicarse en sus propias ubicaciones en la sociedad como grupo subordinado, es decir, como mujer y local. Sin embargo, lo local no ha sido el sitio para el desarrollo de conocimiento sistemático o de las reglas que gobiernan a la sociedad.

Las similitudes que conectan las historias de estas mujeres y sus patrones en común sugieren una lucha social colectiva o bifurcación de la conciencia compartida por las mujeres mexicanas como grupo social subordinado. Al crear moralidades sexuales nuevas, más auténticas o realistas (*es decir, una moral liberadora* por y para las mujeres mexicanas) pueden poner en tela de juicio el peligro y los riesgos de ser sexualmente

5 Jeanette Rodríguez (1994) explica de qué manera en el caso de las México-americanas la religiosidad popular se representa por la complejidad de expresiones espontáneas de fe, las que han sido celebradas por la gente a lo largo de un considerable periodo de tiempo. La jerarquía oficial, en este caso la tradición católica romana, no establece estas expresiones de religiosidad. Rodríguez ilustra en su estudio cómo y por qué las mujeres México-americanas pueden percibir la imagen de la virgen de Guadalupe como una figura que las dota de poder y no como una fuente de opresión.

oprimidas al mismo tiempo que son capaces de practicar su fe católica. Es interesante que la minoría de mujeres que no experimenta una separación o una necesidad de reconstruir y crear una moral liberadora sea obediente y fielmente cumpla con las moralidades sexuales promovidas por la Iglesia católica.

La mayoría de las mujeres en este estudio, empero, experimentan claramente una bifurcación de la conciencia: nacieron y fueron educadas como miembros de la Iglesia católica (una institución creada y controlada por y para los hombres) y estuvieron expuestas a una moralidad rígida y, simultáneamente, experimentan una transición al ocupar su ubicación y en las experiencias de la vida cotidiana como grupo subordinado que no tiene poder político ni económico, ni tampoco el control sobre esas regulaciones. Esta bifurcación aliena a las mujeres mexicanas y la conserva sin voz. Como se ilustró, las mujeres que se hacen conscientes de la ruptura al mismo tiempo que ven al sexo y a la religión desde su perspectiva, rompen su silencio. Para las mujeres mexicanas heterosexuales educadas en la fe católica, que se hacen conscientes de su bifurcación de la conciencia, la separación o ruptura tiene múltiples traducciones. Significa desafiar las muchas contradicciones e incongruencias morales dentro de la Iglesia como institución. Significa redefinir a la Iglesia, la moralidad y la sexualidad desde una ubicación social particular como mujeres. Significa rezar el rosario al mismo tiempo que toman las píldoras anticonceptivas y utilizan condones. Significa hacer complejas acomodaciones para reconciliar la fe religiosa y el sexo. Significa pertenecer al mismo tiempo que se es excluida. Significa obedecer mientras se resiste. Significa sentirse culpable al mismo tiempo que se cuestiona. Significa ir a misa y arrodillarse en la mañana y tener relaciones sexuales al mismo tiempo que se deriva placer erótico en la noche. Significa orar mientras son pecadoras.

Referencias

- Almaguer T. (1993). "Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior". En *The Lesbian and Gay Studies Reader*, B. Abelove, M. Barale y D. Halperin (eds.). New York: Routledge.
- Alonso, A. M. y M. T. Koreck (1993). "Silences: 'Hispanics', AIDS and sexual practices". En *The Lesbian and Gay Studies Reader*, B. Abelove, M. Barale y D. Halperin (eds.). New York: Routledge.
- Amuchástegui, A. (2001). *Virginidad e iniciación sexual en México: experiencias y significados*. México: EDAMEX.
- Baca Zinn, M. (1982). "Mexican-American women in the social sciences". *Signs* 8 (2): pp. 259-272.
- Chodorow, N. J. (1995). "Gender as a personal and cultural construction". *Signs* 20(3): pp. 516-544.
- De Barbieri, T. (1990). "Carta al Papa". *Debate Feminista* 1 (2) (septiembre 1990): pp. 357-361.
- Gagnon, J. H. (1977). *Human sexualities*. Glenview, IL: Scott, Foresman and Company.
- Gagnon, J. H. y W. Simon (1973). *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago: Aldine Publishing.
- González-López, G. (2000). "Beyond the bed sheets, beyond the borders: Mexican immigrant women and their sex lives". Tesis doctoral. University of Southern California.
- _____(2003). "De madres a hijas: Gendered lessons on virginity across generations of Mexican immigrant women". En: *Gender and US migration: Contemporary Trends*, Pierrette Hondagneu-Sotelo (editor). Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- _____(2005). *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Guerrero Pavich, E. (1986). "A Chicana perspective on Mexican culture and sexuality". *Journal of Social Work and Human Sexuality* 4 (3): pp. 47-65.
- Laumann, E. O. y J. H. Gagnon (1995). "A sociological perspective on sexual action". En *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, R. G. Parker y J. H. Gagnon (editores). New York: Routledge.
- Marín, B. V. y C. A. Gómez (1997). "Latino culture and sex: Implications for HIV intervention". En: *Psychological Interventions and Research with Latino Populations*, J. G. García y M. C. Zea (editores). Boston: Allyn and Bacon.
- Paz, O. [1950] (1987). *El laberinto de la soledad: vida y pensamiento de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plummer, K. (1995). *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge.
- Rayas, L. (1998). "Criminalizing abortion: A crime against women". *Report on Sexual Politics* 31 (4) (enero/febrero): pp. 22-26.

- Rodríguez, J. (1994). *Our Lady of Guadalupe: Faith and empowerment among Mexican-American Women*. Austin: University of Texas Press.
- Segal, L. (1994). *Straight Sex: Rethinking the Politics of Pleasure*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Seidman, S. (1994). *Contested knowledge: Social Theory in the Postmodern era*. Oxford: Blackwell.
- Smith, D. (1987). *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Travis, C. B. y J. W. White (editores) (2000). *Sexuality, Society, and Feminism*. American Psychological Association: Washington.
- Weeks, J. (1985). *Sexuality and its Discontents*. London: Routledge.



Ser mujer: Reflexiones sobre la moral católica sexual y la migración y relaciones étnicas

Inmigración, raza y mujeres

(Entrada en la *Encyclopedia of Race and Racism*, John Hartwell Moore (editor en jefe), Macmillan Reference USA. Thompson-Gale. Vol. 2. 2008).

Las mujeres latinoamericanas que migran hacia Estados Unidos llegan con un conjunto de creencias y prácticas sociales en lo que respecta a las relaciones de raza y al racismo que configuran de manera selectiva sus vidas en la nueva tierra. Las ideologías y las prácticas raciales en cada uno de los países latinoamericanos han sido moldeadas por historias de colonización específicas y por factores socioeconómicos, políticos y culturales regionales. Una mujer proveniente de Santiago de Cuba, por ejemplo, experimenta estas dinámicas de manera muy diferente que una mujer proveniente de Santiago de Chile, o de Santiago, Nuevo León, en México. Pero, más allá de estas diferencias locales y únicas, la invasión y la colonización españolas, así como sus secuelas históricas, unen a toda la gente de América Latina a través de un denominador común que ha moldeado sus vidas a lo largo de siglos de supremacía blanca.

En cualquier país de América Latina, ser mujer blanca, o de piel clara, se ha establecido socialmente como superior a otras identidades raciales estándares que configuran las vidas de las mujeres. En México y en otros países, estas identidades pueden incluir, aunque no se limitan a: (1) *negra*; (2) *indígena* o el término despectivo “india”; (3) *morena* o “de piel oscura”; y (4) *mulata*, cuya etimología se remonta a *mula* y que indica una mezcla racial de *raza negra* con blanca. Como consecuencia del *mestizaje*, término de origen español que denota la mezcla racial y cultural que siguió la colonización española del continente americano –múltiples tonos de piel, rasgos faciales, formas y tamaños corporales, texturas del pelo, y formas y colores de los ojos que han surgido selectivamente junto con sus correspondientes categorías de identidad. Más allá de estas infinitas posibilidades fenotípicas, mientras más cercano esté el efecto combinado del estándar europeo superior, mayor privilegio se le concede a una mujer en una sociedad determinada. De igual manera, mientras más lejana esté una mujer de la mujer “ideal”, mayor será la desventaja y la desigualdad sociales que ella experimente.

En Estados Unidos, las mujeres latinoamericanas inmigrantes descargan su equipaje racializado dentro del fluir prevaeciente de una sociedad que alaba a las mujeres de piel blanca, pelo rubio, de cuerpos altos y delgados y de ojos azules. A medida que las mujeres provenientes de distintas culturas y sociedades de América Latina coinciden con personas de distintas culturas y antecedentes étnicos que viven en Estados Unidos, las interminables interacciones raciales y culturales surgidas ahí siguen distintas vías sociales de diversas formas.

Racismo en la nueva tierra

La migración y el establecimiento en Estados Unidos no garantizan automáticamente la igualdad para las mujeres latinoamericanas. Irónicamente, las mujeres que usan la migración como un mecanismo para el manejo de los problemas para escapar de la violencia que experimentaron en sus países de origen (es decir, la violencia doméstica y sexual) pueden encontrar, dolorosamente, la misma forma de desigualdad de la que trataban de escapar. Algunas mujeres se topan con la violencia sexual en la peligrosa travesía hacia Estados Unidos. Estas mujeres son violadas en el trayecto, mientras cruzan la frontera o tras establecerse en la nueva sociedad.

Tras asentar una vida permanente en los márgenes de la sociedad, el racismo se convierte en parte de una enorme estructura de desigualdad y de la vida cotidiana de los inmigrantes, develando nuevas formas de peligro. El racismo es parte de los nuevos escenarios socioeconómicos y sociopolíticos que convierten la rutina de las mujeres que trabajan en un enigma traicionero y la violencia sexual puede convertirse en parte de sus itinerarios de sobrevivencia. Las mujeres que fueron violadas antes de migrar y que viven y trabajan en los márgenes de la sociedad en Estados Unidos se tornan vulnerables a la violencia sexual y a la violación, en su traslado a los talleres de ritmos acelerados y a otros espacios deplorables en los que se enfrentan con la explotación y otras condiciones laborales miserables. La falta de transporte, las limitaciones lingüísticas, una vida urbana peligrosa y un estatus incierto en cuanto a ciudadanía, entre otros factores, pueden exacerbar la vulnerabilidad de las mujeres.

Es cada vez mayor la cantidad de mujeres latinoamericanas que enfrentan estos retos en Estados Unidos. Desde principios de los años ochenta, la cantidad de migrantes latinas provenientes de México y de Centroamérica que se establecen permanentemente en Estados Unidos se ha incrementado y, como señalan Enrico Marcelli y Wayne Cornelius, a principios de los años noventa las mujeres mexicanas migrantes superaban en número a los hombres mexicanos migrantes. La investigación pionera realizada por Pierrette Hondagneu-Sotelo en 1994 encontró que la migración y el establecimiento de las mujeres en Estados Unidos pueden redefinir las relaciones de género de una manera en que pueden alterarse las dinámicas de poder en sus hogares. Estas mujeres alimentan activamente las redes de parentesco y comunidades migrantes bien establecidas (mediando además en la migración de mujeres); consiguen empleos pagados relativamente estables y utilizan diversas formas de apoyo financiero. Marcelli y Cornelius señalan que los patrones de establecimiento de las mujeres parecen más permanentes que los patrones de los hombres, quienes parecen ir y venir con mayor frecuencia. Además, la maternidad y la educación de los hijos criados en Estados Unidos puede mediar en este proceso.

Los privilegios y las imágenes de género de las mujeres latinas

Tanto en América Latina como en Estados Unidos las imágenes sociales de las mujeres están racializadas. Durante más de 500 años, las creencias, prácticas y experiencias racistas del carácter femenino han hecho a las mujeres blancas de piel clara la expresión idealizada de la feminidad en contraste con las mujeres indígenas, *negras*, *mulatas* y *mestizas*. Antes y después de migrar, las imágenes racistas de las mujeres han sido internalizadas y reproducidas por las mujeres latinas. Por ejemplo, es frecuente que las personas de las comunidades mexicanas y de inmigrantes de origen mexicano alaben la piel clara u otros atributos de los parientes o de las personas cercanas a ellas, deduciendo de ello algún tipo de superioridad racial. Por ejemplo, una madre puede usar la expresión “mi hija es *blanca, blanca, blanca*”, o “mi hija tiene los ojos *azules, azules, azules*” al compartir con otros su alegría y su orgullo al describir la piel blanca o los ojos azules de una niña que ha nacido con estas características.

Los privilegios por motivos raciales se reproducen dentro de la interacción cotidiana y se configuran por los contextos sociales y culturales más amplios en las comunidades mexicanas y de otros orígenes latinoamericanos. La cultura popular refuerza la supremacía blanca, la que se acentúa aún más cuando las mujeres inmigrantes se exponen a las principales redes de televisoras en español como *Telemundo* y *Univisión*. Estas dos compañías televisoras reproducen los mismos ideales occidentales de belleza en sus telenovelas racistas, sexistas, clasistas y homofóbicas. En las telenovelas y en otros programas de televisión y películas, la piel blanca es asociada con la clase socioeconómica. El concepto de *una buena familia* representa a la familia nuclear heterosexual con una reputación moral intacta de los estratos socioeconómicos medio, medio-alto o de élite. *Las buenas familias* en México por lo general son familias de piel clara, nunca familias pobres o de clase trabajadora y muchas de las familias latinas que se presentan en estos programas de televisión siguen el mismo patrón.

En la sociedad mexicana y en otros países latinoamericanos, una mujer de piel morena muy frecuentemente es la inspiración para el amor y la pasión en las letras de las canciones románticas pero rara vez esas canciones expresan estos sentimientos por una mujer blanca. En otras expresiones de la cultura popular, las relaciones raciales asumen diferentes dimensiones. La imagen de la latina “*sexy*” por excelencia –caracterizada por piel morena, rasgos exóticos, y un cuerpo bien moldeado (y a veces voluptuoso)– puede generar a la vez orgullo e incomodidad culturales en las mujeres. Este arquetipo icónico ha producido estereotipos racistas para beneficio de los cineastas de Hollywood y para los productores latinos y estadounidenses de imágenes para el consumo masivo, que han llevado a los interminables esfuerzos de las mujeres por lograr estándares imposibles de belleza. Aun cuando una inmigrante latina puede sentirse recono-

cida por su piel oscura, ahora tiene que trabajar en su cuerpo de modo que luzca como las actrices Salma Hayek y Jennifer López, o las modelos que son hostigadas sexualmente por Don Francisco en su popular programa vespertino *Sábado Gigante* de variedad en televisión que *Univisión* ha difundido al menos durante veinte años.

La experiencia de las hijas de los inmigrantes latinoamericanos

Convertirse en mujer en Estados Unidos –*ser mujer*– no es únicamente un asunto de género, sino también de cultura, raza, etnicidad, y clase. Las latinas de la segunda generación alcanzan la edad adulta expuestas a imágenes estereotípicas racializadas de las latinas. Además, también se ven expuestas a las expectativas de sus madres inmigrantes arraigadas en los países de origen en América Latina. Estas experiencias se configuran por las raíces culturales de las mujeres, sus experiencias de inmigración y las maneras en que son educadas las mujeres jóvenes en Estados Unidos, en especial en lo que respecta al género, la sexualidad y las relaciones románticas. Algunas madres inmigrantes probablemente no quieran que sus hijas experimenten relaciones sexuales premaritales, pero otras no se preocupan por la virginidad de sus hijas, dados los diferentes valores vigentes en Estados Unidos en lo que se refiere al estatus virginal de una mujer. A final de cuentas, las mujeres inmigrantes hacen lo más que pueden por proteger a sus hijas de las desigualdades de género que ellas experimentaron antes y después de migrar.

Las vidas románticas y sexuales de las mujeres inmigrantes

Racialmente, “tener una cita romántica con alguien de mayor alcurnia” (*dating up*) o “casarse con alguien de un estrato social superior” (*marrying up*) son aceptables en estas comunidades inmigrantes, pero es frecuente que se expresen objeciones a “tener una cita romántica o casarse con alguien inferior” (*dating down* y *marrying down*). Aunque expuestas a las ideologías racistas que aprendieron antes de migrar, las mujeres inmigrantes que tienen citas románticas fuera de su grupo son sujetas a la vigilancia racial de parte de sus familias y amigos en cuanto a sus selecciones románticas. Un patrón racista frecuente ve negativamente el tener citas románticas con hombres afroamericanos y ve positivamente el citarse con hombres latinos de piel clara o con blancos. Esta preferencia se relaciona, en parte, con la estructura de oportunidades: los individuos de piel oscura se han topado históricamente con discriminación en la educación y en el empleo, en comparación con los blancos.

De acuerdo con ello, regresar al lugar de origen con el hombre “equivocado” o con el “correcto” es castigado o elogiado. La acción de visitar a los parientes en el lugar de origen en América Latina puede reproducir a la vez las prácticas racialmente discriminatorias y las de supremacía blanca, ya que estos parientes pueden reaccionar a la selección que hace una mujer de su pareja de una manera racialmente estigmatizadora. En última instancia,

el hecho de llegar a Estados Unidos puede ayudar a una mujer a “casarse con alguien de mayor alcurnia” en términos raciales, ofreciéndole una vía para la movilidad social que muchos latinoamericanos elogian como una manera de “mejorar la propia raza”, como se declara en la expresión *para mejorar la raza*. Finalmente, pero no menos importante, en las sociedades latinoamericanas homofóbicas y sexistas las relaciones románticas con el mismo sexo siempre son cuestionadas independientemente de las diferencias raciales. Sin embargo, el racismo puede exacerbar las dinámicas mencionadas para las mujeres inmigrantes que participan en relaciones lesbianas interraciales. Algunos patrones similares pueden interactuar con otros factores, incluyendo los sentimientos de su familia y amistades en cuanto a la aceptación o incomodidad hacia las relaciones entre personas del mismo sexo.

Dadas las complejidades mencionadas que reproducen las dinámicas racistas, ¿es posible la integración y desarrollo racial-étnicos en la comunidad de todas las mujeres inmigrantes de origen latinoamericano que viven en Estados Unidos? Los empresarios y políticos se han esforzado por cumplir con sus propias agendas por medio de la construcción de una identidad pan-latina o “hispana” que incluya a todos los inmigrantes latinoamericanos. Es probable, empero, que muchas mujeres no puedan escapar de las fuerzas que las dividieron antes de emigrar de América Latina. Aun cuando en la investigación sobre migración con mujeres mexicanas (Hondagneu-Sotelo, 1994; González-López, 2005) se ha identificado un proceso de formación de redes sociales y un sentido de solidaridad entre las inmigrantes latinoamericanas, el racismo, el clasismo y la homofobia, entre otros factores, sobreviven de manera particular a la prueba de la migración. Y aunque un idioma común y unas historias de colonización similares unen a estas mujeres, la diversidad dentro del grupo las divide a partir de la clase socioeconómica y la ocupación, los antecedentes raciales, los modos de migración e incorporación, el país de origen, la orientación sexual, la escolaridad, su estado civil y las agendas y preocupaciones políticas en sus países de origen. El concepto, que con frecuencia se presenta románticamente, de una “cultura latina” es, por ende, una ficción teórica que poco tiene que ver con las realidades sociales de las mujeres latinas inmigrantes y de sus familias. El concepto más amplio de “culturas latinas” es más adecuado, ya que reconoce la diversidad tanto en las sociedades latinoamericanas como en las comunidades latinas en Estados Unidos.

Referencias

- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco. Aunt Lutte Books.
- Argüelles, Lourdes y Ann M. Rivero. 1993. "Gender/Sexual Orientation Violence and Transnational Migration: Conversations with Some Latinas We Think We Know". *Urban Anthropology*. Vol 22 (3-4): 259-275.
- Baca Zinn, Maxine. 1982. "Mexican- American Women in the Social Sciences". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8(2): 259-72.
- Castañeda, Antonia I. 1993. "Sexual Violence in the Politics and Policies of Conquest: Amerindian Women and the Spanish Conquest of Alta California". En *Building With Our Hands: New Directions in Chicana Studies*, editado por Adela de Torre y Beatriz M. Pesquera, 15-33. Berkeley: University of California Press.
- Comas-Díaz, Lillian y Beverly Greene. 1994. *Women Of Color: Integrating Ethnic and Gender Identities In Psychotherapy*. Nueva York: Guilford Press.
- Gaspar de Alba, Alicia. 2003. *Velvet Barrios: Popular Culture & Chicana/o Sexualities*. Nueva York: Palgrave/Macmillan.
- González-López, Gloria. 2003 "De madres a hijas: Gendered Lessons on Virginity Across Generations of Mexican Immigrant Women". En *Gender and U.S. Migration: Contemporary Trends*, editado por Pierrette Hondagneu-Sotelo, 217-240. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2005. *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 1994. *Gendered Transitions: Mexican Experiences Of Immigration*. Berkeley: University of California Press.
- ____ y Ernestine Avila. 1997. "'I'm Here, but I'm There': The Meanings of Latina Transnational Motherhood". *Gender and Society* 11 (5): 548-571.
- Hurtado, Aída. 2003. *Voicing Chicana Feminisms: Young Women Speak Out On Sexuality And Identity*. Nueva York: New York University Press.
- Marcelli, Enrico A. y Wayne Cornelius. 2001 "The Changing Profile of Mexican Migrants to the United States: New Evidence from California and México", *Latin American Research Review*, 36 (3): 105-131.
- Skerry, Peter y Stephen J. Rockwell. "The Cost of a Tighter Border: People-Smuggling Networks". *Los Angeles Times*. Sección de opinión. 3 de mayo de 1998.



Metodologías cualitativas y estudios de sexualidad

**Epistemologías de la herida: las teorías anzalduanas
y la investigación sociológica en torno al incesto
en la sociedad mexicana**

Resumen

En este artículo repaso mi relación intelectual marginada y silenciada con la obra de Gloria E. Anzaldúa, mis experiencias personales como inmigrante mexicana en la academia, y mi incorporación y discusión de la teorización de Anzaldúa en mi investigación cualitativa sobre el incesto en la sociedad mexicana. Analizo las maneras en las cuales las teorías y conceptos de Anzaldúa informan las primeras etapas de mi estudio sociológico de las historias de personas adultas acerca de las experiencias sexuales intrafamiliares (primordialmente forzadas y abusivas) durante la infancia y la adolescencia. Algunos de estos conceptos incluyen *nepantla*, conocimiento, activismo espiritual, la facultad, y Coyolxauhqui. El concepto de “epistemologías de la herida” (*epistemologies of the wound*) lo utilizo para identificar el estado multidimensional de consciencia que he descubierto y explorado en el centro de procesos intelectuales, emocionales y espirituales, mutuamente interconectados, que he experimentado al realizar entrevistas individuales a profundidad con mis informantes. Mi muestra incluye un total de 60 mujeres y hombres adultos con historias de experiencias sexuales coercitivas dentro del contexto de la familia, y que viven en cuatro localidades urbanizadas en México (Ciudad Juárez, Guadalajara, Ciudad de México y Monterrey). Ofrezco mis reflexiones preliminares sobre las implicaciones teóricas y metodológicas de las epistemologías anzalduanas para la investigación sociológica de temas delicados.

*La sanación de nuestras heridas deriva en transformación
y la transformación deriva en la sanación de nuestras heridas.*

Gloria E. Anzaldúa, “Let Us Be the Healing of the Wound”, 2002

Soy socióloga, además terapeuta de pareja y de familia de formación, y solía realizar trabajo clínico con mujeres y familias inmigrantes de origen latinoamericano con historias de vida que incluían todas formas de violencia y abuso. Como académica, me especializo en estudios de sexualidad y de género con poblaciones de origen mexicano. Las voces francas de mujeres y hombres de origen mexicano que sobreviven en los límites de la marginación y la desigualdad en la ciudad de Los Ángeles me han ofrecido generosas cantidades de datos etnográficos que he utilizado para escribir un libro, artículos, capítulos de libros y contribuciones en enciclopedias sobre género, inmigrantes de origen mexicano y sus vidas sexuales. Al sumergirme en esta exigente travesía académica, el trabajo de Gloria Anzaldúa siempre ha estado junto a mí, pero nunca lo he incluido. Desarrollé una relación con su obra, pero siempre en silencio.

Los escritos de Anzaldúa estuvieron incorporados brevemente en mi formación académica y cuando descubrí su obra se convirtió en mi taza de té, en mi “no leas hasta después de haber terminado tu verdadero trabajo académico”. Sus contribuciones intelectuales aportaron una gran alegría a mi corazón. Sus ideas organizaban y explicaban mi vida como ser hu-

mano, como inmigrante y como estudiante de posgrado. Sus palabras se convirtieron en el trabajo que yo leería por placer y no como una obligación, como los libros de Durkheim, Weber, Habermas o Lacan.

Siendo una estudiante altamente motivada durante el posgrado, me convertí en una escucha atenta durante las clases. Siempre tuve varias ideas rondándome, pero también me sentía intimidada y sola. Tenía miedo de mi inglés con acento mexicano y de mi mala pronunciación; tenía que realizar un agotador trabajo emocional e intelectual antes de abrir la boca en las discusiones en clase. Temía por mi idioma de inmigrante, tenía miedo de que me traicionara. Me convertí en una quebrantada observadora de las conversaciones y las instituciones académicas. Muchas veces, simplemente quería claudicar. Solo en mi pequeño apartamento en Los Ángeles, tomaba mi libro *La Frontera* y lo sostenía junto a mi corazón, pero lo volvía a colocar en los espacios fronterizos de mis propios librerías.

Aprendí a sobrevivir, mas no estaba sola. De mis pocos mentoras y mentores y de otras estudiantes en lucha, gradualmente aprendí a explorar formas de descifrar y cuestionar la corriente dominante en la academia. Y mientras estaba en mi propia marginalidad, desarrollaba la reflexión y la fuerza. Me sentía subversivamente feliz en mi propio silencio; en mi soledad, gozaba pensando en cómo resistir. Las palabras de Anzaldúa captan mejor mi experiencia: “Aquí en la soledad prospera su rebeldía. En la soledad Ella prospera”¹.

En mi rebelión silenciosa, empero, siempre tenía miedo de pensar siquiera en incorporar la teorización de Anzaldúa en mis trabajos escritos y en mis potenciales publicaciones. Temía las inagotables preguntas que tendría que descifrar y tratar de responder: “¿Es Gloria Anzaldúa socióloga? ¿Es teórica? ¿No es ésa la chicana lesbiana que escribe poesía? Oh, no, no, eso no es verdaderamente académico, no es buena idea que la cites”. Temerosa de ser marginada aún más, he conservado sus contribuciones académicas fuera de mi propio trabajo intelectual. Al mismo tiempo, también trataba de descifrar mi futuro personal y profesional. Estaba indecisa y confusa. No sabía si quería convertirme en psicoterapeuta de tiempo completo o en profesora investigadora, sobreviviendo nuevas batallas.

Yo contaba con una tarjeta verde (o residencia permanente) antes de migrar de México a Estados Unidos hace 20 años. Sin embargo, siempre me estaba escondiendo. Y aun cuando mi madre, nacida y criada en Texas, hizo posible mi estatus legal en ese entonces, en el posgrado siempre me sentí como una cierta clase de indocumentada “que quisiera ser intelectual”, que gozaba de y se sentía validada por el conocimiento anzalduano generado en los márgenes de la academia. Pero este conocimiento era experimentado y leído dentro de un espacio seguro y cálido. Yo gozaba perdiéndome en mi propio clóset del conocimiento—paradójicamente, el clóset que escondía mi propio desconocimiento, mi conocimiento ignorado, siempre mezclado con temor y aprehensión. Las contribuciones conmovedoras y provocadoras de la reflexión de Anzaldúa no podían

1 El texto original en español está en *La Frontera*, 1987: 23.

ser usadas en las publicaciones sociológicas sobre sexualidad, género e inmigrantes porque incluirlas no sería sociológico, en principio. O quizá, sería demasiado rebelde o no verdaderamente académico. Así que seguía surgiéndome una delicada pregunta, ¿soy una vendida? Tenía miedo de responderme. Quizá únicamente Gloria Anzaldúa podría darme una respuesta. Nunca pensé que tendría ese privilegio.

Fue en el otoño de 2002, todavía hacía calor en la zona central de Texas. Gloria Anzaldúa estaba por llegar al enorme estado para impartir un taller en San Antonio. En ese entonces, yo acaba de convertirme en profesora investigadora a nivel básico o “*assistant professor*” en la Universidad de Texas en Austin (UT Austin), y sentía vergüenza, ansiedad, confusión e intimidación. Al prepararme para mi viaje en auto a lo largo de más de 100 kilómetros para asistir al taller en San Antonio, quería esconderme una vez más. Regresaron los sentimientos que experimenté en el posgrado. Así que manejé hasta el Centro Esperanza para conocer a la mujer que había acariciado mi cerebro con sus ideas, la mujer que se había convertido en ícono de rebelión y valor en mi corazón. No podía creer que iba a tener la oportunidad de tener una conversación personal con ella. El precioso momento finalmente llegó.

Hablar con ella fue surreal, la experiencia me desencadenó un sentimiento especial de placer que no podía describir. Le pregunté sobre sus visiones sobre el futuro de los estudios de género, de los estudios sobre las latinas y los latinos, la vida en la academia, mis desafíos al escribir un libro y el trabajo que ella estaba haciendo en ese momento. Tengo parientes que han fallecido de complicaciones relacionadas con la diabetes, así que terminé mi conversación dándole algunos remedios caseros, esperando que pudieran ayudarle a manejar su propia condición de salud. Pero antes de decirle adiós, le presenté mi inquietante pregunta. Le expliqué mi lucha con mi trabajo y mi escritura sociológica y la exclusión de sus contribuciones. “Así que”, le pregunté, “¿piensa usted que yo soy una vendida?” Respondió, “¡No, mujer, eres una burra! Eres una burra mexicana que ha estado tratando de sobrevivir”. Me explicó que aunque los hombres blancos heterosexuales en la academia pueden disfrutar el sentimiento y el orgullo de ser los caballos troyanos del conocimiento y la *intelligentsia*, las latinas que sobreviven a la academia son burras que sufren, burras que pasan por las grietas de las instituciones mientras tienen que cargar una pesada carga en sus lomos. ¡No es de extrañar que mi espalda me doliera tanto! Quizá ésta era la razón por la cual había tenido que ver a un quiropráctico todos estos años. No sabía que fuera una burra, nunca fui una vendida. Así que con un sentimiento de gran alivio, terminé el manuscrito del libro sobre mujeres y hombres migrantes de origen mexicano y la sexualidad dentro del contexto de la injusticia y la inequidad social. La publicación de mi libro en 2005 significó que había terminado mi primer proyecto de investigación de importancia.

Las teorías y los conceptos de Anzaldúa no han sido incluidos (hasta ahora) en ninguna de mis publicaciones, y ahora me siento cómoda al respecto. Es interesante que, como un relámpago en la oscuridad, sus episte-

mologías se convirtieron recientemente en una revelación para mí. Su estimulante teorización me tomó por sorpresa al comenzar a realizar la etapa de trabajo de campo de mi segundo proyecto de investigación de importancia. De manera inesperada, las nuevas formas de sanación académica se están convirtiendo en parte de mi nuevo y actual estudio sociológico.

Desde el interior de las heridas sexualizadas

Actualmente trabajo en un proyecto que analiza la sociología del incesto en la sociedad mexicana. Aun cuando el significado de la palabra puede variar, en este estudio cualitativo el incesto se refiere a las experiencias sexuales (principalmente forzadas y abusivas) entre individuos dentro del contexto familiar. Realizo entrevistas individuales a profundidad con un total de 60 mujeres y hombres adultos que fueron obligados a tener estos tipos de experiencias cuando eran niños o adolescentes. También estoy realizando exploraciones a profundidad de las experiencias sexuales intrafamiliares que las y los informantes pueden identificar como voluntarias. En el nivel macro, estoy interesada en identificar y examinar las dinámicas y las fuerzas de carácter social, económico, cultural y familiar que tornan vulnerables ante el abuso sexual a las niñas, los niños y a las mujeres dentro del contexto de la familia. Y en el nivel micro, exploro las maneras en que las experiencias sexuales intrafamiliares influyen en las vidas románticas y sexuales de las mujeres y los hombres adultos con este tipo de historia sexual. En este estudio también entrevisto a profesionales que trabajan con estas poblaciones; estoy entrevistando a terapeutas, especialistas en derecho y sacerdotes.

Se espera que este estudio contribuya a ampliar el conocimiento que ha sido dejado de lado en cuanto a las fuerzas sociales y culturales responsables de la incidencia, no reportada suficientemente, del incesto en la sociedad mexicana —un fenómeno que tradicionalmente se ha mantenido en silencio y ha sido aceptado como un “problema privado e individual”. Mi propósito es analizar las experiencias intrafamiliares que han sido sexualmente abusivas desde la perspectiva de quienes han sido ignorados consistentemente en la literatura y, no obstante, han sido afectados más que nadie por este complejo fenómeno sociológico. Estoy entrevistando a mujeres y hombres adultos de cuatro localidades urbanizadas en México: Ciudad Juárez, Guadalajara, Ciudad de México y Monterrey. Ya he recopilado información en Ciudad Juárez y estoy por terminar mi trabajo de campo en Monterrey.

Mi conciencia de mestiza como inmigrante que va y viene entre los dos lados de la frontera permea y sostiene mi actual proyecto de investigación. Esta investigación también constituye un modesto intento por practicar más de una forma de activismo feminista. Hasta este momento, he explorado y promovido formas creativas de solidaridad intelectual y activista con organizaciones de la sociedad civil en el lado mexicano. En Ciudad Juárez y Monterrey he dado seminarios y talleres sobre investigación informada por el feminismo, sobre género y sociedad, psicoterapias feministas, entre

otros tópicos, incluyendo diálogos informales sobre mis hallazgos preliminares. Siempre soy auto-crítica y estoy abierta a las críticas de otros cuando mis ideas preconcebidas o mi entrenamiento ha sido quizá demasiado influido por mis estudios en Estados Unidos o no son representativos de sus propias realidades sociales. En mi investigación, también he incorporado temas que mis informantes han identificado como cruciales, así como por terapeutas y activistas que trabajan con estas poblaciones.

A medida que he realizado mi trabajo de campo, las teorías y conceptos de Anzaldúa me han ayudado a identificar las vías metodológicas y epistemológicas que desembocan en nuevas formas de explorar y generar conocimiento sociológico sobre la violencia sexual en la sociedad mexicana. Gloria Anzaldúa abrió y se sumergió en una profunda herida social, cultural y política y la expuso ante nuestros ojos—*La Frontera*. De igual manera, me he convertido en una investigadora curiosa que busca persistentemente las heridas profundas del abuso y el dolor sexualizados con el objeto de sumergirme yo misma e identificar las complejidades sociales y las interconexiones que producen y reproducen esas formas de injusticia e inequidad sociales en el país en que nací y fui criada.

Por ejemplo, de la herida colectiva que descubrí en Ciudad Juárez, he identificado un punto de vista vulnerable e impredecible para realizar investigación cualitativa como socióloga feminista. Esta travesía intelectual se ha convertido en un proceso emocionalmente desafiante que me ha invitado a situarme en un estado de conciencia que es multidimensional, siempre en transición y tensionante, siempre estimulante y gratificante, pero siempre inseguro. Al realizar mis entrevistas individuales, me he encontrado en tal estado de incomodidad y tensión emocional e intelectual que mi curiosidad sobre las formas sexualizadas del sufrimiento y el dolor humanos pareciera no tener fin. Como socióloga, estoy realizando investigación sobre violencia sexual desde una ubicación epistemológica que sólo puedo identificar como “*nepantla*”. En las palabras de Anzaldúa,

Los puentes cubren espacios liminales (umbrales) entre mundos, espacios a los que yo llamo nepantla, una palabra náhuatl que significa tierra entre medio. En este espacio intermedio, inestable, impredecible, precario, siempre en transición, que carece de límites claros, ocurren transformaciones. Nepantla es tierra desconocida, y vivir en esta zona liminal significa un constante estado de desplazamiento —un sentimiento incómodo, incluso alarmante. (Anzaldúa, 2002, 1)².

Nepantla como un lugar de exploración del conocimiento y de producción en torno al dolor sexualizado en México me ubica en medio de complejas ambigüedades, tensiones y contradicciones como investigadora. Esta “tie-

2 Gloria E. Anzaldúa. “Preface, (Un)natural bridges, (Un)safe spaces,” en Gloria E. Anzaldúa y AnaLouise Keating (eds.), *This Bridge We Call Home* (Nueva York: Routledge, 2002.) 1.

ra entre medio” constituye un estado multidimensional de conciencia de transición permanente, tenazmente impredecible e intelectualmente peli-grosa, en la cual me sumerjo mientras realizo mis entrevistas individuales. Por ejemplo, en el nivel analítico, me impulsa mi inagotable indagar por los mecanismos de resiliencia de las mujeres y hombres que se han tornado emocionalmente creativos para soportar el dolor y el abuso mientras viven en la pobreza. La gran mayoría de las y los adultos que he entrevistado hasta el momento nunca han recibido atención profesional. Por muchas profundas razones de las que yo no fui consciente como terapeuta, sus vidas románticas y sexuales nunca han sido afectadas por las consecuencias de los ataques sexuales violentos. En contraste, otros participantes han recibido atención profesional. Sin embargo, el dolor socialmente arraigado parece más complejo y sofisticado que las habilidades clínicas de los terapeutas que siempre hacen lo más que pueden por ayudar. En mi investigación, todavía exploro y trato de entender estos complejos procesos.

En el nivel espiritual, he aprendido a estar completamente presente y a mantenerme en un estado de paz interior, sin emitir juicios, ser compasiva y respetuosa mientras realizo mis entrevistas. Como investigadora, he aprendido a desarrollar un estado mental alerta, en calma y claridad. A medida que escucho pacientemente sus historias, me he tornado completamente reflexiva al mismo tiempo que me conecto con la parte más profunda de la humanidad de mis informantes. Utilizo el pensamiento abstracto así como los procesos emocionales e intuitivos en mis entrevistas con estas mujeres y hombres. Anzaldúa identifica esta aproximación como “un corazón con razón”, es decir, “un corazón consciente similar al que proponen los budistas en cuanto a estar atento y consciente”³. En pocas palabras, una aproximación espiritual es una de las vías metodológicas que sigo para realizar investigación sociológica.

A través de este íntimo proceso de vinculación espiritual, he descubierto las maneras en que las narrativas sobre el dolor de estas mujeres y estos hombres revelan la interconexión humana y las alianzas entre quienes han sido entrevistados y aquellos que nunca lo serán, pero que quizá comparten experiencias similares al vivir en otros lugares de México o en otras culturas y sociedades. El concepto de Anzaldúa de “activismo espiritual” identifica esta travesía de interconexión social y emocional entre todos mis informantes y el resto de nosotros. Como afirma Keating (2002) en sus reflexiones sobre la teorización de Anzaldúa:

[...] el activismo espiritual comienza con lo personal pero no obstante se traslada hacia afuera, reconociendo nuestra interconexión radical. Se trata de una espiritualidad para el cambio social, una espiritualidad que reconoce las muchas diferencias entre nosotros y de cualquier manera

3 Irene Lara. “Daughter of Coatlicue: An Interview with Gloria Anzaldúa,” en Ana-Louise Keating (ed.), *EntreMundos/AmongWorlds* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.) 44.

*insiste en nuestros puntos en común y los utiliza como catalizadores para la transformación. Qué contraste: mientras que la política de la identidad requiere ceñirse a categorías específicas de la identidad, el activismo espiritual exige que renunciemos a ellas*⁴.

He entrevistado a mujeres y a hombres que han experimentado el amor dentro del contexto de las relaciones heterosexuales y también he entrevistado a informantes que se identifican a sí mismos como lesbianas o gay. Más allá de la terminología que podría dividir a estos seres humanos en identidades politizadas aunque categorías estáticas, un deseo profundo de curar el dolor, fuerte o sutil, genera un vínculo entre las historias que comparten todos ellos. Cada uno de nosotros conoce a alguien que ha sido objeto de abuso sexual (y puede tener un amor profundo por alguien con este tipo de experiencias). Debido a las muchas formas de dolor, todos estamos conectados; debido a nuestra esperanza en la evolución social, todas y todos estamos unidos. “Todas somos nos/otras”, como dijo alguna vez Anzaldúa.

Mis sentimientos íntimos de interconexión humana con mis informantes —antes, durante y después de mis entrevistas— me exponen a nuevas posibilidades de generar conocimiento sociológico con el propósito de beneficiar a otros seres humanos, a otras comunidades más allá de las fronteras en las luchas colectivas a favor del cambio social. Aunque alternativamente son estados de conciencia agotadores, apacibles y estimulantes, estoy aprendiendo una lección importante: la producción de conocimiento sociológico no proviene de procesos intelectuales aislados. Pensar y generar conocimiento desde un “lugar objetivo” se está convirtiendo en una ficción inútil e ingenua. Al estar completamente despierta y consciente intelectual, emocional y espiritualmente, he aprendido a explorar esta interacción recíproca entre las distintas vías que desembocan en las nuevas epistemologías que guían mi investigación sociológica sobre temas delicados.

4 AnaLouise Keating. “Charting Pathways, Making Thresholds...a Warning, An Introduction,” en Gloria E. Anzaldúa y AnaLouise Keating (eds.), *This Bridge We Call Home* (Nueva York: Routledge, 2002.) 18.

Reflexiones finales

En este proyecto, la herida (*the wound*) se ha convertido en un lugar epistemológico de conocimiento sociológico sobre la violencia sexual en contra de niños, niñas y mujeres dentro del contexto de las familias mexicanas. El explorar el sufrimiento humano sexualizado al mismo tiempo que me he sumergido en múltiples estados de conciencia se está convirtiendo en conocimiento. Anzaldúa describe al conocimiento como “una epistemología que trata de englobar todas las dimensiones de la vida, tanto interna —en los ámbitos mental, emocional, instintivo, imaginativo, espiritual, corporal— como externa —las experiencias sociales, políticas, vividas...”⁵.

Según Anzaldúa, el conocimiento constituye un proceso complejo que fluye a través de siete etapas que aún estoy explorando en este proyecto. Sin embargo, he aprendido una lección epistemológica: el conocimiento que estoy desarrollando en este estudio sitúa todos los aspectos de mi condición humana en el mismo nivel; no existen jerarquías en lo que respecta a las maneras en que tengo acceso al conocimiento. Identificar y procesar ideas y conceptos, experimentar emociones y sentimientos y estar conectada espiritualmente con mis informantes —son vías TODAS igualmente valiosas para aprender sobre la violencia sexual dentro de la familia, TODAS están interconectadas. Como investigadora y socióloga, estoy completamente abierta y soy vulnerable a todas las formas éticas y respetuosas de acceder a las historias, relatos y narrativas sexuales de mis informantes.

Nepantla se está convirtiendo en un proceso epistemológico en mi investigación sociológica. *Nepantla* me está proporcionando una concepción liberadora y humanizante del dolor sexualizado dentro de contextos de inequidad social e injusticia en la sociedad mexicana. Navegar a través de mis propias complejidades humanas es un proceso que informa este proyecto; tornarse sensible a este tipo de conciencia me ayuda a desarrollar un nivel más profundo de procesamiento de las ideas, los sentimientos, las emociones y las formas de ser. Este proyecto a la vez expone y alimenta una forma sofisticada de pensar, de sentir y de ser que siempre he adoptado como ser humano y que apenas comenzaba a descubrir y experimentar como investigadora, pero que no exploré mucho en mi proyecto anterior. Es este el proceso que Anzaldúa identificó como *la facultad*. En *La Frontera*, ella explica:

La facultad es la capacidad de ver en los fenómenos superficiales el significado de realidades más profundas, de ver la estructura profunda que se encuentra debajo de la superficie. Es un “sentir” instantáneo, una rápida percepción a la que se llega sin un razonamiento consciente. Es una conciencia aguda mediada de parte de la psique que no habla, que se

5 AnaLouise Keating, *Interviews/Entrevistas* (Nueva York: Routledge, 2000.) 177.

*comunica en imágenes y símbolos que son los rostros de los sentimientos, es decir, detrás de lo cual residen/se esconden los sentimientos. Quien posee esta sensibilidad está agudamente viva ante el mundo*⁶.

Finalmente, este proyecto está informado por la conceptualización de Anzaldúa del “imperativo de *Coyolxauhqui*”. *Coyolxauhqui* representa a la diosa luna en la cultura azteca; ella era la hija de *Coatlicue*, la diosa tierra. Uno de los más importantes íconos en la teorización de Anzaldúa, *Coyolxauhqui* constituye una representación mítica femenina, una mujer que es decapitada y cuyas partes del cuerpo se fragmentan y esparcen en todas direcciones. Es representada en un enorme monolito que se encuentra en el Templo Mayor en la Ciudad de México (véase la imagen)⁷.



Imagen 1. Coyolxauhqui, Templo Mayor, Ciudad de México.
Foto: Jodi O'Brien © 2008

6 Gloria E. Anzaldúa. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.) 38.

7 La leyenda de la mitología azteca que yo conozco explica que Coyolxauhqui encabezó a sus hermanas y hermanos para atacar a su madre (Coatlicue) tras de que ésta se embarazó de una manera moralmente vergonzosa (una bola de plumas provenientes del cielo la inseminó). El feto de Coatlicue (que más tarde se convertiría en Huitzilopochtli) salió de su matriz y, de manera violenta, mató a Coyolxauhqui y a sus hermanos. Después de que murió Coyolxauhqui, se convirtió en la luna, que consuela a su madre Coatlicue desde el cielo todas las noches.

Por una parte, estoy realizando este proyecto con el propósito de facilitar la curación de nuestras heridas colectivas, representadas por la imagen de *Coyolxauhqui*. Al mismo tiempo, el desmembramiento de *Coyolxauhqui* representa la fragmentación interna entre algunos de mis informantes y yo misma. Las y los participantes en el estudio que han sido lastimados profundamente, como una *Coyolxauhqui* contemporánea, se han hecho lo suficientemente creativos para utilizar los recursos emocionales que han quedado intactos en sus vidas personales. De tal modo, han conservado su existencia integrada, en tal forma que les permite lidiar con el dolor. Pero al escuchar yo sus lágrimas y sus historias desde el corazón, hemos intercambiado lugares.

Muchas veces me he convertido en *Coyolxauhqui*. En mi lucha, he intentado identificar las partes involucradas en mi propia fragmentación interna al estar inmersa en este proyecto. Como inmigrante que tiene que ir y venir entre naciones, regiones, ciudades, comunidades, idiomas, pronunciaciones y acentos, lucho por conservar en mí completamente a la *Coyolxauhqui*. La fatiga emocional, intelectual y física, junto con los muchos retos metodológicos involucrados en este proyecto me ha recordado esta profunda fragmentación. Pero a partir de las heridas que me refleja *Coyolxauhqui* he percibido también un equilibrio.

Antes y después de mis entrevistas, utilizo la meditación como una técnica para recuperar y cuidar mi estabilidad intelectual y emocional. Mis "tera-amigas" que me apoyan, que se especializan en abuso sexual siempre están disponibles para escucharme con fines catárticos; un buen llanto, ejercicio, un sueño reparador siempre ayudan en el proceso. Mientras pueda sumergirme en un proyecto que pueda promover el cambio social, la fragmentación interior y la curación se turnan en alternancia y en la profunda interconexión para llevarme más allá de las múltiples expresiones de ambigüedad, temor y ansiedad. Mientras me sumerjo en la quintesencia de la *nepantla* de Anzaldúa o al acoger a *Coyolxauhqui*, me torno extremadamente vulnerable como ser humano, pero también más plena y madura como socióloga e investigadora.

La maestra *nepantlera* ya no está con nosotros, pero cuando yo estoy en *nepantla*, ella está siempre conmigo. Si yo tuviese la oportunidad de tener otra conversación con ella después de un taller, estoy segura que ella diría que de ese estado mental de temor, siempre surge un punto crítico de transformación. "La socióloga mexicana, la burra, la *nepantlera* que lleva la abrumante carga en su espalda", quizá diría, "está en proceso de transformarse a sí misma, ella sabe ahora que puede transformar su mundo".

Mi desarrollo profesional está experimentando transiciones inesperadas. Mi propio ser, en el proceso de crecimiento intelectual se está convirtiendo en parte de un proceso mayor de transformación social. Investigar sobre el incesto en México me duele, pero el mismo proceso es profundamente curativo. Mi trabajo interno está creando puentes con procesos más amplios de cambio social; mi esfuerzo interior se está convirtiendo en mi plataforma para la investigación sociológica y la acción social. Mi investigación cualitativa se está convirtiendo en un acto político; este es-

tudio constituye también una travesía emocional y espiritual. La experiencia me está ayudando a continuar con la escritura de mi propia historia, desde un modesto apartamento pequeño y doloroso en Los Ángeles a un espacioso lugar curativo en Austin.

La inspiradora teorización de Gloria Evangelina Anzaldúa ha organizado mi trabajo de campo y las primeras etapas de mi investigación sociológica sobre el incesto en la sociedad mexicana. Mi lucha interna vale la pena, en la medida en que yo haga un trabajo que es urgente y altamente necesario, mientras que el trabajo que realice sea de importancia.

Dedico este ensayo a la memoria de Anzaldúa, con afecto.

Notas

Quiero expresar mi gratitud y cariño a mis colegas y amigas las profesoras AnaLouise Keating y Christine L. Williams por su apoyo y reflexiones mientras trabajaba en este ensayo.



Metodologías cualitativas y estudios de sexualidad

Ética a conciencia plena (*mindful ethics*): comentarios sobre las prácticas centradas en las y los informantes en la investigación sociológica

Resumen

En este artículo introduzco el concepto de “ética a conciencia plena” (*mindful ethics*) para describir mis experiencias como investigadora cualitativa feminista, que se ha visto confrontada por dilemas éticos en su investigación sobre sexualidad.

La ética a conciencia plena está informada por conceptos y paradigmas tales como la investigación teóricamente consciente, la teoría fundamentada, la ética en la práctica y los momentos éticamente importantes. La ética a conciencia plena ha sido útil para lidiar con las consideraciones éticas a lo largo de todas las etapas de mi investigación sobre sexualidad. Al trasladar mi atención a los contextos y circunstancias sociales que se dan por sentados que rodean a las experiencias de vida de las y los informantes me ha ayudado a lidiar con las preocupaciones éticas que, de otro modo, habrían tenido como consecuencia daños para mis informantes.

Palabras clave

Investigación cualitativa feminista. Poblaciones mexicanas e investigación sobre sexualidad. Ética y conciencia.

Cuando sometí una propuesta de realizar investigación sobre el incesto en México para ser aprobada por un comité institucional de asunto éticos (conocido en las universidades de Estados Unidos como el *Institutional Review Board*, o IRB por sus siglas en inglés) en mi universidad en 2005, estaba consciente de que los requerimientos institucionales podrían poner en riesgo la seguridad de quienes participaran en mi investigación. El IRB esperaba que los/las informantes firmaran un formato en papel membretado de la universidad con una detallada descripción del estudio y me exigía a mí como investigadora que diera a mis informantes una copia del documento firmado. Me preocupé profundamente. ¿Qué harían mis informantes con este documento firmado? ¿Tendrían un lugar seguro para guardarlo? ¿Aquellos que viven en pobreza extrema tendrían un lugar privado para poner cosas como este documento? ¿Qué pasaría si alguien de la familia encontrara el documento, alguien que no hubiera sabido del abuso? ¿Qué pasaría si la persona que cometió el abuso encontrara el documento? Estos pensamientos me llevaron a darme cuenta de que el protocolo del IRB —basado en las experiencias de la gente blanca, de clase media en Estados Unidos— de hecho hacía que mis potenciales informantes fueran vulnerables (véase Swauger 2009). Con esta preocupación en mente, contacté a la directora del IRB, quien fue receptiva ante mi preocupación y que presentó mi solicitud de una aprobación sin papeles, únicamente verbal, al comité. El comité IRB eventualmente aprobó mi solicitud de entrevistar a los informantes sin tener que obtener su consentimiento firmado por escrito.

Aun cuando el proceso del IRB nos ayuda a quienes realizamos proyectos de investigación a pensar en torno a temas y preocupaciones éticos, sigue siendo importante pensar cuidadosamente acerca de las implicaciones de los protocolos que requiere la institución. Cuando consideré las condiciones de vida reales de las y los informantes potenciales, reconocí puntos ciegos en materia de ética en los procedimientos del IRB. En este caso el consentimiento firmado, que se daba por sentado, resultó ser un tema ético de “firmar o no firmar”. Darme cuenta de esta preocupación ética específica resultó de mi conciencia de la vulnerabilidad de mis informantes: tenía que protegerles de las consecuencias potenciales de cumplir con un procedimiento institucional que, paradójicamente, estaba diseñado para protegerlos.

Por lo general, somos entrenados para diseñar nuestros propios proyectos de investigación sin anticipar necesariamente, o sin ser capaces de pensar por anticipado, las condiciones de vida y las circunstancias y contextos sociales que rodean las historias personales y las vidas personales reales, tan idiosincráticas, de la gente que puede participar potencialmente en nuestros proyectos de investigación. Tradicionalmente, somos entrenados para pensar en los “sujetos” que van a participar en nuestros “proyectos de investigación” sin pensar que nuestros potenciales informantes son más que simples “sujetos que participan en un proyecto de investigación”. Lejos de ser simplemente “sujetos” que participan en un estudio cualitativo, las y los informantes que están dispuestos a compartir sus historias de vida son seres humanos con vidas cotidianas complejas, caracterizadas por circunstancias sociales únicas. Estos contextos de vida no sólo reflejan circunstancias mundanas de la vida diaria, sino que potencialmente también constituyen importantes aspectos de las relaciones de los participantes con nosotros como investigadores.

Ser consciente como investigadora, por lo tanto, me ha ayudado a ser más agudamente consciente y a estar más presente en los contextos y circunstancias sociales que rodean las experiencias cotidianas de la gente que participa en mis proyectos de investigación. Con esto en mente, mi intención en este artículo es analizar algunos de los temas éticos mundanos, que se dan por sentados y que he descubierto al realizar investigación y compartir algunas de las maneras en que estas experiencias han transformado y ampliado mi perspectiva como investigadora. Mis reflexiones en este artículo se basan en dos estudios que realicé en los últimos diez años: uno sobre sexualidad y la inmigración de mujeres y varones de origen mexicano (el “proyecto de Los Ángeles”) y un segundo proyecto sobre relaciones incestuosas en la sociedad mexicana (el “proyecto de México”).

El proyecto de Los Ángeles analizó las vidas sexuales de mujeres y varones inmigrantes mexicanos dentro del contexto migratorio, y se basó en entrevistas a profundidad con mujeres y hombres adultos inmigrantes de origen mexicano en Los Ángeles, California. De 1997 a 1998, entrevisté a 40 mujeres entre las edades de 25 y 45, a las que identifiqué a través de varias agencias comunitarias y escuelas elementales de la parte central de la ciudad,

que trabajaban con familias latinas inmigrantes. De 2000 a 2001, identifiqué a 20 hombres de las mismas edades por medio de las mismas agencias y escuelas; también recluté a participantes varones en las reuniones organizadas por el consulado mexicano en Los Ángeles y por medio de activistas que representaban a asociaciones de oriundos y otras organizaciones comunitarias, incluyendo centros de empleo para jornaleros.

El proyecto de México abordó las experiencias de mujeres y hombres de origen mexicano en torno al incesto. El trabajo de campo se realizó de 2005 a 2006 en cuatro ubicaciones urbanas en México: Ciudad Juárez, Guadalajara, Ciudad de México y Monterrey, e incluyó entrevistas a profundidad con 60 mujeres y hombres adultos con historias de experiencias sexuales voluntarias o involuntarias dentro del contexto de la familia. También entrevisté a profesionales que trabajaban sobre temas relacionados con la violencia sexual y a jóvenes mujeres y hombres a los que identifiqué a través de grupos de mujeres, de otras organizaciones comunitarias y de organizaciones no gubernamentales (ONG) que trabajaban en proyectos de prevención de la violencia sexual.

En este artículo ofrezco mis reflexiones en cuanto a los temas éticos que surgen de manera inesperada durante el trabajo de campo y que exigen atención inmediata, así como el proceso de exploración ética que a nivel personal ha surgido en mí como socióloga feminista que realiza investigación sobre sexualidad. A lo largo de este proceso me he convertido en una observadora introspectiva y crítica de mis propias experiencias en el trabajo de campo, lo que me ha ayudado a estar más consciente y alerta a la seguridad emocional, física y política y al bienestar de las personas que participan en mis proyectos de investigación. Propongo el concepto de “ética a conciencia plena” (*mindful ethics*) para mantener a quienes realizan investigación a estar agudamente conscientes de los contextos y circunstancias sociales que se dan por sentados y que influyen en las vidas de quienes participan en proyectos de investigación. En primer lugar, discuto el concepto de ética a conciencia plena y sus orígenes. Luego analizo de qué manera la ética a conciencia plena y mis relaciones profesionales con las comunidades locales influyeron en mi investigación sobre el incesto en México. Finalmente, discuto las dimensiones del proceso de investigación a través del cual surgieron serias consideraciones éticas.

Haciéndose consciente a plenitud

La ética a conciencia plena es una conciencia ética que informa la manera en que he lidiado con las preocupaciones éticas inesperadas o impredecibles. Esta conciencia ética está arraigada en mi concepción de la “conciencia plena”, conocida en inglés como *mindfulness* y que está informada tanto por las perspectivas teóricas occidentales como orientales. Estas perspectivas incluyen el trabajo de la psicóloga Ellen Langer, la psicóloga Inge Bell, la teórica cultural Gloria Anzaldúa, y las espiritualidades comprometidas del siglo XX arraigadas en las filosofías budistas.

En su libro clásico *Mindfulness*, Langer (1989) analiza la conciencia en contraposición con la “inconsciencia” (*mindlessness*), esta última identifica a la acción humana como “atrapada por las categorías” que limita y compromete nuestros procesos cognitivos a medida que participamos de manera acrítica en “comportamientos automáticos” y “desde una sola perspectiva” como si existiera “únicamente un conjunto de reglas” (pp. 11–12, 16). De tal forma, la conciencia plena hace referencia al pensamiento crítico más allá de las tipologías rígidas y a hacerse consciente de la necesidad de evitar un estado mental en piloto automático. La intención es conservarse receptiva a la nueva información así como cultivar perspectivas frescas e innovadoras. La conciencia plena va más allá del pensamiento racional. Según Langer, “a partir de una experiencia intuitiva del mundo proviene de un flujo continuo de distinciones novedosas. La comprensión puramente racional, por otro lado, sirve para confirmar viejos estados mentales, categorías rígidas” (p. 117). La conciencia plena promueve la “desautomatización” de nuestros pensamientos y acciones (p. 79).

En su artículo, “Buddhist Sociology”, Bell (1999) invita a las y los sociólogos a considerar el pensamiento oriental (principalmente el hinduismo y el budismo) al reflexionar sobre la posibilidad de una “sociología iluminada” (p. 295). Bell explica:

Debido a que estamos centrados en nosotros mismos, creemos que para todo hay un bien y mal, bien sería todo lo que nos hace sentir cómodos, seguros y felices, y mal todo lo que amenaza nuestra seguridad, nuestro placer, o nuestro deseo de control. Las formas orientales nos dicen que no podemos controlar el universo para ajustarlo a nuestra fantasía egoísta. El cambio es constante y es esa la forma de ser del universo. (p. 296).

Al igual que Langer, Bell nos desafía a ser críticos de las categorías inflexibles, como la de “bien frente a mal”, y de categorías binarias rígidas, basadas en el ego que plantean una realidad social permanente.

La conciencia plena, entonces, consiste en considerar las muchas realidades sociales que existen más allá de nuestra propia visión centrada en nosotros mismos y, dada la naturaleza cambiante de las sociedades y las culturas, ser plenamente consciente o *mindful* es permanecer alertas a la urgencia de estar presente en el momento y ser cautelosos/as en cuanto a qué es lo que damos por sentado. Además de estas consideraciones, Gloria Anzaldúa critica los sistemas occidentales de producción de conocimiento como formas de exclusión del conocimiento del corazón o la intuición en relación al llamado conocimiento racional. Ella identifica “un corazón con razón”, como el ser el “corazón consciente a plenitud como el que proponen los budistas para estar atentos y conscientes” (Lara, 2005, p. 44).

Según la monja tibetana budista nacida en Estados Unidos, Thubten Chodron (2004):

La conciencia a plenitud (mindfulness) significa estar alertas a lo que estamos pensando, sintiendo, diciendo y haciendo a cada momento. También significa ser plenamente consciente de nuestros valores éticos y del corazón bondadoso, de modo que vivamos de acuerdo a ellos en nuestras vidas cotidianas. Al cultivar esta conciencia, ya no sólo reaccionaremos a las cosas y luego nos preguntaremos por qué estamos tan confundidos y agotados al final del día. Si somos conscientes a plenitud, notaremos que tenemos un corazón bondadoso y lo enriqueceremos y dejaremos que nuestras acciones fluyan desde él. (p.142).

La práctica de la ética a conciencia plena (*mindful ethics*) se basa en tres contribuciones académicas: la pesquisa consciente a plenitud, la teoría fundamentada, la ética en la práctica y los momentos éticamente importantes. Las enseñanzas de Thich Nhat Hanh sobre el Budismo Comprometido (*Engaged Buddhism*) ofrecen una base adicional para la ética a conciencia plena. Estas enseñanzas han recibido una atención considerable en tiempos recientes de parte de los sociólogos que comparan sus ideas con la imaginación sociológica (véase Tamdgidi 2008). Estos análisis académicos examinan de cerca las ideas de Hanh como una perspectiva pragmática que conecta las filosofías orientales con los apremiantes problemas sociales en las sociedades occidentales. La aproximación se centra en un compromiso con la acción en el “aquí y ahora”, que cuestiona el individualismo de la modernidad al mismo tiempo que promueve la interdependencia humana para el bienestar colectivo. El Budismo Comprometido va de la mano del “entrenamiento en la conciencia plena” al examinar las complejas formas en que el ser consciente alimenta la conciencia individual y la apreciación por los demás. Este “inter-ser vivencial” constituye un paso importante para evitar el daño a los demás (Adorjan y Kelly 2008, pp. 40–41). Según Hanh (2008):

El Budismo Comprometido es el tipo de sabiduría que responde a cualquier cosa que suceda en el aquí y el ahora –el calentamiento global, el cambio climático, la destrucción del ecosistema, la falta de comunicación, la guerra, el conflicto, el suicidio, el divorcio. Como practicantes de la conciencia a plenitud, debemos tener en alerta y conscientes de lo que está pasando en nuestro cuerpo, nuestros sentimientos, nuestras emociones, y nuestro ambiente. Esto es el Budismo Comprometido. El Budismo Comprometido es el tipo de budismo que responde a lo que está sucediendo en el aquí y el ahora. (p. 1).

De tal forma, el examinar con conciencia plena ya sea un tema, un dilema o preocupación de carácter ético que surge en el aquí y el ahora de realizar investigación es una práctica del Budismo Comprometido.

Respecto a las tres tradiciones académicas relacionadas, primero, me baso en el concepto de pesquisa a conciencia plena (*mindful inquiry*), que pide a las y los investigadores reflexionar sobre sus emprendimientos epistemológicos y éticos. Integrando la teoría crítica, la fenomenología, la hermenéutica y el budismo en sus reflexiones del proceso de investigación Valerie Malhotra Bentz y Jeremy J. Shapiro (1998) promueven la pesquisa a conciencia plena basados en la importancia del pensamiento plenamente consciente, la necesidad de tolerancia y la capacidad de situarse en múltiples perspectivas, una intención de reducir el sufrimiento y un sentimiento de aclaramiento, o de apertura, que subyacen al estado de estar consciente. Estas metas guían mis esfuerzos por ser una investigadora consciente a plenitud que toma en cuenta las experiencias personales, familiares y cotidianas de las mujeres y varones que he entrevistado. Ellas me permiten reconocer las situaciones y consecuencias potencialmente dañinas que de otra manera podría yo dar por sentadas.

En segundo lugar, utilizo la teoría fundamentada (*grounded theory*) como base de la ética a conciencia plena. La teoría fundamentada es una aproximación que toma en cuenta y aprecia de qué manera el conocimiento surge del trabajo de campo y de las travesías etnográficas (Charmaz, 2006; Glaser y Strauss, 1967). Adoptar la ética a conciencia plena ha significado para mí una invitación a trasladar mi atención cognitiva y mi preocupación intelectual al proceso real de la investigación misma. En el pasado, me sumergí en mi trabajo de campo con gran entusiasmo tras, ingenuamente, haberme “hecho cargo de todos” los problemas o preocupaciones éticos, principalmente por medio del IRB. Sin embargo, al utilizar una aproximación de la teoría fundamentada para centrarme en el proceso de la investigación, me di cuenta de que la mayor parte de las cuestiones éticas surgen después de la revisión del IRB, en especial en estudios de temas delicados, como el trauma emocional y el abuso sexual y sexualizado.

Finalmente, utilizo los conceptos de momentos éticamente importantes y de la ética en la práctica. Marily Guillemín y Lynn Gillam (2004) definen los momentos éticamente importantes como “las situaciones difíciles, con frecuencia sutiles y por lo general impredecibles que surgen en la práctica de hacer investigación” (p. 262) y la ética en la práctica como “los temas éticos del día a día que surgen al hacer investigación” (p. 264). Su énfasis en la reflexividad de quien realiza investigación es especialmente útil para prepararnos a lidiar con temas éticos inesperados.

En síntesis, la ética a conciencia plena o *mindful ethics*, como un paradigma con fundamentos conceptuales en la pesquisa a conciencia plena (*mindful inquiry*) y el de la conciencia a plenitud (*mindfulness*), la teoría fundamentada y los momentos éticamente importantes y la ética en la práctica, ofrece un marco para examinar la significancia y el contexto éticos de las circunstancias inesperadas que yo experimenté como parte de mi trabajo

de campo. En la discusión que sigue, considero de qué manera mis relaciones profesionales con las comunidades locales influyeron en mi reciente proyecto de investigación, desde sus inicios hasta la difusión de los hallazgos preliminares.

En pos de la investigación-acción participativa: algunas consideraciones éticas

El proyecto de México surgió de mi interés particular en generar puentes entre las dimensiones profesional, personal y espiritual de mi vida al realizar un activismo académico (véase González-López 2006, 2010). Las historias de violencia sexual dentro de la familia que me fueron reveladas mientras trabajaba en el proyecto de Los Ángeles me conmovieron profundamente, pero seguían siendo una incógnita que no fui capaz de despejar en ese momento. Una vez que terminé el proyecto de Los Ángeles, comencé a explorar las posibilidades de investigar el incesto con inmigrantes de origen mexicano y noté la invisibilidad de la investigación sociológica en este tema en la sociedad mexicana. Comencé a pensar en utilizar una aproximación de investigación-acción participativa.

Durante una visita a Ciudad Juárez en 2005, conversé con activistas y con profesionales de la salud mental que defienden los derechos humanos y les pregunté acerca de lo que era “necesario urgentemente” en las áreas de la investigación sobre sexualidad en México. Conozco bien México. Nací allá y obtuve mi licenciatura en una universidad mexicana. Migré a Estados Unidos en 1986. En los años noventa, terminé mi formación de posgrado en terapia de pareja y de familia en Los Ángeles mientras trabajaba principalmente con mujeres latinas inmigrantes y con sus familias. En 2001, recibí una invitación a participar en una reunión en Ciudad Juárez y establecí una relación profesional con activistas y profesionales de la salud mental que me invitaron para impartir talleres sobre desigualdad de género y violencia sexual en dos organizaciones comunitarias. Luego me convertí en voluntaria a larga distancia y empecé a visitar Ciudad Juárez periódicamente para compartir mi formación profesional adquirida previamente como terapeuta de pareja y de familia al trabajar con inmigrantes latinoamericanas.

Activistas y profesionales de la salud mental (en su mayoría mujeres) en Ciudad Juárez me informaron que, aunque la brutal violencia sexual en contra de las mujeres era un tema urgente, la investigación sobre violencia sexual dentro de la familia era completamente invisible. Creían que la investigación sobre violencia sexual que se suscitaba dentro de las familias se necesitaba con urgencia. Estas conversaciones fueron profundamente motivadoras y se convirtieron en la brújula ética que me mantenía centrada en realizar investigación orientada a la comunidad, que se organiza en torno a las necesidades explícitas de las comunidades en las cuales he tenido la oportunidad de desarrollar mi propia carrera intelectual. Esperaba corregir lo que ahora identifico como el “síndrome de la maquiladora”, que implica “ir al sur como investigadora, recolectar datos y luego regresar

al norte a publicar para mi propio beneficio profesional y para un grupo selecto de personas privilegiadas” (González-López 2010, p. 570). Algunas activistas y profesionales a quienes conocí mientras exploraba este proyecto me confrontaron sobre este asunto, preguntándome si yo era como otros investigadores que habían visitado sus organizaciones para realizar investigación, pero que luego se iban y “desaparecían” después de haber terminado sus proyectos. Estas experiencias me estimularon a comprometerme en una colaboración genuina, recíproca, con las comunidades, agencias, activistas y profesionales que apoyaron mi proyecto de investigación.

Después de conseguir el apoyo financiero e institucional para el proyecto, realicé investigación en Ciudad Juárez, Guadalajara, la Ciudad de México y Monterrey en 2005 y 2006. En estas ciudades, conocí a muchas organizadoras comunitarias, activistas y a otros profesionales que fueron generosos y además se mostraron receptivos y deseosos de ayudar en mi investigación. Su apoyo experto validó el proyecto y me ayudó a identificar a informantes para mi estudio. Por ejemplo, algunas de ellas hablaron del proyecto de investigación con mujeres y hombres adultos que solicitaban diferentes tipos de servicios en sus agencias, que ofrecían ayuda legal, clases para madres y padres y psicoterapia. Luego, me refirieron y ocasionalmente me presentaron a algún informante potencial. Establecimos un tiempo para reunirnos en una oficina privada en la agencia u organización para hablar acerca del proyecto.

Mi ética de la investigación fue cuestionada y refinada aún más durante el proceso de selección de las personas a entrevistar (véase González-López 2010, para una discusión detallada). Muchos participantes potenciales me entrevistaron antes de llevar a cabo la entrevista de la investigación para asegurarse de que yo era profesionalmente competente para explorar aspectos tan delicados de sus vidas personales. Estas conversaciones previas a la entrevista hicieron más profundo mi respeto por las y los informantes y me hicieron más humilde al caer en la cuenta de que mis credenciales académicas no eran una razón suficiente para que estas personas compartieran conmigo sus experiencias de incesto. Me hice más consciente en torno a los temas de la confianza y la seguridad con mis informantes y revisé si estas mujeres y varones estaban preparados emocionalmente para la entrevista conmigo.

Estas consideraciones, en especial mi preocupación por la reciprocidad con las comunidades locales de activistas y de la salud mental, también me estimularon a pensar en la mejor manera de compartir mi investigación. A medida que recolectaba información, ofrecí seminarios y talleres sobre investigación feminista y estudios de género, sexualidad y otros temas relacionados a petición de las activistas y de las profesionales de la salud mental que me habían ayudado en cada una de las ciudades. Después de analizar las transcripciones de las entrevistas con ayuda de una auxiliar de investigación, ofrecí talleres y seminarios para compartir mis hallazgos preliminares en Ciudad Juárez (verano de 2009), la Ciudad de México (verano de 2010), y Guadalajara (otoño de 2010). Tengo planea-

do ofrecer un taller en Monterrey, una vez que asegure el financiamiento y el apoyo institucional y me sienta lo suficientemente segura para hacer una visita, dada la actual ola de violencia en la ciudad.

Estos talleres y seminarios han generado conversaciones animadas y estimulantes con participantes brillantes que me han enseñado mucho sobre las formas locales de conocimiento y también han servido para cuestionar la colonización intelectual que con frecuencia pasamos por alto en nuestras experiencias de investigación. Gloria Anzaldúa, Patricia Hill Collins, Paolo Freire, Chandra Mohanty y Chela Sandoval, entre otros intelectuales inspiradores, fueron algunas/os de los invitadas/os invisibles en estos diálogos. A veces, estas conversaciones me dejaron sintiéndome intelectualmente vulnerable, pero también fueron otro recordatorio útil de la importancia de practicar la humildad y una genuina receptividad en las comunidades en las cuales realizamos nuestra investigación.

En síntesis, mi intención de integrarme más y de ser más plena en mi vida me llevó a explorar el activismo intelectual como una posibilidad prometedora. Surgieron lecciones éticas inesperadas a medida que trabajaba en las mismas comunidades en donde se había realizado mi investigación. Estas lecciones incluían la importancia del compromiso y de la reciprocidad, mi vulnerabilidad profesional e intelectual y mi propia colonización intelectual —todo lo cual influyó en las dimensiones metodológicas del proyecto de México.

El establecimiento del protocolo de investigación: motivación para participar en la investigación

Mientras trabajaba en el proyecto de México e identificaba a informantes potenciales, aprendí que el deseo de confiarle a alguien más una historia hasta entonces mantenida en secreto constituía una necesidad más desesperada entre muchos de las y los participantes, más allá de lo que yo podría haber imaginado. Me vi profundamente conmovida al enterarme de los sacrificios extremos que ellas y ellos estaban dispuestos a hacer con el objeto de participar en una entrevista. Para muchos, la entrevista representaba una oportunidad de tener a una persona que ellos percibían como una figura de autoridad, es decir, la investigadora, para que afirmara y legitimara sus narraciones sobre el abuso. Yo represento el privilegio y la legitimidad de maneras que tienen significativas implicaciones para quienes participaron en el estudio.

Durante las entrevistas en el proyecto de México, me convertí en la testigo etnográfica que escuchaba de una manera que implicaba no emitir juicios y ser respetuosa. En un artículo reciente, discuto esta revelación en detalle y señalo:

Eventualmente me di cuenta de que desde la perspectiva de muchos de las y los informantes, yo era la persona adulta de la familia, la figura de respeto cuya intención era hacer lo que otros no habían hecho cuando ellos experimentaron el abuso y el dolor. Eventualmente caí en la cuenta

de que me estaba convirtiendo en una especie de madre etnográfica, simbólica, que creía incondicionalmente; me estaba convirtiendo en la figura adulta de la familia que respetuosamente y sin emitir juicios escucharía finalmente sus historias. (González-López 2010, p. 577).

Tal era el caso principalmente para quienes habían sido traumatizadas/os durante la niñez y que nunca habían compartido sus historias.

Recuerdo el caso de una joven mujer en Ciudad de México a la que se suponía que yo entrevistaría. Teníamos una cita para reunirnos y sostener una entrevista a las nueve de la mañana en la agencia en donde nos habíamos conocido días antes. En cuanto ella llegó para la entrevista, establecimos una conversación informal y hablamos sobre el tráfico de vehículos, una conversación frecuente entre la gente que vive en la Ciudad de México. Me dijo que había viajado unas tres o cuatro horas para llegar a verme. Cuando me di cuenta de que su traslado había sido de tres o cuatro horas con tal de poder participar en mi estudio, me quedé sin habla y profundamente agradecida. Al comenzar la entrevista me dijo que estaba feliz de participar y que tenía 16 años de edad. Tras escuchar esto, me detuve, confusa y recordé mi conversación con ella unos días antes, cuando le hice la invitación para la entrevista. ¿No le había dicho claramente que yo estaba entrevistando a personas adultas entre las edades de 25 y 60 años? Me di cuenta de que ella me había dado incorrectamente su edad. Yo estaba muy sorprendida por esto, pero mi intuición fue no preguntarle más al respecto. La combinación de mi personalidad asertiva, mi estado de sorpresa, así como mi curiosidad podrían haber parecido beligerantes y lastimarla sin tener la intención, en especial por los diferenciales de poder y privilegio entre nosotras dos como mujeres mexicanas (es decir, una mujer adolescente, de baja estatura, de piel oscura, tratando de explicarse ante una mujer adulta de mayor estatura, de piel clara, con alta escolaridad, a la que ella apenas conocía).

Otros informantes que sí cumplían los criterios para el estudio (y a quienes entrevisté más tarde) me contaron haber lidiado con arreglos logísticos similares para encontrarse conmigo en las agencias u organizaciones en las que realizamos las entrevistas. Siempre les expresé mi gratitud por los sacrificios para reunirse conmigo y para compartir sus historias, mientras que dichas personas expresaron igualmente su agradecimiento por yo haberles escuchado, en especial al final de nuestras conversaciones. De estos/as informantes, aprendí que una entrevista conmigo como investigadora representaba una oportunidad para tener finalmente una testigo de una historia hasta entonces no narrada. Tal parece ser el caso también para la mujer adolescente mencionada antes: ella estaba dispuesta a sufrir la distancia y el tráfico, tan sólo por la oportunidad de contar su historia a una figura de autoridad. Le dije que, debido a razones éticas, no podía entrevistar a menores de edad. Le recordé que la declaración de reclutamiento especificaba un rango de edades entre 25-60, requerimiento que yo había establecido con la esperanza de entrevistar

a personas adultas con historias de vida más prolongadas. Al hablar con ella, me sentí terrible, especialmente sabiendo que ella se había levantado tan temprano y había cruzado la ciudad sufriendo el tráfico y el transporte público sólo para que yo le dijera que ella no cubría los criterios para ser entrevistada.

¿Consideré no comentarle a ella que no podía usar su entrevista, pero aún así proceder con la entrevista de modo que pudiera preservar su dignidad? No. Proceder de esa manera no habría sido honesto ni ético de mi parte. Además, tengo planes de publicar un libro (tanto en inglés como en español) con base en este proyecto de investigación, mismo que ella podría desear leer. Por ende, estaba preocupada porque ella pudiera darse cuenta eventualmente de que después de todo ella no hubiera sido incluida en el estudio, comprometiendo mi honestidad como investigadora y generándole un sufrimiento adicional. En cambio le dije que, aunque no podía participar en el estudio, yo estaba dispuesta a escuchar su historia.

Al continuar en la identificación de potenciales participantes adicionales para el estudio, me encontré con dos hombres asertivos que me preguntaron sobre el por qué no estaba entrevistando a personas más jóvenes. Habían escuchado del requisito de “no menores de 25” para participar en mi estudio, pero querían que yo hiciera una excepción. Uno tenía 19 años y el otro 22. Tras considerar la situación y ponderar las razones de su deseo de ser incluidos en el estudio, sometí una modificación a mi protocolo original ante el IRB y recibí el permiso para incluir a personas entre las edades de 18 y 60. Aunque estos dos jóvenes adultos habían cuestionado activamente mis parámetros originales en cuanto a la edad para ser incluidos en el estudio, no percibí que ellos cuestionaran mi autoridad debido a mi género. Sin darles una respuesta definitiva, les dije que pensaría sobre su petición. Esto me dio tiempo para determinar si yo necesitaría establecer contacto con el IRB y someter una modificación. En última instancia, decidí reconsiderar el criterio de la edad para el estudio, e incluirlos. Primero, me hicieron saber que ellos no eran heterosexuales. Como testigo etnográfica de las experiencias de las personas entrevistadas, supe que era ética y políticamente relevante que entrevistara a hombres marginados. En segundo lugar, estaba interesada en saber más sobre las historias de vida de una generación más joven de hombres no heterosexuales y compararlas con las historias de hombres homosexuales de mayor edad que ya había entrevistado previamente.

En el estudio de Los Ángeles, una mujer me buscó entusiasta en una de las escuelas donde yo había identificado a algunas personas informantes. Sentí curiosidad en torno a por qué ella pudiera estar tan ilusionada por participar, pero no identifiqué nada que fuera de preocupación especial. Decidí entrevistarla. En los primeros diez minutos, aproximadamente, de nuestra entrevista, lloró tan adolorida al decirme que ella había sido objeto de abuso sexual; me di cuenta de que su entusiasmo por ser entrevistada ocultaba su dolor. El continuar con la entrevista habría sido poco profesional, en especial al darme cuenta de que ella no estaba preparada para hablar sobre su vida sexual en ese momento de su vida y de que lo

que ella realmente buscaba y necesitaba era ayuda profesional. Le dije que no podría entrevistarla para el estudio, pero la escuché respetuosamente y le ofrecí información para que contactara a agencias que ofrecían psicoterapia a un costo accesible para las mujeres latinas en Los Ángeles.

Muchos participantes en la investigación me veían como una figura de autoridad, lo que influyó en su motivación para participar en mi investigación. Además de ser una socióloga profesional que por lo general es identificada como una “experta” en las comunidades mexicanas de inmigrantes y en los círculos intelectuales en el lado mexicano de la frontera Estados Unidos-México, soy una mujer con rasgos físicos asociados con el privilegio racial y de clase en México (a saber, alta y de piel clara). Como tal, es frecuente que yo represente el privilegio y la autoridad en estas comunidades. Muchas de las mujeres y varones de origen mexicano que han participado en alguno de mis dos proyectos de investigación han celebrado, de hecho (con una especie de orgullo nacionalista), al percibirme como una mujer mexicana inmigrante “que la hizo” en Estados Unidos, lo que también ha inspirado respeto y admiración en nuestras interacciones. Las y los informantes en el proyecto de Los Ángeles me trataron con una afabilidad y respeto especiales cuando se enteraron que yo era estudiante de doctorado, lo que eventualmente me magnificó cuando me convertí en “la doctora de Austin” o “la doctora de Texas,” como me identificaban algunos de las y los informantes que entrevisté para el proyecto de México. Me importa comprender estos diferenciales de poder y privilegio, y como feminista estoy preocupada por no reproducir la inequidad y me he hecho consciente de la importancia de transmitir mi gratitud y respeto cuando interactúo con las personas participantes de mis proyectos de investigación.

Aprendí una valiosa lección ética de estos jóvenes potenciales informantes. No podemos dar por sentadas las razones subyacentes que tienen las y los informantes para querer participar en los proyectos de investigación. Una de las mayores sorpresas de la investigación en este estudio fue la manera en que los informantes me percibían como una testigo de su, con frecuencia, dolor y vergüenza largamente ocultos (González-López 2010). En este caso, aprendí que algunos informantes accedían a ser entrevistados porque habían estado en busca de validación de parte de una investigadora que, a sus ojos, era una experta o una testigo profesional. Otros informantes estuvieron dispuestos a hacer un gran esfuerzo para recibir esta validación que tanto necesitaban. Como investigadores cualitativos, deberíamos estar más conscientes de lo que pasan las y los informantes con tal de participar en un estudio: cómo ellos pueden ofrecer una representación incorrecta de sí mismos con el objeto de contar sus historias y el esfuerzo que pueden hacer simplemente para asistir a la entrevista. He aprendido la importancia de tomar en cuenta estas consideraciones al establecer el protocolo de investigación.

Fantasmas en la alcoba

Mientras preparaba al protocolo de investigación para el proyecto de Los Ángeles a fines de los años noventa, sentí preocupación por la seguridad y la comodidad de las y los participantes en la investigación. Tomando eso en cuenta, tenía ideas muy claras acerca de los espacios físicos y las ubicaciones en que se realizarían las entrevistas. Cuando pensaba acerca de cómo programar estas entrevistas, busqué el apoyo de personas que trabajaban en escuelas, agencias y clínicas, algunas de las cuales ofrecieron sus oficinas o espacios privados para reunirme con los informantes. Después de este arreglo anticipado, me sorprendí un poco al enterarme de que necesitaba ser más flexible en cuanto a los arreglos espaciales para las entrevistas. Muchas mujeres identificaban sus hogares como el lugar más adecuado para que yo las entrevistara. Su elección del lugar de la entrevista me llevó a cuestionar el papel de mi propia comodidad al entrevistar a las participantes en sus hogares, con frecuencia estando presentes otros miembros de la familia. Una vez que estaba en algún hogar, la pregunta que surgía era en dónde realizar la entrevista. ¿Qué espacio sería un buen lugar para que ellas a la vez se sintieran cómodas y en privacidad y a la vez seguro y adecuado para mí? Al llegar a sus hogares en un principio me tomaba por sorpresa cuando algunas mujeres identificaban a sus recámaras como el lugar más seguro y privado para discutir sus vidas sexuales conmigo. Al ampliar este proyecto y entrevistar a hombres, supe también que algunos preferían reunirse conmigo en sus hogares. Estas entrevistas se suscitaron principalmente en sus salas o en el porche, en espacios que estos hombres consideraban un espacio seguro para participar en estas conversaciones sobre sus vidas sexuales dentro del contexto de la inmigración. Las relaciones de género influían claramente en estos arreglos para la entrevista: dos mujeres pueden hablar cómodamente sobre sexo en la recámara, mientras que un hombre y una mujer (incluso si ella es una investigadora), no pueden hacerlo. Sin embargo, en un caso, por insistencia de la esposa, entrevisté a un hombre en la recámara, la que, resultó ser la única otra estancia disponible en el pequeño apartamento. Durante la entrevista, su esposa estuvo afuera para evitar las interrupciones de sus muy curiosos hijos (González-López 2005, pp. 15-16).

Al comenzar a realizar las entrevistas para el proyecto de México, que implicaban discusiones con las personas acerca de sus experiencias de las relaciones sexuales—coercitivas o voluntarias— dentro del contexto de la familia, recordé las notables diferencias entre ambos grupos de informantes. En el proyecto de Los Ángeles, entrevisté a mujeres y a hombres inmigrantes de origen mexicano acerca de sus vidas sexuales. En el proyecto de México, entrevisté a mujeres y a hombres que vivían en México acerca de sus historias de relaciones incestuosas. A lo largo del proceso, aprendí una lección ética: para algunas personas, la recámara puede ser un espacio seguro en el cual participar en estas conversaciones. Pero no era éste el caso, necesariamente, para personas con historias de abuso sexual. Inde-

pendientemente de dónde se había dado el abuso, con frecuencia la recámara es simbólica de la actividad sexual. Los fantasmas del abuso pueden estar aún rondando sus recámaras. Como investigadora preocupada por crear condiciones de seguridad y comodidad, ahora sé que la ubicación y el espacio son cruciales al tratar con personas que han experimentado abuso sexual en sus vidas. Esta lección me ha ayudado a hacerme consciente de las maneras de protegerlas de una potencial vulnerabilidad y de un nuevo trauma.

Las fronteras de la curiosidad intelectual: riesgos, silencios y límites

Mientras trabajaba en ambos proyectos de investigación y preparaba mis propuestas para ser aprobadas por el IRB, pronto supe que los comités de evaluación en tres instituciones en las que tenía alguna afiliación institucional nunca percibieron a los potenciales participantes como “riesgosos”, pero usualmente se les percibía como “en riesgo”. ¿Qué significa esto? Una ilustración proviene de mi estudio en Los Ángeles. Yo tenía un poco más de los 35 años de edad cuando realicé las entrevistas para este estudio —entrevistas que consistían en la investigación sobre sexualidad con hombres que viven en los márgenes de la sociedad angelina. El IRB en la institución en la que estaba yo afiliada nunca me cuestionó si el contacto con estos informantes podría ser potencialmente “riesgoso” para mí. Aunque uno de mis informantes coqueteó abiertamente conmigo y en otro caso fui sexualmente hostigada, el IRB nunca anticipó este riesgo potencial. En contraste, en ambos estudios, el IRB estaba preocupado por proteger a los potenciales informantes de estar “en riesgo” mientras participaban en mi investigación. En esta sección comparto algunos ejemplos de las maneras en que esta última percepción institucional derivó en implicaciones éticas y en consideraciones metodológicas a medida que trabajaba en ambos proyectos.

Una atmósfera antiinmigrante afectó mi investigación sobre las sexualidades de las mujeres y los hombres inmigrantes de origen mexicano. Cuando trabajé en el proyecto de Los Ángeles en las dos instituciones en las que estaba afiliada a mediados y a fines de la década de los años noventa, me enteré cómo la atmósfera política (es decir, el clima antiinmigrante en California posterior a la iniciativa de ley 187) había influido en las recomendaciones del IRB y había transformado a los inmigrantes mexicanos en informantes vulnerables. La primera vez que establecí contacto con los profesionales del IRB, hablaron conmigo acerca de proteger a las informantes que podrían temer la deportación y que nunca les preguntara sobre su estatus legal en el país. Como inmigrante mexicana y como feminista, para ese entonces yo ya había desarrollado una sensibilidad personal y cierta preocupación por la política que afecta a los inmigrantes mexicanos que viven en Estados Unidos. Nunca se me había ocurrido que un informante potencial pudiera temer que yo, una mujer mexicana, le deportara. Aprendí que la ética está conformada, en parte, por el actual clima político de las relaciones étnicas y raciales. En este caso, este clima había

hecho altamente visibles a los inmigrantes mexicanos y esto influyó en la manera en que los comités institucionales los percibían. En contraste, en un contexto social en que las y los inmigrantes mexicanos tienen escasa visibilidad o relevancia política, me pregunto, ¿qué tanta preocupación ética mostrarían estos comités institucionales por ellos?

Pronto me enteré sobre las restricciones que imponen los comités del IRB cuando se realiza investigación que involucre las historias y narrativas sexuales de las personas, restricciones que quienes realizan investigación sobre sexualidad conocen bien. Por lo general, los IRB han establecido restricciones en torno a las poblaciones para las cuales se autoriza institucionalmente la investigación, y mis dos proyectos de investigación planteaban excepciones a estas convenciones. En ambos estudios, los funcionarios del IRB expresaron su preocupación en torno a los riesgos potenciales implícitos en el hecho de entrevistar a personas sobre su intimidad sexual, en especial aquellos con una historia de abuso sexual. De acuerdo con ello, mis informantes potenciales se hicieron “vulnerables” y una “población protegida”, lo que invitó al IRB a examinar de cerca todas las dimensiones del proyecto de Los Ángeles. Mi experiencia hace eco de la experiencia de Melissa Swauger (2009) quien examinó críticamente los discursos del IRB en cuanto a su proteccionismo mientras reflexionaba en su investigación con jovencitas adolescentes respecto a la toma de decisiones sobre educación y carrera. Swauger demuestra de qué manera la supervisión de un IRB puede, paradójicamente, silenciar a la juventud (así como a otras poblaciones socialmente concebidas como vulnerables por el IRB) y, como tal, puede representar un desafío ético y una frustración para las investigadoras cualitativas feministas que de hecho están interesadas en investigar y exponer la injusticia y hablar a favor de las poblaciones que son vulnerables ante opresiones múltiples.

En ambos proyectos, trabajé para identificar situaciones que representarían algún daño potencial para futuros informantes. En el proyecto de Los Ángeles, deliberadamente me abstuve de preguntar a las y los participantes sobre sus experiencias de abuso sexual, aunque escuché respetuosamente cuando los informantes ofrecieron voluntariamente sus testimonios, por ejemplo, de abuso sexual durante la niñez. En el proyecto de México, estaba mejor preparada para manejar la investigación sobre la experiencia de las personas sobre la violencia sexual, lo que fue posible debido al crecimiento profesional y personal que había acumulado para ese momento de mi vida. Ahora me doy cuenta de que no habría tomado “el riesgo” por mí misma de realizar estas entrevistas si no hubiese tenido formación profesional como terapeuta de pareja y de familia. Mi entrenamiento clínico me ayudó a estar mejor preparada profesional y emocionalmente para mis informantes mientras yo facilitaba un contexto de seguridad y respeto por otro ser humano con una gran disposición a compartir conmigo, como investigadora, una amplia gama de emociones y de historias nunca antes compartidas. Mi propia identificación como “consejera”, o terapeuta, no sólo les ayudó a sentir seguridad durante la entrevista, sino que también se convirtió en una invitación para que hablaran abiertamente y compartieran más de lo que yo

hubiera esperado. Nuevamente, experimenté una profunda gratitud a medida que ellos compartían conmigo sus ricas y vastas historias y narraciones.

Mi formación clínica influyó tanto en las dimensiones metodológicas como en las éticas de mi trabajo de campo. En primer lugar, les dije a las y los informantes que había sido formada como terapeuta de pareja y de familia y que contaba con conocimientos clínicos en el área. Mis conversaciones previas a la entrevista con los informantes me ayudaron a establecer *rapport* con ellos, y comencé la entrevista sólo después de que la persona reportaba que estaba preparada emocionalmente para participar cómodamente en una entrevista conmigo acerca de sexo, incesto, violencia y temas relacionados con la familia. En segundo lugar, fui sensible y respetuosa ante cualquier tensión que expresaran mis informantes durante la entrevista. Apagué la grabadora y detuve la entrevista a petición de mis informantes o cuando sus emociones se tornaban intensas y no les permitían hablar. En tercer lugar, realicé breves intervenciones clínicas cuando fueron necesarias, las cuales consistieron de dos o tres frases en las que con honestidad les expresé mi sensibilidad y mi calidez. En cuarto lugar, les ofrecí tiempo adicional para escuchar con sensibilidad en caso de que algún informante excediese voluntariamente el límite de dos-tres horas que yo había sugerido para la entrevista. En quinto lugar, con cada informante —en especial con quienes podían haber mostrado alguna tensión emocional durante la entrevista— me aseguré de que estuvieran emocionalmente preparadas/os para regresar a su rutina diaria antes de salir de la oficina o espacio en donde se había realizado la entrevista. Finalmente, expliqué con amabilidad a mis informantes que, aunque la entrevista podría tener un efecto potencial de sanación, revelación o de reflexión, nuestra entrevista no era una sesión de terapia. Sin embargo, me puse a su disposición para escuchar en caso de que la persona quisiera hablar conmigo después de la entrevista y explorar las preocupaciones o preguntas que pudieran haber surgido durante la misma. En estos casos, no ofrecí una evaluación profesional u opinión alguna, pero estuve atenta, receptiva y mostré mi apoyo. En caso de que las/los informantes quisieran una sesión con un psicoterapeuta después de nuestra entrevista, me aseguré de que conocieran a alguno/a de los/las profesionales en una determinada organización. Previamente, había identificado nombres de instituciones y la información de contacto en cada ciudad en la cual realicé mi trabajo de campo, de modo que estuviera preparada para ofrecer esta información a los participantes en el estudio al final de nuestras entrevistas. También entregué a las personas informantes mi tarjeta de presentación y me puse a su disposición por sí, por cualquier razón, querían establecer contacto conmigo días o semanas después de la entrevista. Les informé acerca de los días en los que permanecería en determinada ciudad, de modo que estuvieran conscientes de que podría suceder que yo no estuviera disponible en persona, pero siempre lo estaría por teléfono y por correo electrónico.

Cuando les pedí a las y los informantes su consentimiento verbal a ser entrevistados, les dije que podrían rechazar responder a cualquier pregunta o cancelar la entrevista. Era éticamente importante para mí el res-

petar los límites y las decisiones que un/a determinado informante hiciera antes o durante nuestras entrevistas. Esto les ayudó a sentir cierto control de la conversación y decidir qué y cuánto de sus vidas se sentían cómodas/os y seguras/os de compartir conmigo. Esto era importante dado que un tema que surgió durante las entrevistas fue el de los secretos y los silencios que rodeaban las experiencias de abuso de los y las informantes; mi intención era respetar igualmente la decisión de la persona informante de guardar un secreto o de guardar silencio en torno a cualquier cosa que surgiera en la entrevista. Siempre respeté la asertividad de los y las informantes que dijeron que no querían responder a alguna pregunta, incluso si ésta atraía mi curiosidad como investigadora. Sólo un informante canceló la participación en mi estudio en México tras haberme dicho que quería ser entrevistada en dos sesiones, pero reportó que el trabajo y la logística no le permitían continuar con la entrevista.

Aprender a respetar los límites de las y los informantes potenciales generó también momentos éticamente importantes en el proyecto de México. Mientras realizaba mi trabajo de campo en mi ciudad natal de Monterrey, visité a mi familia con regularidad. En una de estas visitas, me enteré de que uno de los mejores amigos de mi padre, un hombre apenas mayor de los ochenta años, le había dicho recientemente que sus padres biológicos eran hermanos. Yo conocía al amigo de mi padre y cuando me enteré al respecto, me emocioné pensando en cuán maravillosa fuente de información sería él si pudiera entrevistarlo. Mi emoción pronto se desvaneció cuando sentí que algo no estaba bien. En el pasado, había yo tenido breves conversaciones con el amigo de mi padre, y en una ocasión me conmoví profundamente por sus lágrimas al hablarme de su temor a morir. Al recordar esas conversaciones, me vi confrontada por dilemas éticos que me hicieron reflexionar. ¿Sería correcto que yo interrogara a un hombre de edad que bregaba con el temor de la última etapa de su vida de modo que yo pudiera saber más sobre qué significaba ser hijo de una relación incestuosa? ¿De qué manera la idea de pensar en una entrevista acerca de la relación de sus progenitores, además de la entrevista misma, le afectaría su bienestar afectivo y físico? Para comenzar, ¿sería correcto que yo le preguntara a mi padre si él se sentiría cómodo de que yo le hiciera una petición de este tipo de entrevista a su amigo? ¿Podría la entrevista dañar potencialmente la amistad entre mi padre y su amigo? ¿Cómo dañaría eso a mi propia relación con mi padre? Mientras bregaba con estas preguntas, decidí no pedirle una entrevista al amigo de mi padre. Por respeto a ambos, nunca le pregunté cosa alguna a mi padre sobre la vida de su buen amigo. “Esto se siente bien”, fue el sentimiento genuino que me quedó al final. Unos meses después, me acongojé al enterarme de la muerte del amigo de mi padre. Menos de un año después de haber terminado el trabajo de campo, viví mi propio duelo por la muerte de mi padre. En retrospectiva, quedo con la conciencia tranquila al saber que ninguno de los dos supo –o siquiera sospechó– que había yo rumiado la cuestión de explorar formalmente la relación incestuosa. Aunque mi padre sabía que en mi trabajo de investigación yo estudiaba

la vida familiar en la sociedad mexicana, nunca le di detalles acerca de mi investigación pasada o presente.

Me siento agradecida y a la vez más madura intelectualmente a medida que cobro más habilidades para descifrar con conciencia plena las muchas sorpresas y dilemas de carácter ético que he experimentado en mi trabajo de campo. Al final, éstos han constituido no sólo lecciones de la investigación sino también oportunidades de vida para crecer éticamente como la socióloga que es a la vez un ser humano. En retrospectiva me doy cuenta ahora de que las políticas del IRB que enfatizan la vulnerabilidad de los informantes de la investigación coincidieron en cierta medida con mi interés en diseñar una metodología (especialmente para el proyecto de México) que tuviera como prioridad su seguridad y bienestar emocionales. Al saber ubicar a mis informantes en el centro de mis preocupaciones éticas —ya fuera al identificar a los potenciales participantes en el estudio o al realizar las entrevistas— la ética a conciencia plena (*mindful ethics*) estableció límites claros a mi curiosidad intelectual, los que al final de cuentas se tornaron secundarios a los más obvios aunque más matizados y delicados riesgos que enfrentaban los informantes o los informantes potenciales. Cuando todavía estaba en el proceso de aprender estas lecciones, empero, se desarrolló un nuevo conjunto de consideraciones éticas respecto a la organización de mis datos y del análisis y publicación de mis hallazgos preliminares.

Publicar o no publicar

Decidir si publicar o no mi investigación ha representado todo un desafío. ¿Sería buena idea publicar hallazgos que pudieran dañar a los hombres inmigrantes como grupo social? ¿Qué pasaría si mis hallazgos fueran malinterpretados y se usaran en contra de ellos? Cuando algunos hombres inmigrantes que participaron en el proyecto de Los Ángeles y que trabajaban como jornaleros me dijeron que ellos o sus amigos habían estado expuestos a acoso sexual en el trabajo, principalmente de parte de sus patrones, me sentí impactada y motivada a escribir acerca de sus experiencias. Pero cuando también pensé que podría percibirse a estos inmigrantes mexicanos como personas que practicaban la prostitución como parte de sus complejas experiencias asociadas con la inmigración, pensé dos veces acerca de la sensatez de publicar esta información. Además, con frecuencia estos hombres hicieron referencia al acoso de sus patrones blancos identificándolos como “hombres gay blancos”. Yo no quería promover discursos públicos homofóbicos que pudieran estigmatizar aún más a las comunidades gay de raza blanca o que perpetuaran los estereotipos de los mexicanos. Tras de consultar con académicas con mayor experiencia al respecto, decidí publicar en torno al tema y al mismo tiempo seguir su consejo: necesitas hablar de hecho de esta lucha en el artículo o publicación. Una lección que he aprendido de ambos proyectos es que el grado en que seamos éticamente conscientes, siempre tendremos preocupaciones y preguntas respecto a las implicaciones de nuestra investi-

gación y sobre cómo se le pudiera percibir a futuro. Es probable que éstas sean preguntas espinosas sin respuestas simples. Las consideraciones éticas pueden estar en nuestra disposición al reconocer, admitir y discutir estas complejidades (O'Brien 2010).

En el proyecto de México, también tuve en mente la pregunta en cuanto al dilema de publicar o no. Algunos informantes me pidieron no publicar o hablar de aspectos específicos de sus vidas. En todos los casos les dije a los informantes que respetaría sus peticiones. Todavía recuerdo, por ejemplo, un profesional que me contó sobre jóvenes varones quienes le habían confiado haber sido objeto de abusos en una prestigiosa institución católica privada y, con lágrimas en los ojos, me pidió que le prometiera no revelar el verdadero nombre de ese colegio donde los jóvenes habían sido objeto de abuso de parte de los hombres que pertenecen a esa orden religiosa. Al continuar trabajando en el proyecto mexicano sobre el incesto, todavía tendré que bregar con estos y otros asuntos relacionados.

Recientemente tuve ocasión de considerar las profundas implicaciones de este material al preparar las notas para un taller en la Ciudad de México al que había sido invitada para presentar algunos de mis hallazgos preliminares a activistas y a otras profesionales especialistas en temáticas relacionadas con la violencia sexual. Al reflexionar en algunas de mis entrevistas analizadas recientemente, me di cuenta de que eventualmente tendría que entrar en la espinosa discusión del grado en el cual algunas muchachas y muchachos podrían percibirse como dispuestos a participar en su "abuso". Mis análisis preliminares sugieren que algunas muchachas y algunos muchachos parecieran acceder a las peticiones de relaciones sexuales de algún miembro de la familia por razones de sobrevivencia estratégica. Por ejemplo, algunos niños son vulnerables ante el potencial abuso sexual de parte de un familiar debido a desigualdades estructurales. En el caso de la pobreza, es frecuente que las mujeres, mientras trabajan, se vean obligadas a dejar a sus hijos al cuidado de parientes adultos cuestionables. En este caso, el desafío es evitar sugerir una interpretación de "cúlpese a la madre" que es demasiado fácil cuando la gente no comprende las condiciones que enfrentan las mujeres mexicanas al tratar de proveer el sustento para sus familias en un sistema patriarcal. La misma "culpa de la madre" se ha identificado consistentemente en los análisis feministas de abuso sexual de niños en Estados Unidos; pero también se ha analizado, por ejemplo, en lo que respecta a la manera y las razones por las cuales las relaciones heteronormativas y socioeconómicas de clase y raza pueden influir en las interpretaciones en que se culpa a la madre de parte de los progenitores de los niños que han sido objeto de abuso (véase McGuffey 2005). En este momento comienzo apenas a pensar en los contornos de la comprensión, el análisis, la escritura y el reportar sobre estas experiencias dentro del contexto y en diálogo con la literatura feminista que discute la vida familiar, la sexualidad y la violencia sexual en México.

De igual manera, la distinción entre las relaciones incestuosas voluntarias e involuntarias (y las delicadas sutilezas y matices que surgen entre ellas) generaron dilemas inesperados al realizar mi investigación. En un

artículo intitulado “Ethnographic Lessons: Researching Incest in Mexican Families” (2010), (“Lecciones etnográficas: la investigación sobre el incesto en las familias mexicanas”, en este volumen), analizo algunas de las sorprendentes lecciones que he aprendido respecto a las relaciones sexuales consensuales y no consensuales dentro de la familia. Una lección ha implicado el darse cuenta de mis propios prejuicios con respecto a las actividades sexuales y románticas consensuales que se dan dentro de las familias y mi propia ingenuidad al escuchar las historias de algunos informantes sobre relaciones que se daban en secreto pero voluntariamente (es decir, entre primos o miembros de la familia de la misma generación o cercanos en edad). De tal modo, “¿Qué constituye incesto?” fue una pregunta que seguí planteándome al saber de formas extremas de relaciones sexuales coercitivas, de violencia, traición, dolor, poder y control, pero también al enterarme de historias de contacto y relaciones sexualizadas establecidas de manera voluntaria y de otras formas de involucramiento, incluido el romance, dentro de las familias. Al igual que en el caso de culpar a la madre, el incesto es un concepto que todavía necesito examinar y comprender de forma crítica con base en las ricas narrativas compartidas por mis informantes así como por la genealogía del conocimiento sobre sexualidad, violencia sexual, desigualdad de género, vida familiar y otros temas relacionados en la sociedad mexicana, dentro de las disciplinas y entre ellas.

Sobre el proceso de desarrollo de la conciencia plena: reflexiones finales

En el mundo académico sostenemos vibrantes e interminables conversaciones filosóficas y metodológicas sobre ética y, definitivamente, son conversaciones que debemos sostener. Me pregunto, sin embargo, si nuestra conciencia plena (*mindfulness*) “que se da cuenta” de un momento al siguiente y nuestras reflexiones introspectivas al final del día no son también lugares clave a través de los cuales podemos identificar y lidiar con los temas y las preocupaciones éticas más controvertidas y delicadas. Tal parece ser el caso en especial al darnos cuenta y ser receptivos a las experiencias mundanas y cotidianas de nuestros informantes. El paradigma “de arriba hacia abajo” de la ética—que incluye tanto al IRB como a nuestras conversaciones, discursos y publicaciones académicas, vibrantes, estimulantes y provocadores de deliberación— pueden ofrecer una guía básica y algunas respuestas a nuestras preocupaciones y reflexiones generales. A lo largo de mi propia experiencia de investigación, empero, he aprendido que una dimensión ética oculta surge cuando traslado mi atención a una perspectiva más fundamentada de la ética. Es decir, a medida que me centro en la conciencia plena (*mindfulness*) surge una lucidez (*consciousness*) ética fundamentada centrada en la persona. Ser consciente a plenitud como investigadora va de la mano con las “epistemologías de la herida”, un paradigma que he articulado y discutido ampliamente en un trabajo anterior (y que está incluido en este volumen) y el cual está inspirado en la crítica que hace Gloria Anzaldúa de la producción de conocimiento y

de la marginación sistemática de las formas no tradicionales de conocer en las conversaciones y publicaciones académicas dominantes y largamente establecidas (véase González-López 2006, 2010).

La ética a conciencia plena (*mindful ethics*) se ha convertido en mi plano cartográfico ético y en mi brújula intelectual. Me permite considerar los temas éticos que surgen en el proceso mismo de la investigación, desde el inicio del proyecto hasta la difusión de los resultados. La ética a conciencia plena (*mindful ethics*) requiere un diálogo introspectivo que incluye la intuición y el respeto por mis informantes, por las otras personas involucradas en mis proyectos, y por mí misma, ya que esta ética está siempre motivada por una intención genuina de evitar lastimar o causar daño y dolor.

Reconocimientos

Quiero expresar mi gratitud a Kathleen Blee y a Ashley Currier por su generoso apoyo y retroalimentación en la preparación de este artículo y por organizar el congreso “Beyond the IRB: New Frontiers in the Ethics of Qualitative Investigation”, que dio vida a éste. También siento gratitud hacia Bernadette Barton, Rachel Einwohner, Verta Taylor, Leila Rupp y Melissa Swauger por su apoyo y estimulación intelectual y a Lisa Ruchti por sus comentarios y señalamientos en el congreso. Mi especial gratitud a Jodi O’Brien por escucharme y ayudarme a procesar mis ideas de manera tan generosa a medida que compartía mi artículo con ella.

Referencias

- Adorjan, M. C., y Kelly, B. W. (2008). Pragmatism and "Engaged" Buddhism: Working toward peace and a philosophy of action. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 6, 37-50.
- Bell, I. (1999/1979). Buddhist Sociology: Some thoughts on the convergence of Sociology and the Eastern paths of liberation. In I. Bell y B. McGrane (Eds.), *This Book is not Required* (pp. 287-300). Thousand Oaks: Pine Forge.
- Bentz, V. M., y Shapiro, J. J. (1998). *Mindful Inquiry in Social Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. Thousand Oaks: Sage.
- Chodron, T. (2004). *Taming the Mind*. Ithaca: Snow Lion Publications.
- Glaser, B. G., y Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- González-López, G. (2005). *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives*. Berkeley: University of California Press (2009) *Travesías eróticas. Las vidas sexuales de los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos*. Miguel Ángel Porrúa/UJAZ.
- González-López, G. (2006). Epistemologies of the wound: Anzaldúan theories and sociological research on incest in Mexican society. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 4, 17-24.
- González-López, G. (2010). Ethnographic lessons: Researching incest in Mexican families. *Journal of Contemporary Ethnography*, 39, 569-581.
- Guillemin, M., y Gillam, L. (2004). Ethics, reflexivity, and "ethically important moments" in research. *Qualitative Inquiry*, 10, 261-280.
- Hanh, T. N. (2008). History of Engaged Buddhism: A Dharma talk by Thich Nhat Hanh-Hanoi, Vietnam, May 6-7, 2008. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 6, 29-36.
- Langer, E. J. (1989). *Mindfulness*. Nueva York: Addison-Wesley.
- Lara, I. (2005). Daughter of Coatlicue: An interview with Gloria Anzaldúa. In A. L. Keating (Ed.), *EntreMundos/AmongWorlds* (pp. 41-56). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- McGuffey, C. S. (2005). *Engendering Trauma: Race, Class, and Gender Reaffirmation after Child Sexual Abuse*. *Gender and Society*, 19, 621-643.
- O'Brien, J. (2010). Seldom told tales from the field: Guest editor's introduction to the special issue. *Journal of Contemporary Ethnography*, 39, 471-482.
- Swauger, M. (2009). No kids allowed!!!: How IRB ethics undermine qualitative researchers from achieving socially responsible ethical standards. *Race, Gender, & Class*, 16, 63-81.
- Tamdgidi, M. H. (2008). Editor's note: Thich Nhat Hanh's sociological imagination. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 6, vii-x.



Metodologías cualitativas y estudios de sexualidad

Migrantes de Mexico, la sexualidad y las relaciones amorosas heterosexuales en Estados Unidos

Entrevista con Gloria González-López¹

Primero, cuéntanos sobre ti misma.

Nací, crecí y cursé mis estudios a nivel de licenciatura en Monterrey, México, antes de migrar a Estados Unidos a mediados de los años ochenta. Eventualmente dominé el idioma inglés (que hablo todavía con acento), he vivido casi 25 años en Texas y California. Antes de convertirme en investigadora, me formé como terapeuta de pareja y de familia en Los Ángeles, he trabajado con familias y mujeres inmigrantes de origen latinoamericano en agencias comunitarias ubicadas en Houston y Los Ángeles. Recibí mi doctorado en sociología de la *University of Southern California* en el año 2000. He realizado investigación sobre sexualidad con poblaciones mexicanas y con poblaciones inmigrantes de origen mexicano y actualmente imparto cursos de licenciatura y posgrado sobre sexualidad, género y sociedad y sobre métodos cualitativos y sexualidad en la Universidad de Texas en Austin. Soy autora del libro *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives* (publicado en español bajo el título "Travesías eróticas: La vida sexual de mujeres y hombres migrantes de México," 2009, Miguel Ángel Porrúa) y coeditora de una antología intitulada *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own* (publicada en el 2011). En la actualidad realizo investigación sociológica sobre las experiencias sexuales, románticas y de vida de mujeres y hombres adultos con relaciones incestuosas y que actualmente viven en cuatro grandes áreas urbanas de México.

*En el libro **Travesías eróticas** estudias el género y la sexualidad desde una perspectiva relacional. ¿Podrías explicar qué significa estudiar de este modo el género y la sexualidad?*

Con el término relacional designo al menos dos cosas específicas. Primero, teóricamente "relacional" significa que tengo un especial interés en aprender acerca de las vidas sexuales de los individuos y de analizar las mismas de manera minuciosa, no de forma aislada, sino dentro del contexto de sus relaciones con otros seres humanos, incluyendo pero sin limitarse a sus parejas, familias, amistades y otras relaciones personales dentro de situaciones específicas. Como socióloga, pienso que la expresión sexual se entiende mejor en el contexto de las relaciones con los demás, es decir, una sexualidad relacional, más que una sexualidad individual.

Y segundo, hablando metodológicamente, "relacional" significa que estudio las vidas sexuales de mis informantes dentro del contexto de una relación profesional de dos vías, que surge durante el proceso de investi-

¹ La entrevista fue realizada por la Dra. Nancy Fischer en 2010. La Dra. Fischer es Profesora-Investigadora en el Departamento de Sociología, Augsburg College, Minneapolis, Minnesota.

gación; es decir, la relación que desarrollo con ellos y la relación que ellos desarrollan conmigo. Por ejemplo, recopilo datos al establecer una relación con otro ser humano que está dispuesto a abrirse, compartir y explorar a profundidad su vida sexual a través de una relación conmigo que implica diálogo, una escucha profunda y la narración dentro de un contexto de interacción mutuamente respetuosa y franca, al tiempo que me aseguro de que otros temas y preocupaciones de carácter ético entran en consideración, incluyendo pero no limitándose a la confidencialidad, el anonimato, y un sentido de seguridad en el sentido más amplio del término.

*La virginidad de las mujeres puede tener múltiples significados en diferentes culturas. Tú acuñaste el término **capital femenino** para hacer referencia a la virginidad como un tipo de patrimonio social. ¿Podrías explicar esto, así como los diferentes significados de virginidad que encontraste en tu investigación?*

Primero, me gustaría compartir por qué la virginidad ha sido un enigma social para mí durante mucho tiempo y de alguna manera ha sido la fuerza impulsora de mi proyecto de investigación sobre sexualidad con mujeres mexicanas inmigrantes en Estados Unidos. En 1997 comencé a realizar entrevistas con las mujeres inmigrantes que eventualmente dieron vida a mi libro *Travesías eróticas*. Como investigadora y como mujer mexicana me veía impulsada por mi especial interés y curiosidad por comprender la virginidad dentro del contexto de la sociedad y de la cultura mexicana.

Mi curiosidad tiene sus raíces en los años setenta, en la región noroeste de México. Debo haber tenido alrededor de 13 años de edad y recuerdo haber sido terriblemente tímida en lo que respecta a los asuntos relacionados con la sexualidad. Recuerdo haber experimentado curiosidad y temor cuando escuché acerca de una médica que anunciaba sus servicios (principalmente en la TV y en los diarios) para “reparar la virginidad de las mujeres” en su pequeño pueblo, ubicado cerca de mi ciudad de origen, Monterrey. Recuerdo no haber podido entender una entrevista con esta mujer médica que se identificaba como “controvertida”. También recuerdo haber escuchado hablar a la gente en tono jocoso sobre los “autobuses repletos de mujeres” que irían a su pequeño pueblo a, supuestamente, hacer que les reparara la virginidad. Como adolescente tímida fui testigo de estos diálogos en silencio. En ese entonces ni siquiera sabía qué significaba la palabra “virginidad”, pero seguí pensando acerca de por qué la gente construía narrativas de escándalo en torno a estos tópicos.

Al crecer, seguía recordando a la controvertida doctora que había estado realizando la reconstrucción del himen en los cuerpos de las mujeres (mujeres que podrían haber sido mi hermana o alguna amiga cercana). Veinte años más tarde, cuando estaba lista para defender mi tesis doctoral, en la que examinaba las vidas sexuales de las mujeres inmigrantes, busqué a esta mujer médica y tuve la fortuna de encontrarla. Hablé con ella sobre mi proyecto y le pedí una entrevista, la que realicé más tarde en su pequeña ciudad, en 1998.

¿Cuándo y por qué comenzó usted a reparar la virginidad de las mujeres?” fue una de las muchas preguntas que le planteé durante nuestra conversación. Me explicó que a finales de la década de los sesenta solía trabajar como doctora en pequeños pueblos en la región y un día un grupo de madres acudió a ella, llorando. Supo que estas madres sufrían porque sus hijas habían sido violadas. Pero además del acto de violencia ejercido en contra del cuerpo de una hija joven, su principal preocupación era que sus hijas no serían capaces de encontrar un buen hombre que eventualmente las aceptara “como estaban” (es decir, sin ser vírgenes) y que estuviera dispuesto a casarse con ellas. En otras palabras, estas madres estaban muy preocupadas porque sus hijas fueran rechazadas por un futuro novio y potencial esposo porque ya no eran vírgenes. La doctora pensó que reparar la virginidad por medio de la reconstrucción del himen (a la vez que se aseguraba que la vagina sangraría tras haber sido re-rupturada) constituiría una manera de proteger a estas mujeres de este tipo de rechazo potencial de parte de un hombre. Desde finales de los sesenta hasta la fecha en que entrevisté a esta doctora en 1998 había realizado la reconstrucción del himen en un sinnúmero de mujeres, por lo general sin costo y a cambio de una pequeña cuota o donación, según fuera la situación financiera de la mujer. Me explicó que este servicio nunca había sido con fines de lucro sino como una manera de proteger a las mujeres del sexismo.

Aunque podríamos participar en un debate y argumentar que esta doctora podría, de hecho, reforzar el sexismo al validar la necesidad de una mujer de probar su virginidad ante un hombre, las contradicciones, tensiones y paradojas que surgieron en mi mente durante la entrevista, me ayudaron a entender lo que apenas comenzaba a comprender por medio de mi investigación con las mujeres inmigrantes de origen mexicano. De modo que yo estaba analizando las largas entrevistas a profundidad que 40 mujeres informantes me ofrecieron tan generosamente y estaba por aprender una importante lección sociológica en lo que respecta a las mujeres, la virginidad y la desigualdad de género en México: una mujer que es virgen (y supuestamente tiene un himen intacto que simboliza su integridad moral) puede de hecho intercambiar su virginidad (es decir, una vagina virginal) por la posibilidad de tener una vida financieramente estable por medio del matrimonio. A medida que descubría esto y me sumergía en la investigación publicada previamente sobre sexualidad y teoría sociológica, la idea de *capital femenino* se convirtió en el concepto ideal para captar y analizar las maneras en que la virginidad puede adquirir un “valor” más alto o más bajo, dependiendo de contextos y circunstancias socioeconómicas muy específicas que influyen en las oportunidades económicas de las mujeres educadas en una sociedad patriarcal.

Aunque mi entrevista con esta doctora me ayudó en gran medida para entender lo que me decían mis informantes a lo largo de estas entrevistas a profundidad realizadas en Los Ángeles, también estaba haciendo conciencia de los muchos significados socialmente construidos que puede asumir la virginidad dentro de algunas culturas patriarcales. De las mujeres y hombres que entrevisté, aprendí que la virginidad puede represen-

tar, simbolizar o significar muchas cosas, incluyendo (pero sin limitarse a ello) decencia, integridad moral, responsabilidad moral y respeto por una misma y por la familia (en especial, por los progenitores). Para algunas mujeres y hombres la virginidad puede simbolizar un “pequeño tesoro”, una “medalla de oro” o un “regalo”. Más allá del vestido blanco, que puede simbolizar muchas cosas además de la “pureza de la novia”, las manchas de sangre en las sábanas de la luna de miel pueden convertirse en prueba y en razón para celebrar la virginidad de una mujer recién casada; o las manchas de sangre en un modesto trozo de tela que una mujer recientemente casada puede haber usado para limpiarse después del acto sexual puede convertirse en un recuerdo para ser conservado en un lugar especial que le recuerda a sí misma y a su marido la integridad moral que ella poseía en el momento de contraer matrimonio.

Aunque tanto las mujeres como los hombres pueden construir los múltiples significados por medio de innumerables expresiones y en contextos y en circunstancias específicos, hemos de recordar que estos significados son susceptibles de construcción social en el futuro, a medida que la sociedad mexicana y las comunidades México-americanas y otras comunidades de inmigrantes latinos reinventan sus moralidades sexuales y sus realidades sociales, en un mundo cada vez más conectado e interconectado, lo que va de la mano de las consecuencias de la globalización.

*Un punto central de **Travesías eróticas** gira en torno a cómo las vidas sexuales de los inmigrantes mexicanos se transforman por la experiencia de la migración. ¿Podrías explicar algunas de las maneras en que sus vidas sexuales cambiaron después de la migración?*

Al realizar mi trabajo de campo, estas mujeres y hombres inmigrantes me enseñaron que sus vidas sexuales son procesos fluidos e inestables; siempre están fluyendo, evolucionando. Aprendí que sería prácticamente imposible establecer un análisis rígido de “antes y después” de la migración para sus vidas sexuales. Tras llegar a este país y establecerse dentro de sus comunidades receptoras (en Los Ángeles, en este caso particular), estos informantes reinventaron sus vidas sexuales de maneras muy específicas y dentro de contextos, situaciones y circunstancias muy específicos relacionados con la migración y el establecimiento.

En primer lugar, las mujeres y los hombres migran a Estados Unidos con un conjunto de ideologías y prácticas previamente establecidas, que al momento de la migración y el establecimiento son desempacadas y revisadas. Aprendí, por ejemplo, que las madres que enseñan a una nueva generación de jóvenes mujeres mexicanoamericanas pueden renegociar las maneras en las que educan a sus hijas en lo que respecta a la sexualidad. Respecto a la virginidad, por ejemplo, aprendí que algunas madres percibían a Estados Unidos como un país donde a los hombres “no les importa la virginidad” y, por tanto, una hija que ha tenido relaciones sexuales premaritales puede no estar en riesgo de ser estigmatizada por no ser virgen en el momento del matrimonio. Es interesante que, desde esta perspecti-

va, las mujeres aún hagan depender sus percepciones de las opiniones de los hombres acerca de las mujeres y la sexualidad. En otras palabras, en cualquiera de los lados de la frontera la desigualdad de género es redefinida por las percepciones de las mujeres en cuanto a lo que esperan los hombres de ellas como mujeres. A este respecto, algunos de los hombres que eran padres que criaban a hijas me dijeron que la virginidad ya no era “una tradición”. En cambio, una nueva preocupación para ellos era asegurar que una hija no se embarazara y desertara de la educación media y con ello disminuyeran sus posibilidades de ir a la universidad. Para ellos, el sueño hecho realidad de una hija que estudiara el nivel superior no sólo los haría sentir unos padres orgullosos (que quizá no tuvieron esas oportunidades cuando ellos crecieron), sino que también compensaría su arduo trabajo como inmigrantes que criaban ahora a una nueva generación de hijos México-americanos.

En segundo lugar, aprendí que un sentido de anonimato y de reubicación geográfica y de distancia física respecto a los progenitores y otras autoridades familiares podría dar a las jóvenes mujeres inmigrantes una oportunidad para reclamar sus propias vidas sexuales, en especial ahora que no están bajo la estrecha vigilancia moral de un progenitor o una figura de autoridad. Por ejemplo, entrevisté a una mujer que me dijo que después de migrar finalmente había tenido la oportunidad de tener sus primeras relaciones sexuales y eventualmente estableció una relación de cohabitación con un hombre. Estar lejos de sus padres le permitió tener relaciones sexuales y “vivir con un hombre” sin estar casada, algo impensable de haber permanecido en su pequeño pueblo de Jalisco. Sin embargo, la distancia no necesariamente suaviza las emociones asociadas con ser “moralmente desobediente” como mujer. Por ejemplo, esta misma mujer me dijo que todavía sentía vergüenza y culpa por comportarse de ese modo, incluso sin que sus padres supieran de su comportamiento sexual.

En tercer lugar, también aprendí que los inmigrantes se trasladan a Estados Unidos con una imagen socialmente construida de ese país. Sin embargo, al establecerse en estos barrios marginados de la ciudad, sienten un profundo sentido de desencanto. Estados Unidos no es el país que han construido en sus fantasías antes de migrar. Las drogas y la actividad de las pandillas, la pobreza, el racismo, una vida acelerada, la segregación, la presencia de personas sin vivienda, su lucha cotidiana por conseguir empleo y sobrevivir, entre otras dimensiones de sus realidades sociales, transformó el “sueño americano” en una “pesadilla del inmigrante” para los informantes que se establecieron en sectores marginados del país. Estados Unidos se convirtió en un lugar sexualmente peligroso y en una nación moralmente decadente caracterizada por una falta de freno moral, o *libertinaje*, una expresión utilizada por estos informantes al describir este país.

En cuarto lugar, las mujeres y los hombres desarrollan redes sociales con otros que viven dentro de sus comunidades inmigrantes. Las conversaciones (formales e informales, individuales o colectivas) evolucionaron a partir de su establecimiento y estas interacciones entre los inmigrantes pueden convertirse en una fuente de información para ellos (de manera

más notable para las mujeres de este estudio) a medida que exploran las respuestas potenciales a sus preocupaciones relacionadas con el sexo, por ejemplo, en lo que respecta a VIH/SIDA, la educación sexual de los hijos, y las relaciones sexuales y románticas con sus compañeros, entre otros temas.

Y, en quinto lugar, los hombres que trabajan como jornaleros (como se les conoce en algunas comunidades de inmigrantes mexicanos) pueden estar expuestos a acoso sexual de parte de un potencial patrón (blanco, varón, supuestamente gay) cuando buscan empleo en los ocupados cruceros de la ciudad de Los Ángeles. Este hallazgo, de hecho, me hizo redefinir mis anteriores aproximaciones radicales a los estudios de género y me enseñó una importante lección sociológica: los hombres que pueden haber gozado de algunos privilegios patriarcales antes de migrar, pueden experimentar la vulnerabilidad de estos mismos privilegios cuando sus vidas son configuradas por complejas relaciones de clase y raza (entre otros factores) que los ubican en posiciones de desventaja en los nuevos contextos sociales que configuran sus vidas cotidianas y sus travesías de sobrevivencia.

A partir de eso, ¿de qué forma es diferente la experiencia de la inmigración para las mujeres mexicanas que llegan a Estados Unidos en comparación con los hombres mexicanos en lo que respecta al sexo?

Para las mujeres y los hombres que yo entrevisté, el patriarcado podría haber sido cuestionado como parte de los procesos de inmigración y establecimiento dentro de algunas de las complejidades que he identificado líneas arriba, pero el patriarcado no desapareció. Por ejemplo, las mujeres que entrevisté reportaban, con mayor frecuencia que los hombres, “ganancias sexuales” como parte de la travesía de la inmigración. Me gustaría enfatizar estas ganancias para las mujeres (según las discuto en la página 270 de *Travesías eróticas*): (a) el empleo remunerado y el control de sus ingresos puede ayudar a las mujeres a redefinir sus relaciones con los compañeros heterosexuales y a la vez desarrollar algún tipo de autonomía sexual o de ejercicio del poder (*empowerment*) como mujeres; (b) las mujeres pueden experimentar “la creación de redes entre mujeres” (por ejemplo la interacción social con otras mujeres inmigrantes) como un elemento que tiene un impacto positivo en la calidad de sus vidas sexuales; (c) ninguna de las mujeres que entrevisté reportó algún tipo de participación en comercio sexual (el que podría tornarse extremadamente peligroso y explotador para las mujeres inmigrantes de origen mexicano); (d) ninguna de las mujeres reportó haber estado expuesta a drogas, alcohol o actividad pandilleril (para algunos de los hombres sucedió lo contrario); (e) la distancia geográfica de los padres tuvo como consecuencia un control familiar más débil, lo que permitió a algunas de las mujeres del estudio experimentar sus vidas sexuales con un aumentado sentido de libertad.

En mis entrevistas no era inusual enterarse de que algunos de los hombres podían percibir que las mujeres mexicanas “cambiaban” después de migrar (por ejemplo, al tornarse asertivas como mujeres y llamar

al número de emergencias policiacas en caso de violencia doméstica) a medida que los propios hombres descifran las incertidumbres raciales, de clase y de estatus de ciudadanía, además de las desventajas lingüísticas, entre otras formas de discriminación. Estas complejidades nos invitan a examinar de qué manera tanto las mujeres como los hombres descifran el patriarcado en ambas naciones, en especial dentro de una sociedad mexicana cambiante y en unos barrios latinos cada vez más complejos dentro de Estados Unidos.

Encontraste que tus entrevistados sacaban a colación los términos machista o machismo durante las entrevistas. ¿Qué significa machismo o, en cambio, cómo es que podría tener múltiples significados?

El *machismo* se ha convertido en un concepto popular en la sociedad mexicana al cual hacer referencia con la intención de explicar diferentes expresiones de desigualdad de género. Por ejemplo, es muy común escuchar a gente que dice que el *machismo* es responsable de la violencia en contra de las mujeres. En otras palabras, el *machismo* se ha convertido en una especie de traducción cultural o equivalente de sexismo. Siguiendo esta lógica, mis informantes usarían el concepto de *machismo* para explicar diferentes formas de sexismo en nuestras entrevistas. Otros conceptos relacionados con el *machismo* incluyen *machista* (que podría ser traducido como “sexista”) o *macho*, que también es utilizado para identificar a un “hombre sexista”. El concepto de *macho*, sin embargo, puede tener muchos matices en su significado que no necesariamente tienen una connotación negativa. Por ejemplo, “ser un macho” para los hombres que pertenecen a una generación particular puede significar ser un hombre que es un padre bueno y trabajador. También puede tener una connotación especial asociada con el orgullo de ser hombre, u hombría. Sin embargo, en mi estudio, ninguno de mis informantes utilizó o asoció el término de “macho” con cualquier tipo de connotación positiva.

Un tema recurrente en Travesías eróticas es que con frecuencia hay diferencias en las creencias, prácticas y experiencias sexuales de los individuos que crecieron en las áreas rurales frente a aquellos que crecieron en las áreas urbanas. ¿De qué maneras difieren las sexualidades rural y urbana?

Ésta es una buena pregunta porque México se está urbanizando cada vez más. Sin embargo, las mujeres y los hombres que entrevisté que provenían de áreas rurales habían nacido y habían sido criados en localidades que estaban lejos de estar urbanizadas. Así que, con base en estas entrevistas a profundidad supe que para las mujeres educadas en áreas rurales —donde la exposición a las oportunidades de educación escolar y al empleo remunerado era limitada o inexistente— la virginidad era altamente valorada. Como *capital femenino*, la virginidad se convertía en una forma de posesión social que estas mujeres podían intercambiar por oportunidades de matrimonio y por un futuro financiero estable. Como parte de este proceso, las

mujeres y los hombres pueden construir ideologías específicas que pueden asociar una deseable integridad moral con la ausencia de actividad sexual premarital en una mujer; y las mujeres que no cumplen con estas expectativas morales pueden ser estigmatizadas y rechazadas. De esta forma, las condiciones socioeconómicas y las ideologías parecen ir apareadas a medida que se establecen algunas expresiones específicas (deseables e indeseables) de feminidad (es decir, de ser mujer o expresar su feminidad). Es importante mencionar que esto es relacional, es decir, sucede en el contexto de las relaciones con los hombres y sus familias.

Además, aprendí que en los pueblos rurales algunas ideologías promueven la iniciación sexual de los jóvenes varones con una trabajadora sexual como parte de un ritual de iniciación en la hombría. Estas experiencias fueron coercitivas y emocionalmente tensionantes para los hombres a los que entrevisté. Es interesante señalar que aunque estas ideologías y prácticas rurales respecto a la sexualidad pueden afectar selectivamente a mujeres y a hombres, son fluidas y matizadas y no necesariamente uniformes para todos aquellos que han sido educados en contextos rurales.

Al mismo tiempo, ser educado en contextos urbanos no significa automáticamente que las mujeres y los hombres se tornen “más progresistas” en términos de moralidad sexual. Algunas de las mujeres y algunos de los hombres provenientes de la Ciudad de México explicaron que ellos habían estado expuestos a algunas de las versiones de estas ideologías y prácticas. Es de señalar que una mayor exposición al empleo remunerado y a la educación escolar, junto con los ideales de la “modernidad” pueden ofrecer creencias y prácticas alternativas, fluidas y cambiantes del discurso con respecto a la sexualidad y la moralidad sexual. Por ejemplo, la presencia de grupos de mujeres que defienden la equidad de género y la presencia de activistas que defienden los derechos de homosexuales y lesbianas son ejemplos de las fuerzas sociales que van de la mano de las ideologías y prácticas fluidas y cambiantes en lo que respecta a la sexualidad que podrían permitir la posibilidad de adoptar una mayor igualdad de género y respeto y aceptación dentro y más allá de las relaciones heterosexuales.

Muchos de tus entrevistados eran católicos. ¿En qué medida ves que el catolicismo influya en la sexualidad?

Ésta es una magnífica pregunta. Como mujer educada en la fe católica, sentía especial curiosidad y estaba interesada en este aspecto de las vidas sexuales de mis informantes. Al plantearles preguntas acerca de la moralidad sexual, la iglesia, y sobre sus propias vidas sexuales, la lección más importante que aprendí fue la siguiente: los valores y las ideologías promovidos tradicionalmente por la iglesia en lo que respecta a la sexualidad y a las relaciones no constituye la única causa directa ni la fuerza social más influyente para el control de los deseos, comportamientos o creencias sexuales de mis informantes. También aprendí que cuando la moralidad católica se convertía en una fuerza importante de control social en sus vidas sexuales, ésta se identificaba como influyente con mayor

frecuencia *a posteriori*, en vez de que serlo *a priori*. ¿Qué quiero decir con esto? Tras de haber tenido relaciones sexuales, por ejemplo, una mujer puede experimentar culpa o vergüenza religiosa *después* del hecho, pero no necesariamente *antes* de sostener la relación sexual. También aprendí que aunque la iglesia ha establecido históricamente *en teoría* estas ideologías y valores morales con respecto a la sexualidad en México, es la familia como institución social la que pone *en práctica* estas creencias. Como ejemplo, están las mujeres que no habían tenido relaciones sexuales premaritales no porque tuvieran miedo de dios, sino porque temían un embarazo inesperado y el riesgo de que sus progenitores las forzaran a casarse con un compañero que no era deseable como esposo. Recuerdo el caso ilustrativo de una mujer que me contó que su temor surgió cuando tenía relaciones sexuales con su novio: "No. No tenía miedo de Dios, ¡tenía miedo de mi madre!".

En mi investigación también aprendí que la fe católica tenía un rol más influyente en las vidas sexuales de las mujeres y una influencia menos significativa (o más limitada) en las vidas sexuales de los hombres. En un capítulo de un libro intitulado "Confesiones de mujer. La Iglesia católica y la moralidad sacra en las vidas sexuales de las mujeres mexicanas inmigrantes" (y que se incluye en este volumen), hablo sobre las complejas formas en que las mujeres reconcilian su fe, sus prácticas y sus comportamientos católicos estrechamente relacionados con sus vidas sexuales en lo que respecta al uso de anticonceptivos, uso del condón y el aborto, entre otros temas relacionados.

La narración de historias sexuales con frecuencia contiene los temas del placer y el peligro. ¿Había formas típicas que hayas visto para estos temas en las historias sexuales que te narraron los inmigrantes?

Sí, definitivamente. El punto de intersección entre el placer y el peligro se me reveló: participar en algo "prohibido" incrementaba el significado de algo que era percibido como "indebido" y, por tanto, la sensación de anticipación y excitación se incrementaba. Algunas de mis informantes mujeres, por ejemplo, me dijeron que aun cuando el sexo estaba "prohibido" y ellas tenía que ocultar su relación con su novio, la situación "peligrosa" en sí misma se convertía en una fuente de "placer". Participar en actividades románticas y sexualizadas, por ende, se convierte a la vez en un proceso que es a la vez placentero y peligroso. Por ejemplo, supe que los hombres salen a los bares en espacios sociales cada vez más vibrantes y visibles y que pueden beber y participar en relaciones sexuales no protegidas con gente a la que no conocen que de igual manera los expone a las mismas dinámicas que implican placer y peligro. Aunque esto no es exclusivo necesariamente de los inmigrantes (esto puede pasar en cualquier pueblo del planeta y con personas "locales") es relevante en el contexto de la inmigración debido a los contextos y las estructuras sociales más amplios que influyen en sus vidas. Por ejemplo, para los hombres que viven en condiciones de viviendas promiscuas, donde el aislamiento afectivo, la

pobreza y el alcohol y las drogas (entre otros factores) son parte de la experiencia de la inmigración, estas excitantes interacciones sexuales pueden desencadenar condiciones de vulnerabilidad o de enfermedades de transmisión sexual, en especial de VIH/SIDA.

Realizaste entrevistas a profundidad con duración de tres horas con mujeres y hombres inmigrantes acerca de sus vidas sexuales. ¿Cuáles son los desafíos y las gratificaciones de emplear entrevistas a profundidad en la investigación sobre sexualidad?

He experimentado más gratificaciones que desafíos al realizar investigación sobre sexualidad con mujeres y hombres de origen mexicano. Pienso que la mayor gratificación es que siempre es un honor y un privilegio (como ser humano y como investigadora) tener la oportunidad de participar en un diálogo personal tan profundo y significativo con otro ser humano que está dispuesto a compartir tanto –tan generosamente y tan incondicionalmente– acerca de los aspectos más íntimos de su vida personal, en este caso de su vida sexual.

En segundo lugar, cada entrevista a profundidad se convierte en una lección para mí como investigadora. Siempre me recuerda lo poco que sé acerca de la sexualidad y la sociedad. Por ejemplo, el realizar entrevistas a profundidad sobre sexualidad me ha permitido explorar las maneras en las que puedo ampliarme, las maneras en que puedo crecer y desarrollar de forma continua en lo intelectual y en lo profesional, en lo metodológico y en lo teórico. Cada diálogo individual con un participante en la investigación me permite extender mi mano (metafóricamente hablando) a otro ser humano e invitarlo a enseñarme acerca de las muchas complejidades y matices de la sexualidad dentro del contexto de las fuerzas sociales y culturales.

En tercer lugar, las entrevistas a profundidad me permiten identificar y aprender más acerca de las tensiones, contradicciones y paradojas en lo que respecta a la manera en que un ser humano puede recordar, interpretar y articular su vida sexual como parte de su propio crecimiento y desarrollo personales. A este respecto, siempre resulta invaluable ver de qué manera la gente desarrolla algún tipo de conciencia a medida que se sumergen en sus propias historias y narraciones personales. Y siempre es un regalo estar entrevistando a alguien que puede experimentar un momento de “iluminación” durante la entrevista, alguien que puede aprender más acerca de su propia vida personal y familiar por medio del proceso de entrevista. La entrevista puede ayudar a proporcionar respuestas a preguntas que ellos/as mismos nunca se habían planteado. Siempre es una gratificación para mí como investigadora reconocer las formas en que nuestra entrevista puede ser benéfica, potencial e inmediatamente, para el/la informante.

Y, finalmente, una de las más grandes gratificaciones de realizar entrevistas a profundidad es que este tipo de metodología me permite captar las voces reales de las personas. Encuentro que este proceso es política y potencialmente generador de poder para los propios entrevistados (*self-em-*

powering) en el sentido de que esta metodología permite a la gente articular sus propias historias y narraciones de vida.

Algunos de los desafíos que he experimentado incluyen los siguientes. Primero, he aprendido que estar alerta y vigilante de sí misma durante el transcurso de la entrevista puede convertirse en un proceso emocional e intelectualmente agotador. Esto se ha hecho evidente cuando me he sentido impulsada a continuar, pero luego la entrevista puede hacerse más larga e igualmente agotadora para un/una informante. He aprendido sobre esto desde el principio de mi carrera y ahora estoy más consciente de esta situación: pienso que cada vez sucede menos.

En segundo lugar, las entrevistas a profundidad implican un diálogo que se torna muy personal e íntimo, lo que conlleva un sentido de confianza que puede estimular la curiosidad en un informante que pueden a la vez, querer entrevistar a la investigadora. Cuando realicé las entrevistas para mi libro *Travesías eróticas*, fue frecuente que me preguntaran sobre mi propia vida personal durante o después de la entrevista. Cuando sucedía esto, siempre explicaba el rigor metodológico que necesitaba para seguir, pero aceptaba responder cualquier pregunta después de terminada la entrevista. Sin embargo, me di cuenta que hacia el final de la entrevista, un informante estaba listo/lista para irse y ya no tenía interés por plantear preguntas o se había olvidado por completo de ello. Paralelamente, siempre tenía a la mano una lista de profesionales de varios campos para el caso de que algún informante tuviera alguna pregunta; o cuando se revelaban historias de abuso durante la entrevista y había necesidad de referirlos a algún profesional.

Tales son las gratificaciones y los desafíos que me vienen a la mente en este momento y especialmente cuando pienso en el proyecto de investigación que derivó en el libro *Travesías eróticas*.

¿Tienes algunos pensamientos como conclusión sobre inmigración y sexualidad?

En mi estudio, sentí que apenas tocaba la superficie de las vidas sexuales de mis informantes, en especial en lo que se refiere a las relaciones heterosexuales. Pienso que hay una necesidad urgente de efectuar más investigación sociológica sobre las vidas sexuales de las mujeres y de los hombres en relaciones no heterosexuales, en especial para las mujeres mexicanas inmigrantes que tienen estos arreglos románticos y que son prácticamente invisibles en la literatura de las ciencias sociales sobre género y sexualidad.

Referencias

- González-López, Gloria. 2007. "Confesiones de mujer: The Catholic Church and Sacred Morality in the Sex Lives of Mexican Immigrant Women". En *Sexual Inequalities and Social Justice*. Niels F. Teunis y Gilbert Herdt (eds.). Págs. 148-173. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2009. *Travesías eróticas: La vida sexual de mujeres y hombres migrantes de México*. Miguel Ángel Porrúa.



Metodologías cualitativas y estudios de sexualidad

Lecciones etnográficas: la investigación sobre el incesto en las familias mexicanas

Resumen

Este artículo constituye una serie de reflexiones sobre los desafíos metodológicos y las complejidades etnográficas con las que me he topado al realizar investigaciones sobre los actos, interacciones y relaciones sexualizadas (tanto voluntarias como involuntarias) dentro del contexto de la familia en la sociedad mexicana. Analizo de qué manera esta travesía ha tenido un efecto transformador en mí como investigadora y como socióloga. En particular, discuto las sorpresas de la investigación, las lecciones metodológicas y las reflexiones epistemológicas que experimenté durante este proceso de investigación. También examino los paradigmas y conceptos que me han ayudado a descifrar y reconciliar las tensiones que resultan por ocupar una posición tanto como investigadora que intenta conservar los estándares de rigor académico convencional, y a la vez como testigo de los reportes de dolor sexualizado.

Palabras clave

Incesto, investigación en la comunidad, ética de la investigación, México.

En el otoño de 2005 comencé a trabajar en un proyecto desde el cual exploro el incesto en la sociedad mexicana. En este proyecto, mi intención ha sido desarrollar un entendimiento sociológico crítico de las relaciones incestuosas en contextos urbanizados en el México contemporáneo. Mi interés por explorar las relaciones incestuosas surgió mientras realizaba un proyecto previo de investigación sobre las/los migrantes de origen mexicano que residen en los Estados Unidos y sus vidas sexuales. Durante mi investigación para ese estudio, me vi profundamente conmovida por los relatos de mis informantes acerca de sus experiencias sexuales con algunos de sus parientes. Estas narrativas que exponían experiencias forzadas y abuso sexual durante la infancia temprana simultáneamente conmovieron mi corazón y estimularon mi curiosidad intelectual. Realicé una investigación preliminar sobre el tema y aprendí que existe una carencia de investigación sociológica en esta área con las poblaciones de origen mexicano. En distintas disciplinas, los estudios que tratan estas relaciones son pocos y la mayoría de ellos son análisis históricos y análisis estadísticos descriptivos, publicaciones legales y jurídicas que analizan las fuerzas sociales y culturales pero desde una perspectiva teórica, y representaciones artísticas que dan voz a las víctimas de manera simbólica, lo que ha derivado en la producción de novelas y ensayos críticos en el campo de las humanidades. En pocas palabras, descubrí que casi no existen estudios etnográficos sobre el incesto en México y que ninguno daba voz a la gente.

Al preparar este estudio, también estuve motivada por un fuerte deseo de participar en una investigación que emergiese directamente de las comunidades. A la vez, regresé a México para contactar a activistas y a

profesionistas de salud mental para preguntarles qué se necesitaba “urgentemente” en el área de los estudios de sexualidad en México. Pasé un tiempo en Ciudad Juárez y participé en conversaciones con profesionales que había conocido cinco años antes. Durante esa época me convertí en una especie de voluntaria a larga distancia que visitaba la ciudad periódicamente para ofrecer mis conocimientos sociológicos y clínicos por medio de talleres sobre género y violencia sexual en dos instituciones locales. También exploré formas de construir puentes entre mi carrera profesional, mi crecimiento personal y mi vida espiritual. Quería aprender a hacer investigación en beneficio de otros. Quería realizar un estudio que tuviera el potencial de “devolver” o practicar la reciprocidad con las comunidades involucradas en el estudio. Por ejemplo, impartir talleres para discutir los resultados finales era al menos una de las ideas que tenía para compensar a estas comunidades profesionales por su generoso apoyo. Pero lo más importante para mí era evitar el “síndrome de la maquiladora”: en otras palabras, ir al sur como investigadora, recopilar información y luego regresar al norte a publicar para mi propio beneficio profesional y de un selecto grupo de personas privilegiadas (González-López, 2007).

Al sumergirme en el campo de investigación en el otoño de 2005, fui impulsada por un interés y una preocupación particular con respecto a las relaciones involuntarias que afectan principalmente las vidas de niñas, niños y mujeres. Este interés resonaba con varias de las preocupaciones expresadas por profesionales (es decir, activistas, profesionales de la salud mental, trabajo social, entre otros/as) que hablaron conmigo sobre su necesidad de comprender mejor las razones por las cuales algunos adultos (principalmente los hombres) llegan a abusar de las niñas, los niños y de las mujeres más jóvenes en sus familias.

Comencé mi trabajo de campo con dos objetivos centrales en mente. Primero, deseaba identificar y analizar de manera crítica las fuerzas sociales, socioeconómicas y culturales responsables de estas actividades sexualizadas, poniendo especial atención a las relaciones sexuales involuntarias y forzadas entre parientes pero también a los matices y complejidades implicados en las experiencias voluntarias. Y segundo, deseaba analizar de qué manera estos actos e interacciones sexualizados influyen en las vidas románticas, sexuales, y relacionales de estas mujeres y hombres, y cómo estos procesos sexuales y emocionales son configurados por la cultura y la sociedad mexicana.

Realicé un total de 60 entrevistas individuales con personas adultas, mujeres y varones, con historias de contacto, interacciones o relaciones sexualizadas dentro del contexto de la familia y que viven en cuatro grandes centros urbanos en México. También entrevisté a 35 profesionales que trabajaban en asuntos que implicaban violencia sexual en contra de niñas y niños, y de mujeres en general. Realicé mi trabajo de campo en cuatro importantes ciudades de México (Ciudad Juárez, Guadalajara, Ciudad de México y Monterrey) y conté con la invaluable ayuda de las y los profesionales en diferentes organizaciones (que ahora se conocen en México como “organizaciones de la sociedad civil”—OSC), e incontables acti-

vistas y profesionales a quienes conocí en otras instituciones académicas o sin fines de lucro ubicadas en estos cuatro centros urbanos. Mi trabajo de campo se dio en 2005 y 2006, y he estado trabajando en la transcripción, la organización y el análisis de las entrevistas desde entonces. Este proceso ha constituido una travesía emocional e intelectualmente exigente, y me ha tomado más tiempo y trabajo del que yo había esperado en un principio.

En este artículo, ofrezco algunas reflexiones y comentarios en torno a las complejidades de hacer investigación sobre violencia sexual, pero mi enfoque central se da en la manera en que esta travesía etnográfica ha tenido un efecto transformador en mí como investigadora y socióloga. En la primera parte de este artículo, discuto algunas de las sorpresas de investigación y las lecciones metodológicas que aprendí en este proceso. En la segunda sección, discuto algunas de las maneras en que he navegado en estas travesías etnográficas a medida que intento descifrar las complejidades de mi propia humanidad y simultáneamente desarrollar un estudio académicamente riguroso.

Sorpresas de la investigación y lecciones metodológicas

Durante el trabajo de campo para este proyecto, con frecuencia me confronté con situaciones y experiencias inesperadas. Estas experiencias desencadenaron una continua reflexión y, en consecuencia, mis métodos y marcos de orientación fueron transformados y retransformados continuamente. En las líneas que siguen discuto algunas de estas experiencias.

Entrevistar a la investigadora

Ciudad Juárez fue la primera ciudad en la que realicé mi trabajo de campo. Pude identificar informantes potenciales por medio del generoso apoyo de varias organizaciones en la ciudad. Cuando comencé a contactar a informantes potenciales, tuve la sorpresa de ser entrevistada por ellas/os. Mientras consideraban si participaban o no, estas mujeres y estos hombres me planteaban interminables preguntas acerca del proyecto y acerca de mi vida, profesional y personal. Me preguntaron sobre mi edad, mi formación profesional, mis credenciales y competencia cultural, entre otras preguntas personales. Además, me preguntaron sobre mi estado civil, si alguna vez había tenido hijos y sobre mi propia comodidad en cuanto a escuchar historias sobre emociones y sentimientos intensos. Muchas veces me preguntaron si yo tenía una historia de relaciones incestuosas o si habían abusado sexualmente de mí cuando era niña. En estas conversaciones (que en ocasiones duraban más de una hora), las/los informantes potenciales querían asegurarse de mi capacidad personal y profesional para explorar un tema delicado.

Estos cuestionamientos no necesariamente terminaban después de que la gente accedía a ser entrevistada. Durante las entrevistas, me pidieron mi opinión acerca de los asuntos y preocupaciones personales expuestos en ellas, incluyendo, entre otros temas delicados, sus relaciones

de pareja, el VIH/SIDA, y la educación sexual de sus hijos/as. Al igual que en mi estudio previo con inmigrantes, no di una opinión personal durante las entrevistas. Cuando terminamos la entrevista, sin embargo, estuve disponible para responder sus preguntas sólo si la persona informante todavía mostraba un interés especial sobre esos temas. Cuando me pareció adecuado, los referí a un profesional en el área.

Algunos de los/las profesionales que entrevisté, y algunos de las/los profesionales que me refirieron informantes, también me plantearon preguntas acerca de mi formación profesional y plantearon interminables preguntas acerca del proyecto, en un intento por evaluar mi adecuación y mi ética y también para proteger a informantes potenciales. Algunos de estos profesionales me inquirieron sobre mi conocimiento en lo que respecta a los temas locales y nacionales para evaluar mi legitimidad profesional al hacer investigación sobre un tema delicado. Mi estatus cultural también fue objeto de preguntas para algunos preocupados por ello, porque yo había “dejado” México más de 20 años atrás y quizá me había americanizado, o era “una gringa” (ver González-López, 2007). En estas ocasiones, me di cuenta de algunas de las diferentes maneras en las cuales los comités de revisión institucionales me validaban y protegían de manera inesperada como investigadora, ya que podía explicar repetidamente el protocolo institucional que yo habría de seguir, una sorpresa en sí misma para la mayoría de los profesionales inquisitivos.

Aunque esas preguntas anteriores y posteriores a las entrevistas no eran una novedad para mí como investigadora, me doy cuenta ahora que ser completamente abierta y honesta y con frecuencia vulnerable ante potenciales informantes, me preparaba el camino para tener una experiencia de un estado de conciencia que no había sentido en mi investigación anterior. Este estado mental implicó una aguda conciencia, que me puso vigilante y alerta no sólo emocionalmente sino también a un nivel espiritual y cognitivo. Gradualmente experimenté este estado de conciencia durante las entrevistas, y ello tuvo un efecto especial sobre mí. Utilicé el concepto de “epistemologías de la herida” para identificar este estado de conciencia (véase más adelante).

Aprendiendo sobre las relaciones sexuales consensuales y no consensuales en las familias

Al realizar las entrevistas, mis propias nociones preconcebidas (y a veces prejuiciadas y enjuiciantes) de las actividades sexuales dentro del contexto familiar se vieron cuestionadas. Por ejemplo, me sorprendí al enterarme de que algunas relaciones sexuales dentro del contexto de la familia podían ser consensuales, en especial entre individuos pertenecientes a los mismos grupos de edad o dentro del contexto de intercambios románticos. Esto se tornaba más fascinante cuando un informante me explicaba que lo que sucedió con un “tío” era doloroso, pero lo que sucedió con un “primo” de la misma edad no era doloroso en lo absoluto, sino que fue una oportunidad de exploración sexual y placer. Algunos de mis informantes

tuvieron cuidado especial para asegurarse de que yo comprendiera sus explicaciones mientras me educaban sobre las sutilezas de algunas formas de relaciones sexualizadas entre parientes.

Estas reflexiones me llevaron a modificar mi enfoque y a explorar la variación y el romance dentro de la sexualidad intrafamiliar. A medida que realizaba las entrevistas, me sorprendí por la creatividad de algunos informantes para sostener relaciones estables, a largo plazo, con parientes dentro de arreglos heterosexuales o del mismo sexo. Me encontré sintiéndome ingenua y con más humildad al escuchar las historias de mujeres y hombres que querían asegurarse de que yo entendiera que ellas/ellos no estaban traumatizados por las relaciones con un pariente cercano que habían sostenido en secreto y por medio de arreglos creativos que habían durado un tiempo prolongado (por ejemplo, entre primos hermanos). Por ejemplo, me vi conmovida por un joven que había mantenido con éxito una relación significativa con su novia, una prima hermana a quien amaba profundamente. Otro joven explicó que la relación que había sostenido con su primo, otro hombre de aproximadamente la misma edad, le había ayudado de hecho a desarrollar una idea saludable y “el ideal” del tipo de relación que quería desarrollar en algún momento como hombre que se identificaba como gay.

Descifrando el significado de la familia

Al realizar mis entrevistas, me vi entrevistada por algunos de mis informantes, quienes hábilmente me preguntaron sobre mi concepción personal y profesional de lo que yo entiendo con el concepto de “familia”. “Cuando dices ‘familia’, ¿qué quieres decir con eso? ¿Qué significa ‘familia’ para ti?”, me preguntaron algunos informantes al inquirir si yo también querría escuchar historias sobre hostigamiento sexual por algún miembro de su familia extensa, por ejemplo, el novio de una tía o un amigo adulto que fuera muy cercano y querido por sus progenitores de manera que se había hecho parte de su “familia”. Recuerdo un informante que me dijo: “entonces, ¿qué cuenta como familia?, ¿no se supone que la familia desea lo mejor para ti?”.

El concepto de familia siguió siendo fluido y maleable a medida que avanzaba en mi trabajo de campo. Una profesional que conocí en la Ciudad de México se planteaba si yo entrevistaría a personas que habían sido objeto de abuso sexual de parte de sacerdotes. Cuando le expliqué que estaba realizando investigación con personas que han estado involucradas (involuntaria o voluntariamente) en algún tipo de interacciones sexualizadas con un miembro de la familia, este activista me dijo que reconsiderara seriamente mi definición de familia. Con base en su experiencia, había conocido a sobrevivientes que identificaban el abuso de parte de sacerdotes como “incestuoso,” dada la estatura moral que tiene un sacerdote dentro de la “familia” de la Iglesia. Esto se refleja lingüísticamente en “el padre”, que representa a “la madre Iglesia”. Ser traicionado por alguien que podría funcionar simbólicamente como un padre fue un tema traído a colación por esta profesional que me invitó a reflexionar sobre mi concepción de la familia.

Aprendiendo sobre el dolor afectivo, la recuperación y la resiliencia

También fui transformada profundamente por las historias de mujeres y hombres que parecían haber sido afectados profundamente por formas de abuso sexualizado que, de manera prejuiciada, me habían parecido insignificantes y que no merecían mi atención. En un principio había percibido estas experiencias como de menor relevancia al compararlas con las experiencias de abuso de otros/as informantes cuyas experiencias de violencia sexual implicaban inquietantes descripciones de heridas físicas, magulladuras y sangre. A medida que aprendí a adoptar una actitud de vigilancia sobre mí misma en lo que respecta a mis propias nociones preconcebidas y mis actitudes de enjuiciamiento, me incliné más a explorar las razones de por qué la violencia sexualizada aparentemente “menor” podría tener consecuencias muy dañinas, a la vez que las experiencias profundamente violentas y gráficas podrían no tener un impacto dañino comparable. Al escribir este artículo, todavía estoy en el proceso de articular y dar sentido a estas narrativas y algunas de las sorpresas que me deparaban. Lo más significativo que aprendí gracias a esta creciente conciencia fue la motivación por querer comprender las historias que ilustraban este último patrón, y preguntar más a las/los informantes al respecto. En particular, recuerdo una historia de una mujer cuyo padre la había violado con gran violencia y que, al mismo tiempo, reportaba estar en una relación actual sana, ser una adulta que funcionaba felizmente y que nunca había estado en terapia. Cuando le pregunté las razones por las cuales algunas personas parecen quedar profundamente afectadas por el trauma mientras que otras no, ella me explicó asertivamente: “porque mi madre me creyó y asumí una acción”. En el proceso de explorar los intrincados procesos responsables de estas dinámicas, mis informantes me ofrecieron más preguntas que respuestas en lo que respecta a las dinámicas que implican la recuperación, el perdón, la justicia, la sabiduría y mi muy limitada comprensión de la condición humana.

Definir “víctima” y “sobreviviente”

También aprendí cuán limitados y limitantes pueden ser los conceptos de “víctima” y “sobreviviente” desde la asertividad personal de mis informantes para definir sus propias experiencias como sobrevivientes, como víctimas, o en formas alternativas. Aprendí a ser respetuosa en lo que se refiere a las maneras en que mis informantes cuestionaron algunos de mis usos descuidados de estos conceptos. Gradualmente, aprendí a pedirles sus opiniones respecto a conceptos como “sobrevivientes” o “víctimas” y un concepto alternativo que aprendí, “supervivientes,” que no podría traducirse literalmente al inglés, pero que parece conllevar la idea de que la gente con estas historias podrían no ser solamente sobrevivientes o víctimas, sino seres humanos con una capacidad especial para aferrarse a la vida exitosamente a pesar de sus agobiantes experiencias.

Con frecuencia, en el proceso de identificar informantes, se me pedía que incluyera a personas que habían estado en psicoterapia. Algunos profesionales e informantes me contaron acerca de las maneras en las cuales las personas con estas traumáticas historias de abuso sexual habían sido traumas de nuevo por lo que ellos identificaban como psicoterapeutas “mal entrenados”. Debido a ello, decidí incluir informantes que habían estado en psicoterapia con la esperanza de que, al aprender algo más sobre estos casos, potencialmente podría yo ayudar a algunos de los profesionales a ampliar sus propios conceptos de víctima y sobreviviente y ofrecer reflexiones que pudieran ayudar a quienes soliciten sus servicios profesionales.

También estaba interesada en aprender más acerca de las intervenciones utilizadas por algunos profesionales, que tuvieron un efecto emocional adverso, y tomé mayor conciencia de cómo estos “tratamientos” pueden reflejar ideologías sociales y culturales más amplias en torno al incesto y el abuso sexual dentro de las familias, en particular, y en torno al género y la sexualidad, en general. Por ejemplo, entrevisté a un hombre que se identificaba a sí mismo como gay, quien describió las maneras en que un terapeuta puso electrodos en sus genitales, pezones, dedos y ano, mientras le explicaba que la terapia de electrochoque e hipnosis le ayudaría a “curar” su homosexualidad, la que supuestamente tenía alguna conexión con su historia de abuso sexual.

La exploración de las conexiones humanas

A medida que me sumergía en el campo, me convertí en una persona más alerta y me torné menos ingenua en lo que respecta a algunas de las razones por las cuales es tan limitada la investigación en el área. Recolectar la información, especialmente realizar las entrevistas, constituyó una travesía agotadora a nivel emocional, lo cual me exigió desarrollar formas específicas de cuidarme profesional y personalmente. Algunos de las/os entrevistadas/os expresaron que se dieron cuenta del difícil proceso que ello representaba para mí. “¿Estás bien? ¿Cómo te cuidas? ¿Cómo lo haces?”, fueron algunas de las muchas preguntas que la gente me planteaba mientras me ayudaban a entender que comprendían los desafíos con los que debo haberme topado al hacer investigación sobre temas que no eran fáciles de explorar. Fue fascinante que muchos de las/los mismos informantes que me habían cuestionado sobre mi persona y mi formación profesional en las entrevistas previas al estudio hayan intentado también reconfortarme y asegurarse de que yo estaba bien al recapitular la entrevista. Esta experiencia de cuidado me humanizaba de una manera que yo no esperaba y me permitía mostrar y compartir algunas lágrimas, un cálido apretón de manos o un abrazo de apoyo después de la entrevista. Estaba agradecida por las inagotables lecciones que había aprendido de cada una de las entrevistas, tanto en mi papel de socióloga como de ser humano.

Cuando discuto este proyecto con otras personas, incluidos colegas académicos, una pregunta que me plantean con frecuencia es la de qué

efectos ha tenido en mí un trabajo de campo tan desafiante. En la siguiente sección describo algunas de las consecuencias emocionales y espirituales de esta investigación y los efectos transformadores que ha tenido en mí.

Ser testigo

Al realizar mis entrevistas, me di cuenta de que todas las dimensiones de mi humanidad (cognitiva, espiritual, emocional) son igualmente importantes en la producción de conocimiento. El proceso de investigación me humanizó de muchas formas. Una de las más significativas para mí fue la inesperada experiencia de convertirme en “testigo” del dolor que mis informantes me revelaron.

Al comenzar a realizar mis primeras entrevistas, me di cuenta de la importancia de ser la persona adulta que atestigua. En muchos casos, llegué a comprender que mis informantes me veían como una figura de autoridad que estaba dispuesta a creerle al niño/a que contaba la historia sobre su abuso. Yo era una adulta que estaba siendo testigo de historias de secretos y de violencia silenciada, previamente no reveladas, en especial en el caso de los informantes que, siendo niños/as, habían participado en actividades sexualizadas en contra de su voluntad y con parientes que eran mucho mayores en edad que ellos/as. Las interrogaciones previas a las entrevistas a las que fui sujeta pueden de hecho ser interpretadas como el intento del informante potencial por determinar si yo era una testigo adecuada para el dolor que éste/a llevaba consigo. Por ejemplo, en Ciudad Juárez, un joven me preguntó no sólo mi estado civil, si tenía hijos y mi edad, sino que también quería saber si yo me sentiría cómoda escuchando historias dolorosas. Me preguntó acerca de mi nivel de comodidad para escuchar sobre ello y experimentar potencialmente dolor y ansiedad. Me dijo que alguien que fuera casada y con hijos probablemente sería más sensible al dolor: una madre puede entender mejor. Aunque le dije que yo no tenía hijos y que nunca me había casado, estuvo de acuerdo en ser entrevistado cuando le expliqué mis antecedentes profesionales y mi propio crecimiento y comodidad con el tema. Hablé con él sobre mi investigación anterior con inmigrantes y sobre mi experiencia clínica con mujeres que han sido objeto de abuso sexual. Al igual que él, otros/as informantes me entrevistaron para evaluar mi comodidad y para asegurarse de que se sentirían cómodos/as al abrirse conmigo.

A medida que realizaba estas entrevistas, poco a poco descubrí la presencia simbólica que estaba desarrollando en las vidas de mis informantes. Eventualmente caí en la cuenta de que desde la perspectiva de muchos/as informantes, yo era la persona adulta de la familia, la figura de respeto cuya intención era hacer lo que otros no habían hecho cuando ellos vivieron inicialmente el abuso y el dolor. Eventualmente fui consciente de que estaba convirtiéndome en una especie de madre etnográfica, simbólica, que les creía sin condiciones; me estaba convirtiendo en la figura adulta de la familia que finalmente escucha sus historias con respeto y sin juzgarles. Tal fue el caso para quienes la entrevista se había con-

vertido en la primera vez que recordaban, articulaban y compartían estos aspectos de sus historias de vida con alguien. Tras de recolectar mis datos y comenzar a analizar en retrospectiva mi propia travesía etnográfica, también sentí que no sólo me había convertido en una madre simbólica para algunos de los participantes en este proyecto de investigación, sino que había aprendido más sobre las fronteras ficticias que supuestamente separan nuestras vidas personales y profesionales y las respuestas en el trabajo de campo.

Epistemologías de la herida

El concepto que Gloria Anzaldúa planteó de “un corazón con razón”, es emblemático de lo que yo experimenté como investigadora (véase Lara, 2005). Este estado de conciencia me permitió situarme dentro de las heridas sexualizadas de mis informantes durante el proceso de entrevista (véase González-López, 2006). La herida se convirtió en la ubicación y lugar en donde comenzaba a surgir la producción del conocimiento en este proyecto. En un intento por dar sentido a este proceso para mí misma, comencé a utilizar el concepto de “epistemologías de la herida” para explorar y examinar de qué manera todas las dimensiones de mi condición humana (es decir, intelectual, emocional y espiritual) se habían tornado igualmente fundantes y valiosas en el proceso de entrevistar.

El concepto de “epistemologías de la herida” está inspirado por la teorización de Gloria Anzaldúa, y me ha ayudado a lidiar con el “desorden de la vida social humana” y las complejidades de realizar investigación sociológica (véase O’Brien, 2009, 5) sobre temas delicados inexplorados y desafiantes —en este caso, la violencia sexual dentro de la familia en la sociedad mexicana. Además, tener un lenguaje para comprender y aceptar mis propias complejidades internas me ha ayudado a explorar de qué manera mi propia “experiencia vivida” como investigadora está transformando las maneras en las cuales estoy participando en conversaciones intelectuales dentro de la sociología y a través de distintas disciplinas, a medida que participo en la producción de conocimiento que tradicionalmente ha sido marginado (véase O’Brien, 2009, 19).

Aunque el concepto de “epistemologías de la herida” me ayudó a entender lo que yo estaba experimentando durante las entrevistas, también me ha ayudado a explorar formas para articular (y explicarme a mí misma) de mejor manera lo que he encontrado mientras escucho las entrevistas una y otra vez, mientras que leo las transcripciones de las entrevistas, o mientras que analizo y organizo mis datos y eventualmente trato de desarrollar marcos conceptuales para contextualizar teóricamente este estudio. Al analizar mis entrevistas, por ejemplo, releí una y otra vez las entrevistas mientras me situaba en la herida de las/los informantes que experimentaron experiencias forzadas de contacto sexual. En este proceso, he encontrado tensión, ambigüedad e incomodidad; he experimentado una transformación especial desde dentro y a la vez desde los datos; he estado ampliándome metodológica y teóricamente; y he aprendido a sentirme

cómoda con mi propia incomodidad intelectual a medida que identifico y exploro líneas ficticias entre mi misma y mis informantes, y entre mi ser y mi vida profesional.

Nepantla metodológica: entre el rigor académico y el crecimiento espiritual

Al organizar y analizar mis datos, me he ubicado en un estado mental que podría identificarse como “nepantla”. Según Gloria Anzaldúa:

Los puentes cubren espacios liminales (umbrales) entre mundos, espacios a los que yo llamo nepantla, una palabra náhuatl que significa tierra entre medio. En este espacio intermedio, inestable, impredecible, precario, siempre en transición, que carece de límites claros, ocurren transformaciones. Nepantla es tierra desconocida, y vivir en esta zona liminal significa un constante estado de desplazamiento –un sentimiento incómodo, incluso alarmante. (Anzaldúa, 2002, 1).

Como entrevistadora, estar en nepantla ha significado experimentar ambigüedades, tensiones y contradicciones, y desarrollar tolerancia e incluso comodidad con este inesperado proceso de evolución intelectual, profesional y personal. En el nivel analítico, por ejemplo, he sentido una especial curiosidad por las vidas de participantes que compartieron conmigo historias muy conmovedoras de abuso durante su infancia, pero cuyas vidas personales como adultos/as no parecen estar afectadas por las experiencias que me relataron. La profunda resiliencia de estas/os informantes desencadenó en mí un marcado interés por aprender más sobre esta dimensión de la condición humana. Durante las entrevistas, tomé conciencia de que estaba planteando cada vez más y más preguntas sobre esta resiliencia: ¿de dónde provenía?, ¿cómo la sostenían? También me he encontrado sintiéndome reiteradamente ingenua, incluso cuando he pensado que había acabado con este proceso interno, y especialmente tras haber terminado las últimas entrevistas.

Mis prácticas espirituales cotidianas también han jugado una parte importante para permitirme hacer esta investigación. A través de estas prácticas, siempre me esfuerzo por estar presente, no emitir juicios, ser respetuosa, apacible y por sentir compasión durante el proceso de la entrevista. Como aprendiz de las filosofías budistas, he incorporado algunos de los paradigmas que promueven estados únicos de conciencia. En sus discusiones de la llamada “meditación Mahamudra”, el maestro budista y psicoterapeuta Rob Preece sintetiza de la mejor manera lo que se ha convertido en fundamental para mí mientras exploro temas que a veces son inquietantes y apabullantes, a la vez que experimento paz y tolerancia en mi propia nepantla metodológica. Según Preece:

“Tranquilo” significa estar en plena calma y libre de pensamientos distractores; “presente” significa que reconocemos la importancia de estar completamente presentes, en relación con lo que está sucediendo, no

atrapado en el pasado o en el futuro, y no dividido, desconectado o “en otro espacio”. “Apertura” significa estar relajado, dejar espacio y aceptar, quedar laxo y natural, sin aferrarse a cosa alguna; y, finalmente, “claridad” significa mantenerse perspicaz, alerta, y no inerte o embotado (Preece, 2006, 125).

Estas dimensiones (es decir, experimentar un estado de quietud y estar presente, abierta y clara) fueron enormemente benéficas durante el proceso de entrevista, pero han sido todavía más útiles durante la etapa de análisis y del inicio de la escritura al permitirme experimentar una vulnerabilidad intelectual. Esta vulnerabilidad me permite reconocer la intuición y estado de conciencia a nivel emocional que constituyen la base para las reflexiones y la transformación de carácter intelectual. En otras palabras, a medida que me permito involucrarme plenamente con las experiencias de mis informantes, incluyendo mis propias respuestas emocionales, estoy más abierta a mi intuición así como a mis procesos intelectuales abstractos mientras trabajo en el análisis de las entrevistas.

Este proyecto me ha ayudado a generar puentes entre mi carrera profesional, mi crecimiento personal y mi vida espiritual. Este proyecto también me ha ayudado a involucrarme con las comunidades que han participado en este proyecto. Otro concepto de Anzaldúa que me ha sido útil en este proceso es el “activismo espiritual”. Esta idea me ha ayudado a identificar un sentido de interconexión social y emocional, lo cual es un sentido de intimidad social y emocional entre quienes participaron en el estudio (yo incluida) y el resto de nosotros. Keating (2002, 18) analiza la teorización de Anzaldúa sobre este concepto particular:

[...] el activismo espiritual comienza con lo personal pero no obstante se traslada hacia afuera, reconociendo nuestra interconexión radical. Se trata de una espiritualidad para el cambio social, una espiritualidad que reconoce las muchas diferencias entre nosotros y de cualquier manera insiste en nuestros puntos en común y los utiliza como catalizadores para la transformación. Qué contraste: mientras que la política de la identidad requiere ceñirse a categorías específicas de la identidad, el activismo espiritual exige que renunciemos a ellas.

Incluso si no tengo contacto físico real con las comunidades involucradas en mi estudio o no pueda estar en comunicación permanente con todos los/las profesionales que ayudaron durante la investigación, en mi mente siguen siendo participantes activos, y esta conciencia me ayuda a disolver aún más las fronteras que supuestamente dividen a las y los investigadores de las comunidades y sus informantes.

El activismo espiritual explica la conexión evolutiva que he experimentado desde el primer día (en aquel entonces en que comenzaba a aclarar la mejor manera de sumergirme en el estudio). Ahora que analizo y organizo mis datos y comparto mis hallazgos con las comunidades de profesionales y de activistas así como con los propios informantes, el concepto resuena más que nunca. El proceso también me ha dado un fuerte sentido de

interconexión con todas aquellas personas a quienes nunca entrevistaré pero que podrían compartir historias de vida similares a las de aquellos/as informantes que tan generosamente me abrieron sus corazones.

Por medio de estas experiencias de “ser testigo”, las epistemologías de la herida, nepantla, y el activismo espiritual, me he transformado y he evolucionado tanto en mi carácter de académica como en el de ser humano. Al navegar internamente a través de todas estas dimensiones — intelectual, emocional y espiritual— he aprendido a estar más abierta y despierta como socióloga que está aprendiendo a realizar estudios de investigación socialmente responsables, sobre temas delicados.

Escribir estas reflexiones también ha sido una oportunidad de crecimiento espiritual. Al concluir, me siento impulsada a revisar un ejercicio que se me asignó hace muchos años cuando pasé por las últimas sesiones de psicoterapia con un terapeuta bondadoso y sabio. Él me invitó a ver en retrospectiva la manera en que imaginaba el último año de mi vida —esperanzada en que contara al menos con 80 años de edad y con salud, recuerdo haberle respondido en ese entonces. Me preguntó, “¿qué tipo de vida estarías recordando? ¿Cómo describirías la vida que viviste al acercarse a su fin?”. He pasado por mi mente este ejercicio más de una vez, en especial durante los últimos cinco o seis años de mi vida, al considerar el tipo de socióloga profesional que yo quisiera recordar en ese espacio futurista imaginario. El proceso de escribir este artículo se ha convertido en una especie de diario metodológico mientras exploro las mejores maneras de responder esta pregunta, y mientras hago lo mejor que puedo por tener conciencia de no dejar de lado todas las dimensiones de mi humanidad como socióloga. A medida que trabajo en este proyecto estoy aprendiendo a crecer y a madurar intelectualmente a través de las contradicciones, tensiones y lecciones implicadas en todos los aspectos de mi condición humana. Ojalá que las reflexiones compartidas en este artículo sirvan de ayuda a otros/as que igualmente exploran este camino interminable de desarrollo intelectual y crecimiento personal.

Financiamiento

Este proyecto de investigación fue posible gracias al apoyo recibido de la *Woodrow Wilson Career Enhancement Fellowship for Junior Faculty* (2005-2006) y el apoyo financiero y profesional proporcionado por la Universidad de Texas en Austin a través de una *Dean's Fellowship* (otoño de 2006), y el Center for Mexican American Studies, el Departamento de Sociología, y el Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies.

Referencias

- Anzaldúa, G. E. 2002. Preface, (Un)natural bridges, (Un)safe spaces. En *This Bridge We Call Home*, ed. G. E. Anzaldúa y A. L. Keating, 1-5. Nueva York: Routledge.
- González-López, G. 2006. "Epistemologies of the wound: Anzaldúan theories and sociological research on incesto in Mexican society". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* IV (verano): 17-24.
- González-López, G. 2007. *Crossing-Back Methodologies: Transnational Feminist Research on Incesto in Mexico*. *Forum* 37 (2): 19-20.
- Keating, A.L. 2002. "Charting Pathways, Making Thresholds... A Warning, An Introduction". En *This Bridge We Call Home*, ed. G. E. Anzaldúa y A. L. Keating, 6-20. Nueva York: Routledge.
- Lara, I. 2005. Daughter of Coatlicue: An interview with Gloria Anzaldúa. En *Entremundos/Among Worlds*, ed. A. L. Keating, 41-56. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- O'Brien, J. 2009. Sociology as an epistemology of contradiction. *Sociological Perspectives* 52 (1): 5-22.
- Preece, R. 2006. *The Psychology of Buddhist Tantra*. Ithaca, NY: Snow Lion.

Reflexiones finales

Pierrette Hondagneu-Sotelo, Ph.D.

Esta obra académica de original calidad producida por la Doctora Gloria González-López, reunida aquí en esta colección, sólo pudo haber sido producida por una académica con atributos personales similarmente únicos. La incomparable combinación de cualidades personales de González-López, sus habilidades y talentos profesionales, y su incansable *compromiso* de expandir las visiones de justicia social en estudios de la sexualidad, es lo que le ha permitido desarrollar esta importante obra académica. Corazón y mente, *corazón y cerebro*, unidos a una importante dosis de compromiso social, una intensa dedicación a esa labor que pareciera no tener fin, y una postura desafiante de siempre cuestionar lo que se da por sentado, eso fue lo que se requirió.

Conocí a Gloria a inicios de los años 1990's cuando fue admitida al programa de doctorado en sociología en la *University of Southern California* (USC) en Los Angeles, donde fui su profesora y mentora. A pesar de contar con la presencia de estudiantes provenientes de países extranjeros y una estudiante chicana, ella era la única mexicana en el programa de doctorado. Pero para ese entonces, ella ya traía consigo la perspectiva de las tierras fronterizas, la perspectiva tejana. Originaria y educada en Monterrey, Nuevo León, México, Gloria ya había trabajado en la industria maquiladora en Matamoros, Tamaulipas, y Saltillo, Coahuila, y en organizaciones sociales que prestan servicios a familias migrantes en el estado de Texas. En USC, emprendió lo propio para estudiar su doctorado en sociología, y simultáneamente, realizó sus estudios de posgrado en psicoterapia de pareja y familia; lo último requirió de cientos de horas de trabajo clínico. Como parte de este proceso de formación profesional, empezó a facilitar un grupo de apoyo para mujeres migrantes latinoamericanas que radicaban en la zona urbana, muy cerca a USC y al centro de Los Angeles. Cuando le pregunté a Gloria en aquel entonces acerca de lo que las mujeres deseaban explorar en dichas conversaciones grupales, yo hubiera imaginado que ellas describirían la depresión emocional y ansiedad causada por los retos y luchas que comparten en sus experiencias de vida las y los migrantes que confrontan condiciones de explotación laboral, el estrés de no tener documentos legales, o el dolor de haberse separado de sus seres queridos. Pero no. Gloria reportó que lo que estas mujeres deseaban explorar eran temas sobre el sexo, acerca de sus propias historias y desafíos con sus hijas e hijos, y sus parejas. En mi recuerdo tengo presente precisamente cuando ella deseaba identificar el tema para su tesis doctoral, y le sugerí que no tenía que buscar muy lejos: el tema ya la había encontrado a ella.

Por supuesto, se requería de una persona con características singulares para rescatar y publicar estas historias de vida. La incursión inicial de González-López como pionera en este campo de investigación dio inicio con su tesis doctoral. En aquel entonces ella realizó entrevistas individuales a profundidad con 40 mujeres migrantes radicadas en la ciudad de Los Angeles, preguntándoles acerca de su vida sexual, el modo en como ésta se había transformado a través de las varias etapas de la vida y como parte del proceso migratorio hacia el norte, sus deseos y desafíos, y más tarde, cuando recibió la prestigiosa beca *University of California President's*

Postdoctoral Fellowship para realizar un postdoctorado en la Universidad de California en Berkeley realizó 20 entrevistas adicionales, en esta ocasión con varones migrantes procedentes de México. En ese momento pensé que no sería posible que una mujer latina pudiera realizar entrevistas sobre estas temáticas con varones migrantes mexicanos, de manera tan franca y sincera sobre algo tan personal y privado; pero con un profesionalismo tan meticuloso, y sensibilidad y respeto, la Dra. Gloria González-López logró conseguir lo inverosímil. Esas entrevistas grabadas, con ese carácter conversacional y de especial riqueza, tanto con mujeres como con varones migrantes de México residentes de la ciudad de Los Angeles, California se convirtieron en la base de su innovador libro *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives*. El libro fue publicado por la University of California Press en el año 2005, y fue recibido con entusiasmo y reconocimiento, y recibió el *Distinguished Book Award* que otorga la sección de Sexualidades de la Asociación Americana de Sociología, o *American Sociological Association*.

Es importante subrayar el riesgo que representó haber realizado este tipo de investigación para una estudiante de doctorado recién egresada y que apenas iniciaba una carrera profesional en el mundo académico. Una anécdota es suficiente para ilustrar lo anterior. Mientras Gloria realizaba su proyecto de investigación doctoral en USC, ambas fuimos invitadas a dar una presentación de nuestros respectivos proyectos de investigación en el COLEF, El Colegio de la Frontera Norte en Tijuana, el cual se especializa en estudios de investigación y docencia en ciencias sociales y temáticas relacionadas con migración y estudios fronterizos. Ambas teníamos gran entusiasmo en presentar nuestros respectivos proyectos en este espacio. Dicha institución cuenta con la participación intelectual de algunas y algunos de los más respetados especialistas en estudios migratorios a nivel mundial. Pero para sus oídos, el proyecto de investigación de Gloria González-López iba más allá de los límites de ortodoxia en las ciencias sociales. Después de haber presentado sus avances sobre dicho proyecto, recuerdo de manera muy singular la intervención por parte de uno de los investigadores quien comentara que a pesar de que sería apropiado estudiar el sexo como problema social tal como en el caso del embarazo en jóvenes adolescentes, o de transmisión del VIH entre varones migrantes que tienen relaciones sexuales con otros hombres, un estudio sobre la vida sexual de mujeres migrantes heterosexuales simple y sencillamente no constituía un tema legítimo de investigación en las ciencias sociales. Recordar este incidente nos permite valorar lo novedoso y diferente, y arriesgado e innovador que fue su proyecto en aquel entonces. Mientras que otras y otros investigadores estudiaban la sexualidad como un "problema social" en aquel entonces, tal y como sugieren los casos antes mencionados, y otras y otros escritores, poetas, e investigadores identificaban y colocaban del margen hacia el centro las narrativas lésbicas, gay, bisexuales, transgénero y *queer*, buscando reconocimiento y desafiando etiquetas que les identificaban como una desviación, la obra académica de la Dra. Gloria González-López prometía algo completamente distinto: ella problematizaba la normativa, lo

que se “da por hecho” y de manera natural en la vida sexual de las mujeres mexicanas que se identifican como heterosexuales. ¿Quién había escuchado las historias de estas mujeres hasta ese momento? ¿Y quién se había tomado la molestia de interrogar de manera tan seria las construcciones que se “dan por sentado” en relación a la virginidad, el placer y el peligro sexuales, la infidelidad, y el honor sexual como temas de investigación?

La sexualidad se asume ampliamente como un asunto individual. No es de sorprender, dado que cada una de nosotras y nosotros *vivimos* nuestra sexualidad de manera individual, y como parte de una narrativa biográfica aún más extensa. Las y los psicólogos han estudiado la sexualidad por décadas. De hecho, podríamos decir que hasta ahora los escritos de Sigmund Freud han conformado profesiones tales como el psicoanálisis, la psicoterapia y la psicología clínica, y la psicología como campo está basada en el entretreído análisis de la identidad y la sexualidad. Éstas son consideraciones importantes, pero la Dra. González-López ha ofrecido una perspectiva diferente a sus análisis críticos de la sexualidad: una perspectiva sociológica. Es decir, ya sea que analice las sexualidades de las mujeres migrantes heterosexuales, la transmisión del conocimiento sexual de madres y padres a sus hijas e hijos nacidos en los Estados Unidos, o más recientemente en su pionero trabajo de investigación con personas con experiencias de vida incestuosas, su última preocupación es subrayar cómo diferentes factores sociales –por ejemplo, la economía, la discriminación racial, las definiciones de honor familiar, las ideologías católicas, la desigualdad de género, el empleo remunerado, entre otros– conforman las sexualidades y el comportamiento sexual. El análisis que ella ofrece es inminentemente social e impulsado por análisis feministas y un compromiso con la justicia social y la equidad de género.

Y esta obra académica que aquí se presenta, ¿es solamente sobre mujeres? ¿O es posible que una perspectiva sociológica feminista también pueda contribuir al avance de nuestro conocimiento en torno a las sexualidades de los varones? Unos escasos ejemplos de su obra nos ofrecen una respuesta estrepitosamente afirmativa a esta pregunta, pues la perspectiva que ella ha desarrollado tiene una amplia aplicación. Por ejemplo, su artículo “Visiones paternas de las sexualidades latinas: los hombres mexicanos y la virginidad de sus hijas”, originalmente publicado en 2004 en inglés en el prestigioso *Journal of Marriage and Family*, demuestra el relevante y cambiante papel que los padres migrantes mexicanos tienen en las vidas de sus hijas adolescentes. Ella encuentra evidencia de lo anterior en el gradual cambio en los padres, que puede ir desde aquellos obsesionados en mantener la virginidad de sus hijas, hasta aquellos padres que están más preocupados en promover las opciones para ellas en cuanto a educación y empleo remunerado. Los padres pudieran verse influenciados por preocupaciones patriarcales en torno a la protección de sus familias e hijas, pero los significados son fluidos y cambiantes en cuanto a lo que resulta ser más importante para ellos.

Documentar de manera detallada la fluidez de la sexualidad y cuestionar la idea de que los ideales y prácticas son permanentes e inmutables es el sello que distingue la obra de la Dra. González-López. El artículo

“Fronteras heterosexuales” examina el caso de los jornaleros, los hombres migrantes mexicanos que trabajan a la espera en espacios abiertos de ferreterías y tiendas de construcción donde su mano de obra es contratada de manera informal, por horas o por jornal. Tal y como las entrevistas con estos varones lo revelan, ellos también han sido expuestos a experiencias de acoso sexual en el trabajo y han recibido proposiciones solicitando sus servicios sexuales, usualmente por parte de hombres blancos estadounidenses. Tal y como ella lo demuestra, esto sugiere no solamente la fluidez de las identidades heterosexuales sino de manera importante, la manera en que la migración laboral bajo el capitalismo mercantiliza sus cuerpos. Aún más, las mismas condiciones de la explotación de la migración laboral también producen precisamente un conjunto de circunstancias: hacinamiento, condiciones de vida deficientes, uso excesivo de drogas y alcohol, un estado emocional de desesperanza, que también derivan en las prácticas sexuales entre varones migrantes mexicanos. Cada vez escuchamos más y más acerca de los hombres que se identifican como heterosexuales y que sostienen relaciones sexuales con otros varones, pero la contribución de González-López a estos diálogos intelectuales es singular dado que ella identifica los factores sociales y económicos que crean las condiciones para que se den este tipo de encuentros. En ambas instancias los varones que en alguna ocasión fueron los representantes del poder patriarcal en México, vieron ese mismo privilegio disminuido en Los Angeles, donde las condiciones de marginación social y el racismo reconfiguran nuevas vulnerabilidades sexuales.

Hasta ahora, he puesto énfasis en la singularidad de las contribuciones de la Dra. Gloria González-López, pero, ¿pueden otras y otros seguir sus pasos y producir proyectos de investigación sociológica con similar rigor, y que al mismo tiempo promuevan ese futuro feminista de justicia social en torno a la sexualidad? Creo que la respuesta es afirmativa y a pesar de que no exista una cartografía a seguir, los ensayos finales en esta colección ofrecen algunas de las directrices importantes para quien pudiera tener interés en navegar tales retos a nivel metodológico. Practicar la ética a conciencia plena (o *mindful ethics*), implementar una serie de prácticas de auto-cuidado como parte del ser testiga del dolor sexualizado, y permanecer alerta a ambos, el cuestionamiento de lo “normativo”, mientras se promueve esa apertura a la promesa de la sexualidad en libertad, dignidad y seguridad, son ingredientes clave. La obra académica de Gloria González-López encuentra eco más allá de las fronteras y, sin duda, habrá de inspirar a una nueva generación de estudios de sexualidad basados en perspectivas críticas feministas.

¿Cuál frontera?! Sexualidad y género en el México extenso

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2016
en Ediciones Gráficas Deseret, Pozo del Cobre No. 110,
Pozo Bravo, Aguascalientes, Ags.
con un tiraje de 500 ejemplares.

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Servicios de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.