

00484



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

13

**“NORMAS MORALES VINCULADAS A LAS PRÁCTICAS
REPRODUCTIVAS DE MUJERES Y VARONES SOLTEROS:
TRABAJO ASALARIADO Y RELIGIÓN COMO DIMENSIONES
DE ANÁLISIS”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN SOCIOLOGÍA**

P R E S E N T A :
OLIVIA TENA GUERRERO

ASESOR:

PROFESOR-INVESTIGADOR JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

MEXICO, D.F.

2002.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Oli,
querida Mujer Saltamontes
confidente de nueva generación,
que ya salta montañas, radiante,
porque lo hace por derecho,
superando dudas y temores
que compartimos mujeres
de todas las generaciones.
Nuestras incansables charlas de cocina
me aclararon mucho de lo que escribí
y más...*

*A Héctor,
el mejor amigo, pareja y cómplice
en el esfuerzo por cambiar el mundo.
Gracias por acompañarme
y dejarte acompañar en la vida,
riendo y compartiendo.*

*A Beatriz y Ana María,
más que madres biológica y política,
teóricas de la resistencia que,
en su momento y cuando lo necesité,
me iniciaron en el arte y la importancia
de la autonomía femenina.
Saben que sin su apoyo nada hubiera sido igual.*

*A la pequeña Chayo,
quien descubrió apenas
que la palabra escrita
sirve para no olvidar
y me pregunta curiosa
por qué los ángeles
no bajan del cielo.
A su madre Zenaida,
mujer empoderada y tenaz
que se prepara para darle
y darse respuestas,
propiciar más preguntas.*

Agradecimientos:

Mi mayor agradecimiento a la Universidad pública y gratuita, a mi querida UNAM.

A Marcela Lagarde, entrañable amiga, profesora académica y de la vida. Gracias por los nuevos lentes que me permitieron ver con más claridad lo que apenas creía saber. Esta nueva visión fue fundamental en la elaboración de este trabajo y es fundante en mi historia.

A Juan Guillermo Figueroa, gracias por la amistad y la confianza brindadas sin condiciones. Por estos años de incontables asesorías y aportaciones a este trabajo, en las que siempre privó el respeto a las ideas. Gracias por escuchar y opinar a petición, siempre más allá de lo esperado. Por compartir tus disfrutes de la paternidad.

Gracias también a Brígida García, lectora inicial de esta tesis cuando era proyecto y ahora concluida. Gracias por la emoción infundida en este último intercambio de ideas. Gracias a Lucero Jiménez por acompañarme todo este tiempo, atestiguando, aportando y alentando. A Patricia Trujano, colega de origen, por su lectura minuciosa y útiles sugerencias. A Esperanza Tuñón y a Gilda Waldman por aceptar formar parte de este jurado y compartir conmigo el interés en el tema que abordo, por sus comentarios, gracias.

Gracias a todas mis amigas y amigos solo por serlo. Las del "L", los de la "célula", los del "Colegio", las de la infancia, las del doctorado, las/los demás de Iztacala y quienes siguen cercanos.

Mis estudios de Doctorado, de los que este trabajo es un producto, fueron realizados con el apoyo de una beca otorgada por el CONACyT (registro # 61329.). Mi reconocimiento por ello.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Elección de las dimensiones de análisis	7
Decisiones metodológicas	8
Estudio de casos	13
CAPÍTULO 1	
MORAL, MODERNIDAD Y SOLTERÍA.....	16
1. Ética y moral	17
2. Normas morales	19
3. Moralidad como normalidad	21
4. Relativismo y absolutismo moral	22
5. El agente y el acto moral	25
5.1. Agentes morales y derechos humanos	27
5.2. Racionalidad masculina y dobles morales	28
6. Conflictos morales de mujeres y varones solteros	30
CAPÍTULO 2	
GÉNERO, FAMILIA Y SOLTERÍA.....	37
1. La categoría de género: Antítesis del innatismo	39
1.1. Construcción teórica de Simone de Beauvoir	41
1.2. Gayle Rubin y el sistema sexo-género	45
1.3. Riesgos de las explicaciones acerca de las diferencias de género	47
2. Identidad de género	50
2.1. ¿Cómo se hacen los niños y las niñas?	52
3. Género y soltería	55
3.1. Supuestos de género que fundamentan cosmovisiones	57
3.2. La madre en la reproducción de cosmovisiones	61
3.2.1. La madre en la familia	63
3.2.2. La madre en una sociedad fálica	66
CAPÍTULO 3	
NEGOCIACIÓN SEXUAL EN LA SOLTERÍA: Supuestos y Creencias.....	71
1. Negociación y derechos	73
2. Estrategias de resistencia y acomodación	74
3. Prácticas sexuales y reproductivas	76
4. Análisis ético de la negociación sexual y reproductiva	77
4.1. Supuestos normativos	78
4.2. Definición de normatividades	80
4.3. Instituciones que reproducen o vigilan el cumplimiento de normas	82
4.4. Participación en la definición de normatividades	85
4.5. Diferencias de género en la definición y afectación de las normas	85
4.6. Jerarquía de los supuestos que subyacen a las normatividades	86

4.7. Diversidad de normas en el tiempo y el espacio	87
4.8. Posibilidades de participación en la construcción de normatividades	89
4.9. Influencia de las instituciones en la participación de los individuos	90
CAPÍTULO 4	
RELIGIÓN Y SOLTERÍA	92
1. El monopolio de lo sagrado	93
1.1. Religión y modernidad	95
1.2. Estrategias de conservación del monopolio	97
2. La historia religiosa encarnada en cuerpos	101
2.1. Virginidad, castidad y soltería	102
2.2. Estrategias de subversión o resistencia	108
3. Religión y ciudadanía	111
4. Reflexiones finales	113
CAPÍTULO 5	
TRABAJO Y MORALIDAD	116
1. Tradición vs modernidad	118
2. Trabajo extradoméstico y valores modernos	119
3. Trabajo femenino y masculino	121
3.1. Mujeres trabajando: "agentes dobles"	122
3.2. Varones trabajando: ¿agentes unitarios?	124
4. Solteras y solteros trabajando	126
4.1. Trabajo y jefatura de familia	130
CAPÍTULO 6	
LAS VOCES DE LAS SOLTERAS Y SOLTEROS	132
¿Quiénes son las solteras y solteros que contaron su historia?	132
I. Historias de Familia	135
Se conocieron, se unieron, tuvieron hijos ¿y vivieron felices para siempre?	135
Posición y desigualdad	141
II. Padres y Madres	145
Padres machos, buenos padres...	145
Marchas y retornos	146
El padre ideal	149
Madres responsables, madres irresponsables... poca madre	156
Marchas y retornos	159
La madre ideal	160
III. Reacomodos, Trabajo y Jefatura Familiar	167
Primeros reacomodos y estrategias de supervivencia	167
Sigüientes reacomodos y relevo generacional	180
IV. Trabajo: ¿Autonomía o Sujeción?	184
Hijas proveedoras	184
La aportación voluntaria	195
El hombre de la casa	199

V. Religión y Autonomía Moral	207
Acomodación discursiva y práctica	210
Resistencia discursiva y acomodación práctica	211
Acomodación discursiva y resistencia práctica	214
Resistencia discursiva y práctica	217
RESULTADOS MÁS RELEVANTES: A MODO DE SÍNTESIS	221
DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES	227
Referencias bibliográficas	241
Anexo #1	252
Anexo # 2	254

INTRODUCCIÓN

La sociología es en plenitud una ciencia, pero si una ciencia difícil. Al contrario de las ciencias consideradas puras, ella es por excelencia la ciencia que se sospecha de no serlo. Hay para ello una buena razón: produce miedo porque levanta el velo de cosas ocultas, incluso reprimidas.

Pierre Bourdieu

El tema general que abordo en este trabajo, las normas morales¹, se constituyó en parte de mi interés académico y personal después de varios años de ejercicio profesional en el ámbito de la llamada Psicología Clínica, al constatar que gran parte de los problemas que los individuos reportaban como queja inicial al acudir al servicio psicológico, una vez analizados a través de entrevistas continuadas, se vinculaban a problemas del "deber ser" o del "deber hacer".

Estos problemas de los "deberes" eran más frecuentes en mujeres que en varones, lo cuál podría tener tres interpretaciones: 1) En torno a nuestro género se han construido un mayor número de obligaciones y prohibiciones a lo largo de la historia social e individual; 2) estas obligaciones y prohibiciones han sido más restrictivas para las mujeres y 3) los varones, por su condición social y cultural, tienden a evitar pedir ayuda, sobre todo a una mujer.

Así surgió mi primer interés en el tema que abordo, el cual delimité enfocándolo a las normas morales relativas a la sexualidad y la reproducción,² por ser este tipo de prácticas las que más han estado sujetas a normatividades diferenciales de acuerdo con el género, y que siendo legendarias perviven en la época actual.

Una vez delimitado el tema de interés en estos términos, el siguiente paso fue la construcción de mi objeto de estudio y la mirada desde la cual me aproximaría a él. Retomando una reflexión de Lagarde (1993), en donde afirma

¹ El concepto de moral, como aquí es tratado, incluye, más que una moralidad, distintas moralidades, concebidas como valoraciones respecto a acciones que se expresan a través de códigos o normas orales o escritas. La transmisión y vigilancia de las normas morales pueden ser directas y explícitas hacia el sujeto normado, o indirectas a través de gestos o expresiones en presencia del mismo. Un análisis más detallado de su uso y derivaciones se presenta en el Capítulo 1.

² Como relaciones sexuales entiendo aquellas prácticas y discursos relativos a las relaciones entre los sexos/géneros. Este concepto no se restringe a las relaciones coitales aunque las incluye. Engloba, entre otras posibles, las relaciones de amistad, cortejo, noviazgo, eróticas y coitales propiamente dichas y las diversas formas de negociación involucradas en estas relaciones, tales como el uso de anticonceptivos, interrupción del embarazo, modalidad y decisión de las relaciones coitales, de las relaciones de noviazgo o similares, de relaciones eróticas, de uniones matrimoniales, del ejercicio de la maternidad/paternidad, etc.

que la transgresión es el espacio privilegiado para el estudio de las normas, decidí inicialmente enfocarme al estudio de una transgresión femenina importante aunque minoritaria, la transgresión a las normas referidas al matrimonio y maternidad como destino femenino, encarnada en las mujeres solteras y maduras, a lo cual también me incliné por ser ésta una situación femenina frecuente en mujeres que solicitaban el servicio psicológico que yo ofrecía.

Respecto de la situación de soltería en la madurez, yo me preguntaba sobre el tipo de conflictos a que las mujeres se ven expuestas constantemente como sujetos adultos socializados en diferentes esferas con normatividades en ocasiones contradictorias entre sí, sobre las tensiones experimentadas por ellas ante instituciones diversas que, directa o indirectamente, les mostraban caminos divergentes sobre su "deber ser y hacer".

Me pregunté también sobre sus acatados y desacatados ante las normas, sus significados y formas de resistir y transgredir o incluso negociar; me pregunté lo mismo sobre las normas percibidas por los varones ante la misma situación de soltería y los supuestos que, en todo caso, subyacen a las normas sexuales vigentes.

Me preocupaba el ejercicio diferencial de derechos sexuales y reproductivos³ que pudieran estar mediados por el género como condición y por la situación particular de vida de los individuos, en este caso su situación de soltería⁴.

El tema de investigación se relaciona con sujetos particulares, los solteros y las solteras, pero considerados en un contexto normativo-institucional que le da sentido a sus prácticas sexuales y reproductivas; por lo tanto juzgué de especial relevancia abordar el problema desde una dimensión moral a partir de la cual los actos humanos son continuamente valorados y regulados a través de normas de comportamiento.

La valoración de las prácticas reproductivas y sexuales y sus intentos de regulación siempre han sido diferentes para varones que para mujeres, lo cual es fuente y manifestación de discriminaciones y desigualdades. Por lo anterior, estando a favor de la equidad y la igualdad en el ejercicio de derechos de las

³ A partir de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo del Cairo en 1994 y de la Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing se logró legitimar en el discurso la noción de *Derechos Reproductivos* y los contenidos relativos a los *Derechos Sexuales*, aunque no se logró la adopción explícita de este último término en el documento aprobado. La noción de *Derechos*, tal como se concibe en este trabajo, coincide con la formulada por Sonia Correa (2001): "tener derechos es contar con la posibilidad de tomar decisiones autónomas, asumir responsabilidades y superar necesidades, sea en el ámbito individual, sea en los ámbitos colectivos" (p. 136).

⁴ Lagarde (1993) define la condición de género para diferenciarla de la situación. La primera se conforma a través de la historia y su contenido es su ser social y cultural, mientras que la situación genérica se refiere a la concreción de las historias en condiciones reales vividas.

personas⁵, cobró importancia no únicamente explorar y describir las normatividades que continúan vigentes en nuestra sociedad, relativas a la sexualidad y a la reproducción, como una forma de dar cuenta de los cambios que éstas han experimentado a lo largo del tiempo, sino también analizar las creencias o supuestos que subyacen a las normatividades vigentes no cuestionadas. Estas creencias y supuestos juegan un papel central en el mantenimiento de desigualdades en este sentido y de allí la importancia de su estudio como una forma de análisis crítico deconstrutor.

Con estas reflexiones, el objeto de estudio dejó de ser estático y se fue constituyendo dinámico y con temporalidad, suponiéndolo histórico, construido a través de prácticas sociales y, por tanto, con la posibilidad de transformación de lo dado, ya sea a través de prácticas individuales de resistencia o transgresión, de actividades grupales organizadas, y de ejercicios de análisis ético como el planteado en este estudio como una forma de poner al descubierto creencias que frecuentemente son invisibles de tan cotidianas y añejas⁶.

En esta tónica, concebí a las *normas morales*, como reglas convencionales que median las acciones humanas, que son cambiantes en el tiempo y el espacio y que, en este sentido, se puede decir que son abiertas y existen en toda sociedad. Con base en esto se puede afirmar que las *normas morales* surgen en el devenir histórico por convenciones que, aunque no necesariamente explícitas, permean formas de vida.

Dado el carácter cambiante de las normas, no es extraño que en un mismo grupo social que comparte un espacio geográfico y un tiempo histórico, sea posible identificar diferentes normas morales basadas en premisas diferentes sobre lo que "debe ser", las cuales al confrontarse suscitan conflictos. Quizás más común es la definición o aceptación diferencial de las normas con base en características de las personas, siendo esto último lo que se ha dado por denominar "doble moral".

La doble moral sexual es doble porque son diferentes recomendaciones y prohibiciones para los hombres y las mujeres, los jóvenes y los mayores, recomendándose, por ejemplo, la virginidad sólo a las mujeres, no a los hombres, y el control natal solo a los pobres, no a los ricos (Hierro, 1995). La doble moral

⁵ Juan Guillermo Figueroa (2001^a) resalta la complejidad y la importancia de hacer trabajos que tiendan al logro de relaciones de equidad en el ejercicio de derechos, así como la importancia de hacer trabajos que incluyan análisis éticos sobre este tipo de problemas. Su importancia no es solo académica dado que también revisten una relevancia social genuina. Su relevancia social reside en que, aún cuando existen discursos internacionales y nacionales sobre el reconocimiento de derechos, en la práctica cotidiana aun resta mucho que hacer. Es preciso desmenuzar las relaciones de poder entendido este último como dominación, y replantearlo como ejercicio de capacidades, lo cual, enfocado a la sexualidad y la reproducción, coadyuvaría a una mayor capacidad negociadora entre los sujetos que les lleve a relaciones más placenteras, a la decisión o no decisión de la maternidad y paternidad, a la prevención de enfermedades de transmisión sexual, etc., todo lo cual, está imbuido de una moral judeocristiana, cuya interpretación lleva a una doble moral restrictiva del ejercicio de capacidades y derechos.

⁶ Véase Geertz (1997).

por características de género implica, por ejemplo, que se juzgue de manera diferente a la madre soltera que al padre que lo es sin casarse.

Al varón que tiene un hijo fuera del matrimonio se le considera *responsable* si cumple con su papel de proveedor, pero a la mujer no, aun cuando también sea proveedora y más que eso. La mujer se juzga *irresponsable* por el simple hecho de tener un hijo sin padre, es decir, por transgredir el destino del matrimonio como único medio socialmente admitido para la procreación.

Como las normas morales no son estáticas ni finitas (Winch, 1994), se da la posibilidad de este otro caso en que un mismo individuo se vea expuesto a diferentes códigos morales al tomar decisiones sobre sus prácticas sexuales. Esto es particularmente el caso de quienes viven en grandes espacios urbanos, donde se manifiesta un continuo proceso de modernización y las normas, por tanto, están en proceso de transformación. En este caso, para las mujeres capitalinas, "el deseo sexual es una realidad validada por los discursos modernizantes de la sexualidad femenina, que al mismo tiempo coexiste con las mismas prohibiciones originales en la religión católica respecto de la mujer." (Amuchástegui, 1996; p. 160).

Figuroa y Fuentes (2001) analizaron esta problemática en el contexto de las mujeres jóvenes, identificando ciertos cambios respecto a ellas por el tipo de sociedad en cambio y por ende menos restrictiva en la que se desenvuelven; entre estos cambios los autores mencionan la capacidad del cuestionamiento de lo otro y de una misma y el surgimiento de nuevas necesidades legales, laborales y normativas.

Ya antes dije que la confrontación de diferentes códigos morales se puede llegar a vivir como conflicto y ésta no es la excepción, ya que tanto varones como mujeres pueden llegar a exponerse al dilema de comportarse con base en las categorías y esquemas vigentes hasta ese momento o desviarse de los mismos, lo cual a su vez implica elegir entre la gran cantidad de opciones de identidades que esta sociedad les presenta.⁷ Entre éstas, por ejemplo, se encuentran las nuevas opciones para la formación de una familia, como son las familias uniparentales y las consensuales, las nuevas opciones de inserción en el mercado laboral y

⁷ Vania Salles (2000) distingue las identidades "profundas" de las "instrumentales". Las primeras son las internalizadas y asumidas como normas mediante procesos de socialización primaria y las segundas son en las que el actor realiza las normas a través de una estrategia como recurso para la acción, esta última implica la posibilidad de construcción y elección.

escolar, etc., las cuales implican nuevas formas de comportamiento sexual que trastocan los códigos morales tradicionales⁸.

Aunque menciono tanto a varones como a mujeres confrontando normatividades en tensión, he de reiterar que dicha tensión también se presenta necesariamente de manera diferencial en las mujeres en relación con los varones. Aún reconociendo que las mujeres y varones no pueden ser referidos como pertenecientes a dos grupos de sujetos completamente homogéneos, sin considerar sus particulares historias de vida y circunstancias que los hacen sujetos específicos y singulares, también he de reconocer que cada uno de estos dos géneros cuenta con una historia común no vivida que permite una generalización de lógicas normativas que han impregnado sus historias de vida particulares, lo cual me lleva a analizar estas tensiones vividas de manera desigual.

Un ejemplo de lo anterior es la incursión femenina en el ámbito del trabajo extradoméstico remunerado, lo que supondría una posibilidad de independencia económica asociada a una mayor autonomía⁹ general y en el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos. Esta incursión ha sido resultado, por un lado, de años de lucha de muchas mujeres para el reconocimiento de su derecho a la educación y al trabajo, entre otros, lucha que los varones no han tenido que librar para ejercerlo.

Por otro lado, la necesidad de ingresos adicionales en los hogares ha dado lugar también a una mayor participación femenina en el ámbito laboral como estrategia de sobrevivencia doméstica. El cada vez mayor logro de espacios públicos por parte de las mujeres¹⁰, implica que la sociedad les demande funciones nuevas en una sociedad en las que aún prevalecen las funciones tradicionales y en donde los varones difícilmente se reconocen en este nuevo orden.

Mientras que para las mujeres el ámbito público implica posponer decisiones del ámbito privado, no es así para ellos; y, mientras muchas de ellas resisten de modos diversos a la desigualdad como tradición, ellos resisten ante los

⁸ De acuerdo con Estela Serret (2000), en las sociedades donde existe en mayor o menor medida una tendencia a la modernización, se han construido diversos tipos de identidades, aunque éstas siguen formándose primordialmente en referencia al género. En sociedades como la nuestra, añade, con una relativamente débil tendencia hacia la modernidad que coexiste con fuertes estructuras tradicionales, las identidades femeninas presentan una fuerte conflictividad. "Aunque la modernización haya afectado en forma evidente los modos de vida de una amplia proporción de mujeres, en lo que se refiere, por ejemplo, a su incorporación masiva a los mercados de trabajo, esto no se ha traducido en una modificación de las concepciones valorativas tradicionales, lo que se explica por la importancia diferenciada que ha tenido la modernización económica frente a la modernización cultural. Los ideales, la autopercepción y los preceptos normativos que definen las identidades sociales siguen atendiendo a un modelo tradicional en el caso de un número sustancial de mujeres incorporadas al mercado de trabajo, la educación superior o la profesionalización de otro tipo. (p. 247).

⁹ Como autonomía entiendo, de acuerdo con Oliveira y Ariza (2000), el gozar de una mayor participación en la toma de decisiones, en la administración de recursos y libertad de movimiento.

¹⁰ Véase García y Oliveira (1998).

cambios de ellas, que les exige transformaciones en su racionalidad. Así, se manifiestan en los individuos, a través de sus acciones y valoraciones, las tensiones entre las lógicas tradicionales y sus críticas modernas que despliegan nuevas valoraciones (Alfie, Rueda y Serret, s/f¹¹). Esta situación de confrontación y contradicción moral constante y de aplazamiento de decisiones se manifiesta de diversas maneras en mujeres solteras con independencia económica pero sin respuestas a sus contradicciones morales. Ante esta situación y, retomando la propuesta de Figueroa y col. (op. cit.) existe hoy por hoy una necesidad inminente por incorporar la problemática singular de estas mujeres en la discusión y reflexión de los derechos humanos antes de que sus "nuevas realidades" nos rebasen, cosa que ya está sucediendo¹².

La confrontación de códigos y las prácticas de resistencia¹³, exigen un análisis de las normatividades hegemónicas frente a las emergentes y de las instituciones que las vigilan y legitiman, análisis que de ser sistemático pudiera permitir una verdadera desmitificación de códigos morales y, por tanto, su posible transformación.

Entre las instituciones que en nuestra sociedad definen normas sexuales y reproductivas y que contribuyen al reconocimiento y autoreconocimiento o no de los individuos como titulares de derechos en este sentido, se encuentran la familia, la religión, las instituciones legislativas, de salud, educativas y los medios publicitarios.

La familia contribuye en la medida en que es el lugar primero en el aprendizaje de valores, de las nociones de disciplina y obediencia, y de su aplicación desigual de acuerdo con el género asignado. En la familia se asigna el género asociado a un destino y a deberes diferenciales; se presentan modelos, a partir de los cuales se aprenden los estereotipos en los significados de la maternidad y paternidad y los valores asociados con el ser hombre y ser mujer, que implican diferentes códigos morales. Las referencias verbales sobre estas

¹¹ Aunque la edición del libro citado no incluye el año de publicación, en el prefacio se señala que es el resultado de un trabajo realizado durante los años 1990 y 1991 por el Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer (GIAM) del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.

¹² La tradición política moderna y la religión han tratado al ámbito de lo "privado" y, por tanto, a las relaciones de género y sexualidad, como naturalmente excluido de las esferas de la ética y el derecho; sin embargo cada vez es más aceptado el hecho de que estas últimas inciden en el llamado ámbito "público" en términos de símbolos, representaciones y prácticas que impregnan lo que está fuera de los límites privados: la política, la economía, lo social (Correa, 2001).

¹³ De acuerdo con Marcela Lagarde (2000) "resistir es una experiencia cuando no se tienen recursos para otra cosa. Cuando no se pueden cambiar las cosas del todo, la resistencia es el inicio de un cambio. (...) Ese conjunto de experiencias de resistencia es una base política muy sólida para cualquier transformación y puede provocar cambios cualitativos en la vida de las mujeres" (pp. 90-91). Este uso del concepto, compartido por Petchesky y Judd (1998) se retoma a lo largo del trabajo y es desarrollado con mayor detalle en el Capítulo 3.

diferencias se transmiten a los hijos en formas de creencias, contribuyendo así al mantenimiento de normas morales ajenas y netamente discriminatorias¹⁴.

Aunque la familia ha sido definida como la "célula de la sociedad", como apunta Luis Leñero (s/f), ésta "es solo una bonita metáfora, una analogía verbal tomada de la terminología biológica", pues en realidad no es la familia la única responsable de definir las pautas de comportamiento aceptadas socialmente, sino que de manera importante ésta es influida en sus propias definiciones por instituciones como las religiosas, que históricamente han mostrado una mayor rigidez y dificultad para aceptar cambios en sus códigos.

Por otro lado, aún con la influencia directa o indirecta de la religión como institución, destacan las instituciones laborales que representan en mayor medida el valuarte de la modernidad por su énfasis en el desarrollo técnico y científico y son un espacio privilegiado para la socialización adulta diversificada y el medio idealizado para el logro de autonomía individual.

Consideraré estas dos instituciones, la religión y el trabajo extradoméstico y remunerado, como dimensiones analíticas para el estudio de la moralidad sexual y reproductiva en adultos solteros y solteras, dado que esto me permitiría explorar el fenómeno desde un enfoque de conflictos (Figueroa, Aguilar e Hita, 1994), que en sí mismo descarta cualquier concepción inmutable de la moral y esencialista del género. Otras consideraciones que me llevaron a elegir estas dos instituciones en este estudio las presento a continuación.

Elección de las dimensiones de análisis.

Las dimensiones analíticas de trabajo y religión se eligieron como parte del proyecto de esta investigación aun a sabiendas de que otras instituciones influyen también y son influidas en la conformación de valoraciones y decisiones o acciones en relación con las prácticas reproductivas. Dentro de estas instituciones, como antes señalé, se encuentran las educativas, los medios masivos de comunicación, el sistema de leyes y las instituciones médicas y científicas entre otras.

¹⁴ La familia como concepto social es considerada un dispositivo mediador de elementos culturales macrosociales previamente producidos. En ella se reproducen relaciones autoritarias que configuran y a la vez representan configuraciones de las relaciones sociales, mismas que los hijos aprenden a reproducir. De acuerdo con Horkheimer (2001, publicación original en alemán en 1988), la familia ha sido educadora de convicciones autoritarias y todos los movimientos políticos, morales y religiosos que tienen como fin el fortalecimiento de la unidad familiar "han convertido en obligación suya el fortalecimiento de la familia y de todo lo que lleva aparejado, como la prohibición de las relaciones sexuales extraconyugales, la propaganda a favor de la procreación y la crianza de los hijos, la limitación de la mujer a las tareas del hogar." Lo anterior, sin embargo, también lleva a considerar, como lo hace Salles (2000), las diferentes hermenéuticas que se gestan en cada familia, entendidas éstas como interpretaciones sobre objetivaciones ya dadas que pueden traducirse en un "marco generador de prácticas" (p. 251). Siguiendo a estos autores, es importante reconocer a la familia actual como el espacio de socialización primaria y de construcción de identidades profundas, en la que se transmiten códigos morales tanto de manera planeada y programada como involuntariamente.

Considerando lo anterior y, teniendo como tema central de la investigación el análisis de normas morales vinculadas a las prácticas reproductivas, se juzgó indispensable el análisis de las influencias e interpretaciones religiosas en las transformaciones o mantenimiento de las valoraciones sociales. La religión es bien sabido que a lo largo del tiempo ha sido una institución que de manera directa o indirecta ha tenido como misión la regulación de las prácticas sexuales de sus feligreses, construyendo a través de sus discursos y ritos, valoraciones sobre la anticoncepción, aborto, relaciones sexuales fuera del sacramento matrimonial, etc.

Como toda institución, la religión fue creada y conformada por individuos, sin embargo, su peculiaridad consiste en haber llegado a concebirse a sí misma y por algunos de sus miembros como la única poseedora de la verdad moral como universal.

Las creencias religiosas han sido transmitidas a través de medios tanto orales como escritos; los principales transmisores de las mismas son los jerarcas o representantes locales y de manera más directa la familia. Las valoraciones morales derivadas de las creencias religiosas en ocasiones se asumen por los miembros de una sociedad sin conocer necesariamente sus orígenes religiosos, lo cual no les elimina su carácter de universal a los ojos de quienes las mantienen.

Decidí, por tanto, investigar las distintas formas de influencia que esta institución tiene en individuos adultos a quienes, de acuerdo con sus preceptos, se les niega el derecho de ejercer su sexualidad, y las distintas formas de resistencia o ruptura que ellos manifiestan ante este hecho.

Con el fin de facilitar en la investigación el análisis de formas de resistencia ante valoraciones morales que obstaculizan el ejercicio de la sexualidad en adultos, se decidió elegir como otra dimensión de análisis al trabajo remunerado, en el supuesto de que esta actividad, bajo algunas otras condiciones, como el tipo de actividad desempeñada, el nivel de ingresos y la variedad de redes sociales que posibilita, favorecería una mayor toma de decisiones y, por tanto, el ejercicio de derechos de manera más autónoma.

Así pues, partí del supuesto teórico de que las valoraciones derivadas de la religión serían más probables de ponerse en duda e incluso de transgredirse si los individuos formaban parte de la población económicamente activa. De esta manera se planteó como relevante el análisis de ambas instituciones en tensión bajo la posible mediación directa de la familia de origen, dejando para estudios posteriores el análisis directo de otras instituciones, pero cuidando en lo posible ubicar su participación en el tipo de fenómeno estudiado.

Decisiones metodológicas.

Asimismo, opté por apoyar la investigación teórica con el estudio de casos a través de historias de vida obtenidas por medio de entrevistas abiertas,

entendiendo a la entrevista como algo más que un simple instrumento de recopilación de datos, ya que su uso implicó una visión epistémica como punto de partida en la exploración de mi objeto de estudio.

Las entrevistas, además de permitir un análisis cualitativo de las relaciones sociales, facilita también "hacer visible lo invisible" como lo dice Geertz (1997)¹⁵ en relación con la investigación etnográfica de índole interpretativa. Un análisis cualitativo de las percepciones, experiencias y de las propias interpretaciones de los individuos como resolución operativa en este trabajo y desde esta perspectiva, implica reconocerlos como sujetos morales.

Consideraré que un análisis cualitativo, dada la índole del estudio, permitiría la interpretación de los procesos que subyacen a los ejercicios y valoraciones sexuales y reproductivos en mujeres y varones solteros, pues si la resolución fuese cuantitativa, se obtendrían únicamente indicadores descriptivos superficiales sobre las prácticas sexuales y reproductivas sin posibilidad de explorar las percepciones de los sujetos al respecto.

Las descripciones superficiales, tal como lo explica Geertz (op. cit.) utilizando la terminología de Ryle, atienden únicamente a los hechos tal y como se nos aparecen, mientras que las descripciones densas implican el análisis de estructuras significativas, con base en las cuales los sujetos producen, perciben e interpretan los hechos.

Entendiendo la cultura, de acuerdo con este autor, como una red de relaciones significativas y, entendiendo a la moral como una dimensión cultural significativa, es decir, que provee de significado a las acciones y decires de las personas, entonces tendríamos que estar de acuerdo también en que darle voz a las personas inmersas en esa estructura de significados es una decisión adecuada para el estudio de la moral.

Concluí, por tanto, que un estudio de casos, explorando historias de vida y formas de vida, de solteras y solteros, permitiría abordar la complejidad en que se inserta el fenómeno de estudio. Permitiría, por un lado, identificar diferentes significados atribuidos a un mismo fenómeno a la luz de diferentes contextos de análisis, como sería el caso de las valoraciones respecto a la sexualidad y reproducción en un contexto de análisis religioso, en posible contraposición con las valoraciones bajo un contexto analítico de tipo económico. Este tipo de análisis, por otro lado, permitiría analizar formas no aparentes de la vida cotidiana, donde el ser humano es el protagonista (De Miguel, 1996).

Una crítica que suele hacerse al uso de herramientas cualitativas, como son las entrevistas, es que sus hallazgos son poco generalizables hacia la población

¹⁵ El título original de esta obra es *The interpretation of Cultures* y fue publicado en 1972 por Basic Books, Inc., en Nueva York.

de la cual forman parte los individuos entrevistados¹⁶. Ciertamente, considero que la decisión de realizar un análisis cualitativo como el que se propone en este trabajo, responde a la índole de la descripción que se desee realizar con base en los objetivos del mismo, en el que no se consideró prioritaria la búsqueda de generalizaciones en este sentido.

La investigación que me propuse realizar, más que generalizaciones o universalismos, pretendió distinguir formas culturales de enfrentar y significar una misma problemática, es decir, explorar normatividades y sus significados, estrategias de resistencia o adaptación, cosmovisiones y, en resumen, la percepción de conflictos entre normatividades divergentes que llevan a los sujetos a asumirse, ya sea como constructores de su propia vida o receptáculos de la influencia de las acciones de otros o de estructuras sociales o míticas, en las decisiones respecto a sus prácticas sexuales y reproductivas.

Al respecto cabe señalar, estando de acuerdo con Denzin y Lincoln (1994), que las observaciones que se realizan como parte de una investigación, difícilmente pueden ser aceptadas como objetivas, ya que en todo caso son observaciones socialmente situadas en los mundos del observador y el observado. Una observación objetiva requeriría un grado tal de distanciamiento del objeto de estudio que le haría perder su historicidad y, al igual, perdería historicidad la subjetividad del investigador.

La implicación y la distanciamiento se han considerado, de acuerdo con Ardoino (1988), como dos exigencias contradictorias en la investigación, sin embargo, ambos son modos legítimos de producción del conocimiento siempre y cuando se dé cuenta de lo que se afirma. Es en este "dar cuenta" donde reside el principal criterio de validez de las interpretaciones que parten de un análisis cualitativo, así como de la identificación de semejanzas argumentativas en la lógica del discurso de un mismo sujeto y entre sujetos, lo cual se puede considerar como el análogo de la búsqueda de generalizaciones, tomando en cuenta que los sujetos entrevistados pertenecen a un grupo social y cultural en el que a lo largo de la historia se han construido significados compartidos. No se pretende, por tanto, que los casos analizados representen a un grupo social homogéneo, sino a tipos de significados construidos en ese entramado social.

Bajo esta lógica, la riqueza de los datos reside en que incluyen referencias a prácticas efectivas a partir de prácticas discursivas recabadas a través de las entrevistas cara a cara, donde el sujeto no solo describe lo que hace y piensa sino cómo percibe lo que los otros hacen y piensan. Desde esta perspectiva, lo que llamamos "nuestros datos" son "interpretaciones de las interpretaciones" de otros sobre lo que ellos y sus congéneres piensan y sienten (Geertz, 1997, op. cit.; p. 23). Así, siguiendo esta línea metodológica se puede explorar el conflicto, las contradicciones y la subjetividad de las experiencias.

¹⁶ Para una discusión al respecto, véase Castro y Bronfman, 1997.

Dentro de las limitaciones que percibo en este tipo de aproximación metodológica, encuentro que la obtención de información significativa, depende, además de la pericia del entrevistador, de la disposición de los informantes. Con informantes dispuestos a expresarse con mucha amplitud, llega a ser difícil el ajustarse a un guión preestablecido, dada la misma situación y por respeto al mismo informante, quien en ocasiones está ávido de extenderse en asuntos que originalmente estaban fuera del guión. Sin embargo, aunque esta situación pudiera parecer en muchos sentidos negativa, también llega a enriquecer el discurso con información no contemplada que facilita "dar cuenta" de las interpretaciones.

Por otro lado, debo señalar que el guión construido como base de las entrevistas, tuvo a mi parecer limitaciones en el sentido de pretender un orden cronológico en general y finalizar indagando dimensiones de análisis (religión y trabajo) de manera independiente a lo narrado en el inicio como historias de vida. Las dimensiones de análisis; más que ser tópicos a indagar de manera independiente, cruzaron el guión general de la entrevista, al igual que la temática familiar, lo que permitió la obtención de información para la interpretación de los datos en el sentido esperado.

Se identificaron normas de comportamiento, sus significados, transgresiones, adaptaciones y resistencias, el impacto del trabajo asalariado en el empoderamiento de algunos varones y mujeres. Se pudieron interpretar diferentes significados de la masculinidad y feminidad y la forma como éstos fueron construidos en la vida de los informantes. Lo que no se obtuvo y quizás sea imposible de obtener fueron implicaciones explícitas de la religión sobre las moralidades sexuales. La tendencia de los informantes fue a negar esas implicaciones, sin embargo, se pueden identificar implícitamente en sus discursos. La imposibilidad de obtener explícitamente esas implicaciones estribó en que los sujetos en general se concibieron a sí mismos como autónomos respecto a la religión y a que la religión y sus creencias forman parte de ese entramado invisible que permea las culturas.

Otro obstáculo para la obtención de datos significativos fue mi propia implicación con los informantes y con los malestares que me contaban, con la tentación de intervenir fuera del guión como si se tratara de una atención psicológica. Este problema lo intenté resolver planeando una segunda entrevista con cada informante cuando fue posible y ofreciéndoles sesiones de conversación al término de las sesiones grabadas.

He de mencionar también otra implicación que le dio un matiz especial al trabajo realizado, y me refiero al hecho de compartir con una parte de mi población estudiada una misma condición de género. Sin embargo, retomando lo que dice Marcela Lagarde (1993), en estos casos se trata de que "seamos capaces de distanciarnos de ella a tal punto que podamos desprenderla de nuestra piel y

despojar a nuestra cultura de su carácter natural" (p. 28), como si analizáramos algo que de tan ajeno nos aparezca cognoscible.

Así pues, con el objetivo de explorar las normas morales que solteros y solteras adultos vinculan con sus prácticas reproductivas y sexuales, así como los significados que han construido en torno a éstas, particularmente hacia la maternidad y la reproducción biológica, procedí a la elaboración de este trabajo, enfatizando en el significado atribuido a estas prácticas a lo largo de su vida familiar, laboral y religiosa.

Simultáneamente a la construcción del guión de la entrevista y a su aplicación en solteros y solteras, procedí a una reflexión teórica sobre tópicos que consideré centrales para el análisis de las entrevistas realizadas y que fue alimentada por las propias narraciones que iba obteniendo de mis informantes y por lecturas, seminarios y discusiones académicas con el Prof. Juan Guillermo Figueroa. El producto de estas reflexiones lo presento en la primera parte de este trabajo que dividí en cinco capítulos que menciono brevemente a continuación. Cada uno de estos capítulos pretende tener una estructura deductiva partiendo de grandes conceptos y concluyendo con algunas apreciaciones sobre sus posibles implicaciones en las prácticas concretas durante la soltería.

En el primer capítulo entretejo el concepto de moral y algunas de sus bifurcaciones, concepto que constituye la categoría central del trabajo. En el segundo capítulo hablo de la perspectiva de género, misma que se constituyó en un telón de fondo del resto de los capítulos y que gracias a las lecturas conjuntas y discusiones en seminarios y talleres con la Dra. Marcela Lagarde tomó actualidad en el tema que me ocupa. En el tercer capítulo presento un análisis ético centrado en la negociación de las relaciones sexuales, como un intento por rastrear los supuestos de la vivencia sexual en la soltería. Este capítulo es una especie de interfase entre los anteriores y los capítulos subsiguientes. Introduzco las categorías de *resistencia* y *acomodación*, mismos que se aplican en el análisis de los casos.

Este capítulo fue resultado de discusiones grupales coordinadas por el Mtro. Juan Guillermo Figueroa que se concretizaron en la presentación de un trabajo en un seminario en el Colegio de México y su publicación en coautoría con la Dra. Lucero Jiménez. Estas actividades conjuntas me permitieron la elaboración de este tercer capítulo.

Los capítulos 4 y 5 abordan el tema de las instituciones en las que centré el análisis, la religión y el trabajo remunerado, cuya comprensión, desde mi punto de vista, permitiría una aproximación a estos dos enormes conceptos de la sociología en tensión: modernidad y tradición, que se intentaron objetivar a través del análisis de casos como manifestaciones cotidianas significativas.

En la segunda parte del trabajo, presentado como el último capítulo expongo el análisis e interpretación de los casos explorados enmarcando los

puntos de interés interpretativo. La estrategia específica que seguí para el estudio de casos la describo a continuación.

Estudio de casos.

Los sujetos que constituyeron los casos de estudio se seleccionaron con base en los atributos definidos para los fines de la investigación, es decir, solteros y solteras que nunca hubieran vivido unidos en pareja, sin hijos, mayores de 30 años, cohabitando con su familia de origen en el área metropolitana compartida por la Ciudad y el Estado de México y que actualmente contaran con ingresos económicos producto de su trabajo.

La estrategia que utilicé para su selección fue, en algunos casos, estableciendo contacto directo con informantes potenciales conocidos por mí y a través de ellos fui recomendada con otros sujetos que cubrieran con las características deseadas¹⁷. En otros casos el contacto se estableció a través de individuos que se enteraron del estudio y me recomendaron con otros informantes.

Las primeras entrevistas las realicé sin considerar características adicionales a las mencionadas en el inicio de este apartado, pero al percatarme de que las informantes que se me recomendaban eran primordialmente mujeres, maestras, con niveles de ingresos medios y sin práctica religiosa, decidí iniciar una búsqueda más activa para incluir también algún sujeto con prácticas religiosas y actividades laborales diferentes. Esto último se hizo con el fin de prevenir una extrema homogeneidad en los casos estudiados que dificultara el análisis, teniendo en cuenta que el trabajo se vería enriquecido con la exploración de diferentes formas de vida y moralidades en la zona conurbada de la Ciudad y el Estado de México, más que con la búsqueda de semejanzas.

Las entrevistas incluyeron una serie de temas enmarcados en un formato de historias de vida (Véase anexo 1). Se pidió a los sujetos que platicaran algunos antecedentes de su familia, sus experiencias familiares, desde su origen, durante la niñez y adolescencia y experiencias relevantes con sus compañeros y amigos. Otros temas incluyeron sus relaciones sexuales y amorosas desde la adolescencia y hasta la edad adulta, el significado de la maternidad y paternidad, del matrimonio y de la religión, sus experiencias laborales, el impacto de sus ingresos económicos en cambios de vida y todo relacionado con normas, acatos y desacatos.

Las entrevistas se desarrollaron de un modo no directivo siguiendo el curso de la conversación, por lo que no siempre se siguió un mismo orden en las temáticas tratadas. La guía de entrevista funcionó como un recordatorio para la entrevistadora sobre los temas importantes y los puntos que tenían que tocarse o

¹⁷ Respecto al uso sistemático de esta técnica, conocida como "network", ver el trabajo de Muzkat, Oliveira y Dórica (1999)

explorarse. Se pidió a cada informante que hablara de sus sentimientos y de sus valoraciones sobre cada experiencia reportada. Esto quiere decir que los datos importantes no se redujeron a información sobre acciones, sino también a la valoración de las acciones, es decir, las representaciones, significados, valores y expectativas mantenidas por el sujeto y por otros significativos a lo largo de la vida y en la actualidad.

Las entrevistas fueron grabadas y transcritas en archivos tratando de reconstruir las historias de vida y sus significados y considerando las cuestiones básicas en las lógicas semejantes, diferentes y sus explicaciones.

Las características de los informantes se definieron bajo la consideración teórica de que, el hecho de que éstos fueran adultos solteros con ingresos económicos propios, les proveería de mayores recursos sociales y materiales para cuestionar o transgredir las normas respecto a sus prácticas sexuales y reproductivas; estimé que individuos unidos en pareja, al ser aceptados socialmente en nuestra cultura como seres con vida sexual activa, no estarían expuestos al mismo conflicto al ejercer su sexualidad que el que experimentarían los sujetos en soltería aún siendo adultos; por otro lado, si estos sujetos fuesen dependientes económicos esto dificultaría analizar la relación de una autonomía en el plano económico con una autonomía moral en relación con el ejercicio de sus derechos reproductivos.

El elegir sujetos que continuaran viviendo con su familia de origen se decidió para facilitar la exploración de las tensiones que surgen entre las normas familiares y su cuestionamiento o transgresión facilitado por los recursos económicos propios y el reconocimiento social como adulto; por un lado los adultos se suponen autónomos por nuestra cultura, pero el vivir en la familia de origen posiblemente les lleva a jugar el papel histórico de hijos de familia con todo lo que esto implica en cuanto al cumplimiento de normas, es decir, en algunos casos quizás se espere un comportamiento dependiente en familia y autónomo fuera de ella. Si se hubiesen elegido sujetos solteros viviendo fuera del núcleo familiar de origen, se dificultaría explorar esta discordancia y su influencia en las decisiones sexuales y reproductivas de los informantes.

El restringir la población de estudio a una zona geográficamente delimitada como lo es la zona metropolitana compartida por la Ciudad de México con el Estado de México, se hizo considerando que en las urbes complejas como la elegida, confluyen diversas normatividades por su característica migratoria; en las grandes zonas urbanas hay confluencia de normatividades tradicionales y modernas y dado el interés de este estudio de indagar las tensiones consecuentes y la forma como los sujetos las resuelven, consideré relevante limitar el estudio a esta zona geográfica.

Finalmente, cabe señalar, que se decidió trabajar con informantes varones y mujeres, con el fin de identificar posibles diferencias de vivir la soltería en la madurez y de resolver las posibles tensiones mencionadas, que pudieran

explicarse con base en el género de los sujetos. Aunque una dimensión de análisis del presente estudio es la religión, se decidió elegir a los sujetos independientemente de sus creencias o prácticas religiosas, ya que esto permitiría analizar las relaciones señaladas en sujetos con una mayor variedad de concebir lo religioso y con formas idiosincrásicas de entender los mandatos provenientes de sus creencias religiosas.

Quizás sea claro por lo antes dicho, que en este trabajo se privilegió la búsqueda de diferencias en la significación de normatividades y estrategias de resistencia, acomodación o adaptación, más que la obtención de datos generalizables a poblaciones con características demográficas semejantes. Así pues, y dado que, como antes se mencionó, en esta investigación no se contempló como objetivo la generalización de los resultados obtenidos y por la exigüidad de la población de interés, los sujetos se seleccionaron a través de la recomendación de personas cercanas, quienes después de platicarles someramente sobre las características del estudio, les pidieron autorización para proporcionar a la investigadora sus datos básicos para establecer el contacto directo. Una vez establecido el primer contacto telefónico, la investigadora y el potencial informante fijaron fecha y hora de reunión para la primer entrevista en el lugar que ellos sugirieran.

Antes de encender la grabadora el informante leyó un texto (Véase anexo # 2) en donde se explicaba el objetivo del estudio y la garantía de confidencialidad, dando lugar a la solución de dudas y a la libre decisión de participar, lo cual los informantes asentaron con su firma de participación voluntaria e informada. Después de esto, iniciamos una conversación informal para resolver dudas y facilitar un clima de confianza mutua. Posteriormente les sugerí comenzar con la entrevista formalmente y encender la grabadora. Al término de la entrevista, y posterior al apagado de la grabadora, también se estableció un periodo adicional de conversación informal en todos los casos.

Una vez presentada la información obtenida a través de las entrevistas, concluyo el trabajo mostrando un resumen somero de los datos más relevantes, los cuales son discutidos en la parte final del manuscrito.

CAPÍTULO 1

MORAL, MODERNIDAD Y SOLTERÍA

*Si la acción humana debe estar
conducida por normas, el ejercicio
de la libertad es la norma
incondicional...*

Miguel Morey

Aproximarme al concepto de moral, aunque ciertamente su sentido es el del "sentido común"¹⁸ no ha sido una tarea sencilla por el uso diverso que se le ha dado en diferentes contextos lingüísticos y sociales, por lo que decidí un primer acercamiento a través de la descripción de estos usos conceptuales. En primera instancia, he de decir que el concepto de moral no es del tipo que pueda ser definido de manera ostensible, como podría suponerse por su carácter sustantivo.

Hablar de "la moral" no implica referirse a una cosa, ni siquiera a un evento o comportamiento particular. En algunas ocasiones el término se utiliza como adjetivo de un comportamiento al ser juzgado como aceptable y, si éste se juzga inaceptable suele calificarse como inmoral. También se utiliza para diferenciar reglas o códigos, llamados morales, de otros.

Las reglas o códigos morales son directrices más o menos específicas sobre formas deseables o indeseables de comportamiento en situaciones sociales a diferencia de otras reglas que, aunque establecen formas de proceder, tienen otros objetivos como podría ser la solución de problemas matemáticos.

Así pues, la palabra "moral" suele usarse con una acepción calificativa de acciones, con base en juicios o valoraciones, prescripciones y reglas o normas. Se habla, por ejemplo, de conductas morales o inmorales y se tienden a agrupar, con base en ese calificativo, de acuerdo con un juicio o valoración relacionado con prescripciones más generales, como normas morales que agrupan tipos de comportamientos valorados.

Así pues, la moral en su uso sustantivo parece relacionarse con todos sus usos gramaticales, esto es, se relaciona con convenciones, con reglas o normas sobre el deber hacer, con juicios o valoraciones, con comportamiento y actividades institucionalizadas, bajo una dimensión necesariamente social.

¹⁸ Berger y Luckman (1999) hablan de la "realidad del sentido común", la cual se presenta en la vida cotidiana como "la realidad por excelencia". El "sentido común, por tanto, encierra interpretaciones pre científicas y cuasi científicas de la vida cotidiana compartidas cuando menos parcialmente con los otros. Este uso de la noción de "sentido común" es la que incorporo (la primera edición en castellano de esta obra se publicó en 1968).

Ciertamente, parece existir una tendencia del ser humano en sociedad a construir valoraciones compartidas sobre distintas clases de comportamientos, significados y expectativas, dando como resultado culturas construidas que, a la vez que potencian, limitan las interacciones sociales y sus significados en un marco espacio-temporal delimitado.

Si discurrir sobre el concepto de moral resulta siempre complejo e insuficiente, más aún si se intentan diferenciar teóricamente las morales prescriptivas de las de comportamiento, la moral de la ética, los conceptos y las normas morales, temas todos ellos que han sido objeto de diferentes debates filosóficos, científicos y religiosos a lo largo de la historia.

En este capítulo, más que pretender poner un punto final a este debate, pretendo establecer un punto de partida para abordar conceptual y analíticamente el tema de interés en este trabajo: las moralidades sexuales y reproductivas insertas en una configuración cultural.

1. Ética y moral.

Los términos ética y moral frecuentemente son usados como sinónimos por sus raíces etimológicas que comparten significados similares (Sánchez Vázquez, 1969; Guariglia, 1996; Gutiérrez, 2000). La palabra moral, proviene del latín *mos* o *mores*, que significa "costumbre" o "costumbres" en el sentido de un "conjunto de normas o reglas adquiridas por hábito" (Sánchez Vázquez, op. cit.; p. 23), y la palabra ética procede del griego *ethos*, que significa "modo de ser", o "carácter", en cuanto "forma de vida también adquirida por el hombre" (op. cit.; p. 23).

Aunque en el origen de ambos términos se hace hincapié en modos de conducta que, al ser adquiridos, no tienen una disposición natural, y en ocasiones se usan como sinónimos en el lenguaje ordinario, sus usos están sujetos a diversos convencionalismos. Raúl Gutiérrez (2000) diferencia estos conceptos en términos de lo consciente o inconsciente de los valores o normas sociales asimilados por el individuo e impuestos por los agentes prescriptores.

La ética, desde el punto de vista de este autor, se refiere a la aceptación o crítica consciente de dichas normas, a diferencia de la moral, que él reconoce en términos generales, como una aceptación inconsciente de las mismas. Independientemente de incorporar dicha distinción para los fines de este trabajo, lo que es importante resaltar son esos dos niveles de la realidad que el autor incorpora en su análisis: 1) las normas recibidas por herencia cultural y 2) las normas que un sujeto se otorga a sí mismo a partir de la reflexión y análisis de los valores y opciones disponibles.

Esta distinción que menciono es importante para delimitar diferencias cualitativas relevantes en una misma posible manifestación moral, ya sea en un mismo individuo en diferentes épocas de su vida o en diferentes individuos compartiendo un mismo espacio social y temporal. Así, más que hablar de moral y ética en el sentido expuesto, convendría referirme a éstos como dos niveles de moral: 1) *moral sin reflexión ética* y 2) *moral con reflexión ética* por lo siguiente:

En ambos casos se trata de realidades morales socialmente construidas, con la diferencia de que, una es impuesta como la única válida y la otra es elegida entre diferentes interpretaciones del bien y del mal con base en los contextos, es decir, una realidad definida institucionalmente y otra aprehendida en la conciencia individual (Berger y Luhmann, 1999, op. cit.). De esta manera, aún y cuando la moral con reflexión ética sea elegida racionalmente, lo que se está eligiendo es el ejercicio de un tipo de moralidad particular, la cual, como toda moralidad, es la base para la valoración del comportamiento a partir de ciertos principios.

Ya Ortega y Gasset en 1940, distinguía estos dos modos o niveles en términos de "ideas" y "creencias", siendo las primeras las que "se tienen y se sostienen" y las segundas "en las que se está". Las ideas son resultado de nuestra ocupación intelectual y necesitan de la crítica, mientras que las creencias "parecen estar allí antes de que nos ocupemos en pensar", siendo una especie de realidad no cuestionada que constituye los supuestos que subyacen incluso a muchas de las ideas que se tienen.

Con base en lo anterior, si hablo de una *moral sin reflexión ética*, entiendo que el sujeto la asume de manera intuitiva, como algo natural a modo de creencia, a partir de normas impuestas, descartándose irreflexivamente otras opciones; si este tipo de moral se percibe como natural, significa que no es elegido, no es una opción, es un destino que se percibe como intrínseco (Poole, 1993).

Estas normas morales son las primeras con las que el ser humano está en contacto y, el que se perciban como ya dadas, se explica por el hecho de que difícilmente un individuo puede identificarse a sí mismo como constructor directo de las mismas, pues al nacer en una cultura determinada, así como ya existe un lenguaje y sus reglas, del mismo modo existen ya, desde antes de nacer, las reglas que pretenden normar u homogeneizar los intercambios entre las personas, haciéndolas parecer naturales y, por tanto, inmodificables. Es parte del proceso en el que el individuo "asume el mundo en el que ya viven otros" (Berger y Luhmann, op. cit.; p. 165).

Solo cuando los individuos tienen otras formas de identificarse consigo mismos y con los otros, las normas se llegan a percibir como externas, tornándose en deberes que, aunque pueden obligar, "dejan de ser razones" (Poole op. cit.; p. 206) y, al dejar de ser razones en sí mismas pueden llegar a transformarse o a re-crearse. Estas valoraciones o actos morales elegidos, a modo de ideas, constituirían lo que denomino *moral con reflexión ética*.

El surgimiento de la reflexión ética, utilizando los términos de Ortega y Gasset (op. cit.), es consecuencia de la confrontación del individuo con dos o más creencias antagónicas, lo que lo llevan a pensar en ellas de manera crítica y por ende, a incorporar su propia idea. Con base en esto, diría entonces que, quienes ejercen una *moral sin reflexión ética* son aquéllos que defienden su moral como el fundamento de sus valores absolutos y, por tanto, sin respeto ni reconocimiento a las valoraciones diferentes. Una *moral con reflexión ética* sería una moral racional y plural, con cierto dejo de relativismo cultural. Sobre estas posturas, la relativista y la absolutista, discutiré en otra sección de este capítulo.

La concepción de la ética, cuyo uso recuperaré en este trabajo, es la ofrecida por diversos autores (Sánchez Vázquez, 1969; Figueroa, 1996, 1998; Platts, 1999; Olivé, 1999) quienes la entienden, en términos generales, como un análisis o reflexión sistemática y crítica sobre los actos morales y sus valoraciones heredadas, incluyendo una actitud crítica hacia los supuestos que llevan a las personas a actuar de acuerdo con ciertas normas, los procesos a través de los cuáles éstos se definen y las interpretaciones de la moral socialmente condicionada.

La ética, desde este punto de vista, no tiene como fin la definición de normatividades, sino la explicación, esclarecimiento o investigación de una realidad moral, aunque de sus argumentos bien pudiera facilitarse cierta transformación o visión plural de las normatividades. Hacer un análisis ético de las prácticas reproductivas y sexuales de los individuos en este sentido implica reflexionar sobre éstas como actos morales valorados en relación con sus supuestos subyacentes, entendiendo que esta reflexión no se dirige hacia "el sistema moral", sino hacia diversas moralidades.

2. Normas Morales.

La moral en abstracto no puede entenderse al margen de las normas en que se objetiviza y del comportamiento que éstas regulan. Lo anterior implica entender a la moral como una abstracción de dichas reglas y no como un universal formando parte inexorable de la esencia humana. Con base en esto, al hablar de normas morales en este trabajo, no me refiero a algo intrínseco al comportamiento, al individuo o a la sociedad, ni tampoco a la internalización de códigos de comportamiento; siendo la moral una dimensión social del comportamiento, ésta se objetiviza en la forma de códigos o reglas, es decir, en sistemas que oralmente y por escrito, recapitulan las exigencias morales más importantes de determinada época y sociedad, códigos que hacen referencia a comportamiento, actualizándose como tal y como decisiones respecto a acciones (Heller, 1994).

Las normas o códigos morales avalan o rechazan ciertas conductas humanas bajo ciertos supuestos explícitos o implícitos compartidos por grupos de

una misma sociedad (Figuerola, 1998), a pesar de lo cual, tienen un carácter negociado, "en el sentido de estar abiertas a <<interpretaciones>> divergentes y antagónicas en relación con <<intereses>> divergentes y antagónicos de la sociedad" (Giddens, 1997, pag. 22). Asimismo, las normas morales, al ser parte de las convenciones sociales, son producto de la acción humana, y no sólo una dimensión o fondo social contra el cual las acciones se vuelven inteligibles (Giddens, op. cit.).

Así pues, la moral no se refiere a rasgos o características positivas o negativas de la humanidad ni tan solo de una comunidad o individuo, pues la moral no tiene un carácter valorativo en sí misma, siendo los individuos, en su interacción cotidiana, quienes valoran un comportamiento como bueno o malo, correcto o incorrecto, es decir, ajustado o no a las normas morales vigentes.

Esto último es cierto aún cuando en el lenguaje cotidiano se escuchen exclamaciones del tipo "ya no hay moral", siendo que si se atiende al contexto de su uso, se descubriría sin dificultad una referencia a la transformación de normas morales a partir de prácticas y discursos transgresores que conforman una nueva y diferente moralidad en una sociedad.

Así pues, de lo moral y lo inmoral del comportamiento podría argumentarse lo mismo que respecto a lo normal y anormal¹⁹, es decir, que no existe comportamiento que en sí mismo sea moral o inmoral, sino atribuciones o juicios de valor respecto a él. Por ejemplo, en nuestra sociedad el tener un encuentro sexual no es un comportamiento moral o inmoral en sí mismo, más bien es considerado moral si se hace dentro del matrimonio e inmoral si se realiza fuera de éste, juzgado a partir de ciertas creencias de influencia religiosa.

Ahora bien, es conveniente distinguir entre las normas morales como prescripciones y los actos morales como comportamiento ajustado o desviado de dichas prescripciones, aclarando, como lo hace Sánchez Vázquez (1969) que ambos elementos son parte constitutiva de la esfera moral, la una como *moral normativa* y la otra como *moral fáctica*, la una como máximas sobre el deber ser y la otra como lo que es, pero ambas con un significado por su referencia a una norma.

Así, se puede hablar de una moral oficial o "código moral" y una moral concreta o "moralidad de los comportamientos" como las distingue Foucault (1993²⁰; pp. 26-27). La primera hace referencia a los lineamientos o discursos oficiales sobre el deber ser y la otra moral es la que se expresa en comportamientos que suelen transgredir los discursos, la cual, dice, surge en la experiencia.

¹⁹ Véase Ribes (1990³)

²⁰ La primera edición en francés se publicó en 1984 con el título *Histoire de la sexualité 2. l'usage des plaisirs*. Éditions Gallimard.

3. Moralidad como Normalidad.

En otra sección de este capítulo, mencioné que las mismas raíces del término moral se relacionan con el significado "costumbre", y así es como se entiende en su uso cotidiano, por lo que una respuesta común a la pregunta "¿por qué es malo hacer esto?" suele ser "porque nadie lo hace, porque no se acostumbra, porque está mal".

Al hablar de anormalidad se encuentran respuestas semejantes, una persona anormal se concibe como aquella que se comporta de manera diferente a su grupo social y frecuentemente llega esto a asociarse con el rótulo de "enfermedad mental", con lo que una práctica distinta suele ser descalificada por temor, desconocimiento y por alejarse de las referencias que son parte de una cosmovisión particular (Figueroa y Fuentes, 2001).

En la llamada Psicología Clínica, ha existido una tendencia a diagnosticar como anormal, desadaptado e incluso neurótico a todo individuo que desacata, por acción o discurso, las normas morales de su entorno. Desde una perspectiva psicoanalítica, se ha llegado a evaluar la integridad del *superyó* estudiando el grado en que el individuo se identifica con los *valores éticos* y tiene a la *culpa normal* como regulador principal, de no ser así, la valoración del individuo se puede interpretar, desde esta perspectiva, como una organización neurótica del *superyó*²¹.

Un ejemplo de lo anterior, es la definición que los psicoanalistas clásicos hacen respecto de las mujeres independientes y contestatarias ante el histórico destino de la feminidad, por su complejo de castración o envidia del pene (Meller, 1996). Según este primer psicoanálisis, si una persona decide renunciar a una relación amorosa y afrontar la soledad, es "por algún complejo infantil, alguna frustración, algún cambio de acento oculto en un rincón, o por un inconsciente deseo masoquista." (véase Alberoni²², 1997; p. 33).

Otro ejemplo de la introducción de normas morales en la definición de las anormalidades, es la tan debatida definición de la homosexualidad, la cual, desde diferentes posturas psicoanalíticas se ha supuesto como la manifestación de una condición psicopatológica con distintas interpretaciones etiológicas (Bieber, Dain, Dince, y cols., 1986²³).

²¹ Véase Kernberg (1987).

²² Publicación original en 1981; título original en italiano: *La ragioni del bene e del male*, Garzanti Editore.

²³ El título original de esta obra en inglés es *Homosexuality, a Psychoanalytic Study*, y fue publicada en 1962 por Basic Books, Inc. En 1964 se le otorgó una mención honorífica con el premio *Hofheimer* por la American Psychiatric Association al mejor trabajo de investigación de los últimos tres años.

El mismo problema, de igualar la anormalidad psicológica con la transgresión de normatividades, se ha presentado, aunque no de una forma explícita, en las terapias de corte conductual, en donde implícitamente se ha asumido la existencia de comportamientos excesivos o deficientes que definen lo correcto o incorrecto en las prácticas individuales como conducta a modificar.

Tomando en cuenta lo anterior parece claro, como afirma Meller (1996, op. cit.), que "el establecimiento de criterios de salud mental y de trastorno emocional depende de la tensión existente entre la reproducción y la innovación social" (pag. 241). Esta tensión se presenta continuamente entre paradigmas o tradiciones diferentes en las que subyacen diferentes *marcos de significado* (Giddens, 1997, op. cit.). Los criterios de salud mental, como criterios normativos, a la vez que se constituyen como *marcos legitimadores* son la condición para el surgimiento de *marcos de significado innovadores*.

Las disciplinas científicas, en general, participan en esta definición y reproducción de sistemas morales, estableciendo con base en éstas, las descripciones de lo que se considera normal. Respecto a esto, Bourdieu (1988) resalta la dificultad que el individuo tiene para "defenderse contra una (falsa) ciencia de las costumbres" que no es más que "una moral disfrazada de ciencia" (p. 105).

4. Relativismo y absolutismo moral.

Los argumentos que hasta ahora he intentado delinear en torno al concepto de moral y sus normas bien pudieran ser juzgados como relativistas y de hecho, he reconocido al inicio del capítulo cierto dejo de relativismo moral, en el sentido de considerar los diferentes sistemas morales presentes en una misma cultura y entre culturas.

En contra del relativismo se aduce, en general, que a partir de éste todo se admite y, por tanto, se corre el riesgo de, bajo este estandarte, justificar las mayores barbaries. A su favor se habla de que es el fundamento de la tolerancia y el reconocimiento a la pluralidad. Sin embargo, más allá de argumentos prescriptivos que indican lo deseable, –lo deseable es tolerar, lo deseable es que no haya actos de barbarie–, es importante intentar describir los elementos que constituyen la moral y la forma como se construye en una cultura, sociedad y en un mismo individuo frente a otros.

Al intentar defender la identidad de las diferentes culturas y de una concepción más diversa y pragmática del ser humano se llega con frecuencia a proponer y ensalzar el relativismo más absoluto y grosero, que afirma el sectarismo de las diferencias culturales incluso para el conocimiento, lo que puede conducir a la inmovilidad e incomunicación y en consecuencia, al relativismo moral

del "todo se vale" y "nada puede proponerse como mejor" justificándose cualquier práctica o creencia (Pérez, 1998; Olivé, 1999).

Ciertamente, el relativismo moral presenta riesgos, cuando se entiende como la defensa de diversas moralidades absolutas sin posibilidad de un diálogo entre éstas. La humanidad, a lo largo de su historia pasada y presente, ha experimentado desafortunadas consecuencias prácticas de esta clase de relativismo extremo que impone restricciones a cualquier crítica a sistemas morales diferentes entre grupos o sujetos²⁴. Más aún, si se aceptase esta clase de relativismo la misma noción de Derechos Humanos perdería todo sentido, desalentándose cualquier posibilidad de negociación como búsqueda de acuerdos o puntos de coincidencia. (Olivé, 1999; op. cit.).

Al respecto cabe añadir que, si no existieran las condiciones concretas para la formulación de cuestionamientos críticos hacia los sistemas morales propios o ajenos, no podríamos hablar de *moralidad con ética* en los términos que he venido argumentando como algo posible y deseable. Asimismo, al intentar defender, con base en este *relativismo absoluto*, las identidades inviolables de cada cultura o grupo social, se pierde de vista el carácter histórico y contingente de las producciones humanas, que como tal, no tienen ninguna constitución sempiterna y natural.

La historia de la humanidad también nos ha mostrado la relatividad histórica de las normas morales, así como su relatividad geográfico-cultural nos ha sido mostrada a través del conocimiento del mundo, lo cual va en contra de cualquier norma inmutable y de la aceptación de custodios legítimos de dichas normas (Alberoni, 1997). "Las elaboraciones de la cultura son contingentes al equilibrio singular de fuerzas e intereses de los grupos sociales a lo largo del proceso histórico y, por tanto, sus valores, significados y patrones de comportamiento deben cuestionarse desde dentro de cada cultura y mediante la comunicación, el diálogo y el contraste intercultural." (Pérez, 1998; p. 32).

Al identificar y describir este tipo de *relativismo absoluto*, no se expresa lo deseable, pues indudablemente da lugar también a manifestaciones de intolerancia, pero negarlo como algo posible obstaculiza su análisis ético constituyéndose en parte de la *normalidad* social. El relativismo, por tanto, no debiera negarse tampoco como propuesta, siempre y cuando se entienda en términos de "conciencia de la contingencia histórica y social de toda formación cultural" (Pérez, 1998). El problema, visto de esa forma, no lo son tanto las explicaciones relativistas, sino su interpretación como una forma de absolutismo y el uso que de ésta se pueda hacer al promover la aceptación de los atentados contra los derechos de los seres humanos con base en las diferencias sexuales, étnicas, de clase o, en general, en diferentes formas de vida.

²⁴ Véase Platts (1998). Título original: *Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology*, publicado en inglés por Routledge, 1991, traducción de Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n.

El absolutismo moral, es el tipo de pensamiento que aboga por la universalidad de cierto tipo de normas y creencias con base en la supuesta existencia de criterios absolutos que los fundamentan sin posibilidad de cambio. La historia ha mostrado a este tipo de pensamiento como el más destructivo por su incapacidad de cualquier tipo de negociación con otras moralidades, dando lugar a una radical intolerancia ante la diversidad (Olivé, 1999). Induce un tipo de moralidad o un sistema *moral sin reflexión ética*, es decir, sin un razonamiento crítico sobre las moralidades propias y ajenas así como de sus mecanismos prescriptivos y sus implicaciones.

La diversidad cultural no deja lugar a los universalismos morales, pues necesariamente relativiza toda certeza acerca de éstos. La moral, al igual que el lenguaje y las manifestaciones culturales en general, no es inmune al paso del tiempo personal y colectivo, afecta a los hechos humanos pero, siendo también afectada por éstos, no es producto de una sola fuente (De la Torre, 1998) y de ahí la dificultad de su estudio así como su diversidad de enfoques en competencia a partir de diferentes campos institucionales en lucha "por legitimar sus morales como fundamentación universal." (p. 27).

La alternativa no es suprimir la moral, empresa, además, imposible si consideramos la tendencia de los seres humanos a valorar los actos, lo cual nos lleva a pensar que el único hecho universal es la existencia de normas morales, dado que el valorar es una tendencia constitutiva del ser humano (González, 2000; Gutiérrez, 2000).

Una alternativa quizás más plausible sería favorecer y ejercer un continuado análisis ético de las moralidades, considerando que la moral, al ser un aspecto de la vida social, se halla sometida, en sí misma, a la crítica y al cambio sociales (Poole, 1993). Esta propuesta ética, que permitiría evitar los riesgos de un relativismo moral absolutista, tanto como descripción de lo que es como construcción deseable de lo por-venir, consiste en reconocer, más que un relativismo de facto, un *pluralismo moral con reflexión ética*.

Dentro de este *pluralismo* no hay lugar para la defensa a ultranza de una sola forma de valorar y actuar, pero a la vez favorece un análisis crítico de aquellas valoraciones y acciones que no consideran las circunstancias, las consecuencias de la acción y la tolerancia deseable ante lo diferente que garantiza el reconocimiento a la diversidad cultural. Esta alternativa ética consiste, asimismo, en una redefinición constante, en el tiempo y en el espacio, de los criterios que fundamentan los principios éticos y las valoraciones, a través de la negociación en la pluralidad de puntos de vista (Olivé, 1999; op.cit.).

La polémica entre relativismo y absolutismo o universalidad, afirma Pérez (1998), debiera evitarse como una discusión dicotómica, ya que en éstos se encuentran tres elementos vinculados pero en relativa autonomía: el individuo, la cultura y las aspiraciones de la comunidad universal, lo que requiere de tres niveles de análisis complementarios.

La tendencia a la universalidad debe ser comprendida como un diálogo entre culturas que favorezca la tolerancia, como un proceso de construcción de significados compartidos que posibiliten el respeto a las diferencias. Más que intentar llegar a acuerdos sobre el tipo de sociedad ideal, se requiere construir de manera cooperativa procedimientos para la especificación de valores o principios comunes (Pérez, 1998). Este esfuerzo se está realizando de manera continua a través del concepto de Derechos Humanos entendido como el respeto a la dignidad y al ejercicio de las capacidades de todo individuo y al establecimiento de condiciones para su desarrollo, actualizado en principios generales y universales²⁵.

Sin embargo, como nos previene Olivé (1999; op. cit.), la universalidad de los Derechos Humanos no debiera entenderse como una serie de criterios o principios que "vienen dados y para siempre por una teoría trascendente a toda cultura" (p. 17), sino como el producto de la interacción social y más recientemente de la interacción intercultural que es donde se construyen.

Ser conscientes de la diversidad cultural, de su carácter histórico y contingente, y del derecho que todos los sujetos y grupos sociales tienen de mantener o modificar sus creencias y manifestaciones con base en acuerdos negociados, es la base de la tolerancia, cuyo único límite universal debiera ser la intolerancia.

5. El agente y el acto moral.

Si al hablar de ética y moral en el sentido que he venido comentando, se hace alusión a la posibilidad de los individuos de ser críticos respecto de las normas morales y sus supuestos, esto lleva directamente a un reconocimiento del individuo como agente potencialmente reflexivo y transformador de su entorno normativo y a la vez sujeto de derechos morales.

Lo anterior implica también reconocer a las personas como agentes con conciencia, intencionalidad, capaces de representarse el mundo, de comunicarse entre sí por medio de un lenguaje conceptual y de darse cuenta de que tienen esas capacidades (Olivé, 1999; op. cit.).

El agente moral, en esta tónica, es un individuo que, inmerso en redes sociales de diversas características, experimenta de manera subjetiva los hechos vinculados con la moral, ya sea de manera pasiva y potencialmente activa, aceptando las normas vigentes sin cuestionamiento o reflexionando sobre éstas y

²⁵ La Declaración Universal de Derechos Humanos se proclamó en París el 10 de diciembre de 1948 y ésta "viene a vertebrar el sistema de Derechos Humanos de la comunidad internacional, basado en el reconocimiento de tales derechos" (Madrado, 1993; p. 23).

decidiendo su propio actuar, ya sea con un *seguimiento reflexivo* o *irreflexivo* de las normas o manifestando *resistencia* ante las mismas.

Reconociendo al agente moral como un agente potencialmente activo ante las normatividades de su entorno, no se intenta revelar a un agente creando sus propias normas privadas, pues como dije antes, las normas morales tienen como una de sus cualidades definitorias, su naturaleza social. Un agente bien puede realizar actos morales de manera íntima o secreta, es decir, sin la presencia y conocimiento de otros sobre su actuar, como suelen realizarse ciertos comportamientos transgresores relacionados con la sexualidad, y él puede valorar sus propios actos de acuerdo o no con los códigos dominantes de su entorno, pero el sujeto no puede desligarse completamente de sus circunstancias históricas y sociales creándose códigos morales privados sin que estén mínimamente socializados.

Los cambios en los códigos morales difícilmente pueden darse en individuos en aislado, considerando que el agente se construye socialmente, y no implica una capacidad personal. El acto moral, por tanto, en tanto acto intencional, constituye un caso de lo que Bourdieu (2000) explica en torno a la noción de *habitus*, denotando su constreñimiento social.

Con la noción de *habitus*, Bourdieu (2000; op. cit.) recupera para el agente, un poder generador, unificador, constructor y clasificador, sin olvidar que esta capacidad para construir la realidad social, es también construida socialmente, propia de un cuerpo socializado que organiza principios adquiridos en el curso de una experiencia situada socialmente.

Asimismo, entiendo un acto moral como aquél que requiere de opciones en el actuar, independientemente de que el agente las perciba o no como tales, aunque un acto que no es valorado socialmente no puede considerarse un acto moral. El respirar, por ejemplo, no podría definirse como conducta moral porque no tenemos opción de realizarla o no y, por tanto, no existe valoración alguna sobre éste.

Las mujeres en Afganistán, con una historia de encierro y discriminación, no mantienen esta situación por una elección moral, no parecen tener alternativas a su encierro, pero sus carceleros sí las tienen. La decisión de ellos es una decisión moral, dado que consideran, de acuerdo con sus parámetros absolutistas, que lo bueno es mantener el encierro y que ellas permanezcan sin objetar.

Las mujeres, por otro lado, pueden no tener la opción de elegir si salir o no de su encierro por la coacción de la que son objeto, pero sí pueden discernir sobre lo bueno o malo de esa prescripción, al percatarse de la posibilidad de formas

diferentes de vida sin opresión, con lo cual están haciendo o elaborando un juicio o valoración moral que las puede llevar o no a ejecutar actos de resistencia²⁶.

No obstante, cuando una norma moral está reglamentada de manera absoluta, cuando *lo normal* es actuar así, se llega a percibir ésta como la única opción naturalizándose la norma aún cuando ésta sea displacentera. Desde la ética se puede llegar a conclusiones diferentes y entender cuáles son los supuestos que llevan a las personas a actuar de acuerdo con estas normas, concibiendo al individuo como agente potencialmente reflexivo y transformador de su entorno normativo.

5.1. *Agentes morales y derechos humanos.*

El concepto de moral que he ido entretejiendo en este capítulo, me ha llevado hasta este punto a reconocer dos aspectos centrales: 1) La dificultad práctica, ética y normativa de aceptar la naturalidad de moralidades absolutas y 2) Al individuo como agente potencialmente reflexivo y transformador de su entorno normativo.

Tomando en cuenta estos dos aspectos surge inevitablemente el concepto de autonomía como una cualidad indispensable de los sujetos como agentes para ejercer los Derechos Humanos que, como antes se dijo, se presentan como una alternativa para la justa convivencia entre los individuos.

El surgimiento de la idea del *sujeto moral autónomo* en la tradición moderna que permea nuestra cultura, implicó el reconocimiento de las capacidades del individuo para elegir entre sistemas de fines diversos y definir su propia vida. Justo de ese reconocimiento nació, con la Ilustración, el acento actual en el reconocimiento de los derechos del individuo sustentados en las ideas de libertad, igualdad, solidaridad y dignidad (Thiebaut, 1996).

Estos fundamentos éticos modernos reconocen que todos los individuos comparten esa autonomía, dignidad y capacidad reflexiva y constituyen una respuesta ante los procesos de complejidad social y de pluralidad valorativa de las sociedades contemporáneas: expresan pluralidad, no homogeneidad y substituyen la centralidad de las virtudes por la subjetividad autónoma de los individuos.

La palabra "autonomía" proviene de *autos*, *ser sí mismo*, y su uso común se aproxima a este sentido original. La autonomía implica ser sujeto de la propia vida, y evaluar la propia experiencia sin depender de alguien más. La autonomía como

²⁶ En ocasiones pareciera que no existen opciones, se da por hecho que lo que se considera bueno es la única opción, lo cual hace recordar una frase común entre los seguidores de la doctrina social-cristiana, quienes afirman que un acto moral libre consiste en *elegir de entre lo bueno lo mejor*, como si los actos valorados como "malos" por un grupo, no fueran una opción a seguir. Esto dista mucho de ser así, pues el simple hecho de reconocer que esos "malos actos" son posibles de realizarse, el mismo hecho de distinguir lo "bueno" de lo "malo", asume la existencia de ambos como opciones.

autodeterminación se refiere a un sujeto moral que sigue y elige sus propias normas y que actúa por decisión propia de acuerdo con deseos, preferencias y fines no impuestos (Olivé, 1999; op. cit.).

Hoy por hoy, todos parecen estar de acuerdo con el reconocimiento de esas cualidades en los individuos como presupuestos para el reconocimiento y ejercicio de derechos formulados para todos los seres humanos. Sin embargo, como afirma Thiebaut (op. cit.), resta analizar cómo esa "subjetividad moral autónoma" se actualiza en contenidos morales concretos y con prácticas morales específicas, punto que trataré a continuación en relación con el ejercicio desigual de derechos "reconocidos" en mujeres y varones modernos.

5.2. Racionalidad masculina y dobles morales.

Desde la ilustración, y particularmente desde una lógica kantiana, la autonomía se definió como el hecho de poder pensar por uno mismo y actuar por un sentido del deber racional, partiendo de que toda la gente entiende lo que es bueno y de que, gozando de autonomía actuarán de esa forma. Para ser autónomos, en este sentido, había que ser racionales y eliminar el ser emocional²⁷.

La historia del feminismo es una historia de resistencias y reivindicaciones colectivas e individuales ante las concepciones ilustradas que, aunque acertadas por principio, resultaron ser demasiado abstractas, al grado de resultar excluyentes. Los principios básicos emanados de la ilustración, mismos que como dije antes, continúan siendo centrales en las discusiones sobre los Derechos Humanos, fueron construidos sobre un supuesto de racionalidad no reconocida en las mujeres, lo que las excluyó del disfrute de los logros de la modernidad, incluyendo su reconocimiento como ciudadanas.

Se adujo que para ser considerados ciudadanos, los individuos debían ser capaces de formular juicios autónomos, capacidad de la que supuestamente carecían las mujeres por motivos de su constitución biológica. El paradigma social y científico cartesiano, que suponía una división entre mente y cuerpo, privilegiando a la primera, favoreció que a la mujer se le identificara con la naturaleza debido a sus manifestaciones sentimentales y emocionales y al varón con la cultura y la vida pública por su condición de "seres razonables".

Así fue como la mujer fue confinada al ámbito doméstico y del cuidado hacia los otros bajo la tutela de varones, mientras que el varón accedió al ámbito laboral y político. Se construyeron entonces instituciones masculinas y derechos "de los hombres" y creados por hombres, dejando fuera a la mujer del programa de la modernidad, negándole la condición de sujeto moral autónomo y condenándola a la heteronomía moral. De allí el interés de los primeros

²⁷ Véase Seidler (2000). Título original: *Unreasonable Men. Masculinity and Social Theory*. Publicado en inglés por Routledge, Londres en 1994.

movimientos feministas en el S. XVIII de procurar la educación de las mujeres en iguales circunstancias que la de los varones, como un medio de promocionarlas hacia la autonomía como seres racionales (Amorós, 1996).

Así, en un principio, tanto mujeres como varones habían aceptado esta concepción de la moralidad según la cual todos pueden participar como seres racionales y las mujeres lucharon para acceder a los recursos que les permitieran su desarrollo racional el cual, se creyó, se había visto obstaculizado por la desigualdad en oportunidades, afirmando al mismo tiempo que las diferencias que las separaban del mundo masculino no eran insuperables.

Sin embargo, esta postura inicial se ha ido superando a medida que las mujeres hemos aprendido a validar, entre nosotras mismas, nuestras experiencias emocionales y afectivas que no tenían por qué contraponerse con el desarrollo de una autonomía deseable que hasta entonces y hasta ahora continúa planteándose en términos básicamente racionalistas con base en una supuesta racionalidad universal masculina.

El tipo de moral esgrimido como proyecto de la modernidad ha escondido una doble moral. Las definiciones de autonomía y los conceptos de igualdad, libertad y dignidad asociados a ésta se reconocieron para los varones, mas no para las mujeres, con todo lo que esto ha implicado para las decisiones sexuales y reproductivas de ellas. Si no se reconocía su autonomía por no reconocer su racionalidad, no tendrían autoridad para pedir, negar, disentir, negociar, quedando sujetas a la decisión racional masculina en todos los órdenes. De hecho, gran parte del desprestigio y satirización de los movimientos feministas tienen que ver con esta identificación de la mujer con las emociones y sentimientos desvalorizados: cualquier tipo de resistencia femenina individual o grupal, se ha relacionado con emociones femeninas que no son dignas de tomarse en cuenta por no considerarse racionales.

A pesar de lo anterior, la alternativa no es iniciar un nuevo proyecto ético fuera de la modernidad, pues, como afirma Marcela Lagarde (2000), "somos mujeres del siglo XX y por lo tanto estamos encapsuladas, enmarcadas en la cultura de la modernidad" (p. 12). La alternativa consiste en replantear los principios éticos, de manera que las mujeres y otros actores sociales también excluidos, seamos reconocidas plenamente como agentes morales autónomos, sin tomar como punto de referencia al varón como se hizo en el Siglo XVIII.

Este replanteamiento de principios éticos modernos se puede formular a través de una redefinición de los mismos en un sentido más dinámico y plural que conlleve el reconocimiento a las diferencias. La autonomía, en este sentido se entendería como la capacidad de autodeterminación a la que tienen derecho todas las personas con base en el ejercicio de diferentes tipos de racionalidad igualmente legítimos.

La noción de libertad, por sus cualidades abstractas que comparte con otros conceptos éticos, puede llegar a obstaculizar su ejercicio si no se analiza en situaciones concretas, por lo que Marcela Lagarde (2000) propone el uso del término "libertades", como algo a lo que se aspira y que, por no estar dado en su totalidad²⁸, se va construyendo con el reconocimiento y ejercicio de derechos específicos. Así, las libertades se van erigiendo en diferentes ámbitos sin sujeciones ni obstáculos, acotándose únicamente los espacios del respeto mutuo que garanticen que los seres humanos construyan sus historias personales (Figueroa y Fuentes, 2001).

6. Conflictos morales de mujeres y varones solteros.

Hasta este punto he delineado el concepto de moral como una dimensión social del comportamiento relacionada con códigos que valoran acciones bajo supuestos o creencias diversos. Tomando este concepto como punto de partida en el presente estudio, se requiere concretizar su uso en relación con ciertas prácticas sociales, las cuales, entre otras, han sido objeto de las más estrictas valoraciones, así como de las mayores transgresiones y actos de resistencia documentados a lo largo de la historia: las prácticas sexuales y reproductivas (ver Ortega, 1985). Es en relación con dichas prácticas valoradas donde quizás se reconozcan las mayores contradicciones, aunque los discursos dominantes, como *horizontes de legitimidad*, no hayan cambiando substancialmente.

Hablar de sexualidad y reproducción en todas sus manifestaciones humanas, lleva necesariamente a debates éticos sin respuestas únicas que obligan a analizar los fundamentos morales que subyacen a las valoraciones hegemónicas y emergentes respecto a lo que es correcto o incorrecto. Los actos vinculados a la sexualidad y la reproducción siempre se han visto permeados de valoraciones morales, sin embargo, las prácticas sexuales y reproductivas valoradas se han ido incrementando a lo largo del tiempo, a medida que hay nuevos avances tecnológicos (Careaga, Figueroa y Mejía, 1996).

Hoy en día existen prácticas legitimadas por la tecnología médica que son objeto de análisis ético, cuando en otras épocas no se hablaba de ellas por ser prácticas poco comunes o ausentes incluso en la imaginación, como la interrupción del embarazo, el uso de anticonceptivos, la fertilización in-vitro, la clonación humana, etc.²⁹.

²⁸ La libertad es imposible de ejercerse totalmente y en todos los ámbitos, pues inevitablemente presenta condicionantes sociales que la restringen. La libertad, desde este punto de vista, se refiere, como argumenta Ana Amuchástegui (2001), a la elección restringida de los individuos por "su particular contexto discursivo histórico y cultural" (p. 140). Sin embargo, y a pesar de estas restricciones, las libertades son viables de irse construyendo y ampliando a través del ejercicio y reconocimiento de cada persona como sujeto de derechos (Lagarde, 2000, op. cit.).

²⁹ Véase González (2000).

Aunque hablo del comportamiento sexual y reproductivo como dos tipos diferentes, aquí cabe aclarar que no los considero como prácticas excluyentes, ya que el comportamiento reproductivo, tal como lo plantea Donastorg (1997), se refiere a "la manera como los individuos actúan e interactúan en los campos íntimamente vinculados de la sexualidad y la reproducción" (p. 157). Así, al hablar de comportamiento sexual y reproductivo, me referiré a prácticas desde eróticas, coitales, de evitación o interrupción del embarazo, matrimonio, paternidad y maternidad, entre muchas otras, intentando especificar la relevante en el caso que se discuta a lo largo del trabajo.

La soltería, definida para fines de este trabajo simplemente como el estado del individuo de no haber estado unido cohabitando con pareja alguna y de nunca haber procreado hijos, tiene como concepto referencias morales en relación con la sexualidad y la reproducción; éstas representan claramente la normatividad dominante respecto al estado de soltería del individuo.

En el caso de la mujer soltera, se espera que no haya tenido experiencias coitales y que sea joven. La mujer soltera en edad madura rompe de inicio con el arquetipo mencionado, con lo cual se enfrenta a críticas y presiones sociales para que se una a un hombre de manera permanente y asuma sus funciones de esposa y después madre; aún más, si esta mujer tiene una vida sexual activa o decide tener un hijo fuera del matrimonio, las críticas y presiones se intensifican.

El concepto de soltería incluye tanto a varones como a mujeres, pero existe en nuestro lenguaje cotidiano el uso de los términos "señora" y "señorita" para identificar a las mujeres en su situación de casada o soltera e incluso se les llega a llamar "señoras" a las mujeres nunca unidas pero que han procreado un hijo. Por otro lado, en referencia al varón, únicamente existe el término "señor" independientemente de su estado civil o de paternaje (Inda, 1995).

Estos usos sexistas del lenguaje reflejan en gran medida las creencias sobre la autonomía masculina, que se define independientemente del estado del varón como esposo o padre, es decir, el señor es señor independientemente de su relación con la mujer o con los hijos, y esto a la vez representa una mayor libertad del varón soltero. En contraposición con lo anterior, a la mujer se le identifica a través del lenguaje, no como un ser autónomo, sino en relación con su papel de madre y/o de esposa, quedando claro que la "señora" ha cumplido con estos designios, mientras que la "señorita" está en espera de hacerlo o los ha transgredido.

La mujer soltera que rompe con los mandatos de género suele enfrentar sentimientos de inadecuación, tanto en su contacto con hombres como con mujeres, por no cumplir las expectativas de ambos hacia lo que para ellos significa ser mujer. La mujer soltera bien puede cubrir funciones asignadas al varón, pero al final de cuentas es mujer, una mujer que teme, añora o renuncia a lo tradicionalmente femenino, incluyendo la maternidad y el matrimonio y que a la vez encuentra difícil la aceptación en un mundo tradicionalmente masculino.

Lo anterior evidencia la dificultad que las normatividades vigentes representan para que las mujeres solteras tomen sus decisiones reproductivas a las cuales tienen derecho en vías de su propia liberación, es decir, de ejercer su capacidad de optar por una forma de vida.

El derecho que toda mujer tiene para decidir libremente sobre sus prácticas sexuales y reproductivas ha sido debatido de manera constante en foros internacionales y nacionales, lo cual es una muestra de una demanda social no cubierta en distintas culturas. Aunque las propuestas resultantes de las discusiones sobre los derechos en el ámbito de la sexualidad y la reproducción han representado importantes avances, también es cierto que continúan reflejando de manera sutil, algunas de las normatividades que impiden su pleno ejercicio.

Por un lado el varón continúa desligado de la reproducción en el discurso (Figueroa, 1998; Jiménez, 2001) y desde mi punto de vista, no se ha enfatizado lo suficiente sobre el derecho de las mujeres a no reproducirse o a hacerlo fuera del matrimonio³⁰.

Ciertamente, en todas las declaraciones de Derechos Humanos en las que se hace referencia explícita a los derechos de las mujeres, se informa que éstas tienen el derecho a decidir el tipo de vida que quieran vivir y a ejercer la sexualidad y la reproducción como y con quien ellas decidan. Por otra parte, también se ha admitido en diferentes foros, la importancia de aceptar abiertamente las diferencias, darles nombre y voz y reconocer públicamente los derechos particulares, habiendo avances también en este sentido.

Es importante continuar insistiendo en las especificidades, pues es éste el primer paso para el cambio de normatividades en el sentido deseado y de una efectiva equidad. Todas las mujeres modernas hemos gozado, de una u otra forma, de los logros de los movimientos feministas a través del reconocimiento de la mujer con respecto al acceso al trabajo, a la educación, al sufragio, al sexo-placer, etc., es pues el momento de incorporar situaciones de vida diferentes que particularicen también el tipo de derechos que aún faltan de reconocerse explícitamente.

Es claro que la transformación de normatividades ha probado ser un camino sinuoso y lento a pesar del reconocimiento público de derechos. El reconocimiento de los derechos de las mujeres a ser esposas y madres o a no serlo puede llegar a formar parte de una moral pública, pero no es hasta que los individuos la adopten como parte de su propia identidad que puede llegar a formar parte de las negociaciones vitales de la vida cotidiana.

³⁰ Véase Pérez-Duarte y Noroña (1997) quienes hacen una reflexión al respecto.

Anderson, Stewart y Dimidjian (1997) en su libro *Volando solas, mujeres sin pareja a los 40*, presentan testimonios de mujeres de éxito, es decir, satisfechas con su vida y satisfechas de que como parte de su vida hayan optado por un estilo que rompe las expectativas hacia la mujer de ser esposas y madres. Las autoras charlaron con aproximadamente 90 mujeres, entre solteras, divorciadas y viudas y con una edad que oscilaba desde los 40 hasta los 55 años, todas ellas con una actividad asalariada.

En un intento por rastrear sus razones, y ubicándome específicamente en el testimonio de las mujeres solteras, encuentro en esta lectura que la gran mayoría de ellas no tomaron tempranamente la decisión razonada de permanecer solteras, pero tampoco hicieron grandes esfuerzos ni tuvieron mucha disposición hacia el matrimonio, aunque siempre se percibían a futuro como mujeres casadas.

La verdadera decisión, parecen coincidir las mujeres solteras entrevistadas, llegó alrededor de los cuarenta años, cuando su reloj biológico las apremió a hacerlo, y fue hasta entonces que decidieron mantener su soltería y en algunos casos tener un hijo. Ellas renunciaron a ser esposas hasta que tomaron una decisión sobre su maternidad, es decir, cuando se enfrentaron a la necesidad de elegir definitivamente sobre el hecho de tener o no un hijo siendo solteras, percatándose de que su disposición al matrimonio era solo un medio para la maternidad. Si su ejercicio o renuncia a la maternidad estaba decidida, no tenía sentido el matrimonio.

De manera coincidente, en los relatos que las autoras citan, se advierte que estas mujeres, desde jóvenes, habían visto al matrimonio como una opción, mas no como una obligación, actitud que había sido transmitida por su propia familia, en la que además de la prescripción verbal al respecto, tuvieron algún modelo femenino valorado positivamente con características de autonomía e independencia.

Meller (1996), en su trabajo clínico con mujeres, reporta de manera concordante, que las madres de mujeres que han roto los estereotipos femeninos les inculcaron el hacerlo para tener una vida diferente a la que ellas como madres y esposas habían llevado. Las mujeres solteras citadas por Anderson y cols. (1997; op. cit.) reportaron también que, aunque por mucho tiempo no desecharon la posibilidad de casarse, nunca estuvieron verdaderamente dispuestas a hacer a un lado sus objetivos personales para formalizar una relación, es decir, que no estuvieron dispuestas a pagar el precio por estar unidas.

El precio a pagar incluía el limitar su tiempo y energía, normalmente dedicados a su profesión y amistades, para cubrir las necesidades de su pareja, limitando así sus opciones hacia futuro. Al respecto Meller (1996) encuentra que el conflicto de esta clase de mujer en dicha área estriba en que "a veces, al sorprenderse en un camino tan poco transitado, vuelve sobre sus pasos y anhela un hombre protector, como el que tienen las otras" (p. 250), pero a la vez sienten

amenazada su autonomía si se involucran con ese tipo de varón, lo cual coincide con lo obtenido en entrevistas a mujeres solteras y en mis propias entrevistas.

Las mujeres solteras referidas en el libro de Anderson y cols. (op. cit.), desde jóvenes empezaron a dirigir sus vidas hacia la autonomía de diversas formas, aunque no decidieran hasta una edad más madura que la soltería era uno de los elementos necesarios. Algo importante de señalar y que las autoras resaltan, es el conflicto de valores que estas mujeres reportan haber experimentado, un conflicto entre los valores tradicionales de la generación anterior y los nuevos valores de la sociedad emergente de finales de los años 60's y principio de los 70's.

En cuanto a la decisión de tener hijos o no hacerlo siendo solteras, parece que ésta fue en general una decisión más sencilla que el renunciar al matrimonio, pues habiendo renunciado a éste concernía solo a ellas mismas el control de sus vidas. Quienes decidieron no tener hijos lo hicieron por no querer prescindir de los éxitos laborales alcanzados para dedicarse a criar un hijo, no sintiéndose capaces de combinar su profesión y a la vez tener la paciencia y el tiempo para hacerlo. Estas mujeres evitaron el llamado "techo de cristal" característico de la mujer en el ámbito laboral (Burin y Bleichmar, 1996).

Las autoras presentan solo un caso de una mujer que vivió la renuncia a la maternidad como un conflicto, eludiendo tomar la decisión definitiva con una gran tristeza por su soltería que le impedía ser madre. Ella no contaba con el apoyo social para hacerlo sin pareja y temía por la reacción de su familia, particularmente de sus padres quienes siempre la habían presionado para que se casara.

Esta mujer tenía la convicción de que una madre debe permanecer con sus hijos en el hogar durante los primeros cinco años de su vida, lo cual le sería imposible sin el apoyo económico de un esposo y creyó que esto la haría sentirse culpable. En el momento de la entrevista ella dijo que, de haberse decidido por la maternidad en la soltería, actualmente se sentiría a la vez culpable pero tranquila. Sin embargo, el decidir no hacerlo fue para ella un trance muy doloroso, con sentimientos de culpa por no haber sabido encontrar al hombre de su vida o por no haberlo buscado con más ahínco.

Las anteriores descripciones dejan entrever algunos factores que facilitaron la toma de decisiones reproductivas en las mujeres solteras entrevistadas por las autoras. Tal parece que todas ellas experimentaron en algún momento la demanda de cumplir con el mandamiento del matrimonio y la maternidad, pero ese mandamiento se rompió cuando se percibieron con la posibilidad de elegir.

Por otro lado, cabe hacer notar que para que estas mujeres solteras llegaran a percibirse como potenciales transformadoras de la norma, requirieron del apoyo familiar y de hacerse de un grupo de amistades que respetaran sus decisiones o que hubiesen transgredido también el mandamiento. Por último, un hecho importante que no debiera pasarse por alto, es que las mujeres

entrevistadas pertenecían a la sociedad norteamericana, donde ellas desde muy jóvenes tuvieron la oportunidad de salir de sus hogares para realizar estudios universitarios o de otro tipo, con lo cual se identifican otros dos posibles elementos que quizás faciliten el proceso de decisión: la educación formal y la flexibilización de los nexos familiares, esto último aunado a la independencia económica de la que ellas gozaban al momento de tomar sus decisiones reproductivas.

La oportunidad para las mujeres de salir del hogar tempranamente y sin conflictos es más común en la sociedad norteamericana que en la mexicana, y esto facilita enormemente el tomar caminos de vida personales. En México, y sobre todo en el área metropolitana de su ciudad capital que colinda con el Estado de México, zona geográfica a la que pertenecen mis entrevistadas, esto generalmente no sucede; aquí lo que se espera es que las mujeres salgan de su hogar para contraer matrimonio, no antes para estudiar o trabajar, pues no requieren trasladarse a otra ciudad para hacerlo, por tanto, no hay razón que lo justifique y esto probablemente aumenta en magnitud el tipo de conflictos a que puedan verse expuestas las mujeres solteras.

Sin embargo, y aun cuando la información proporcionada corresponde a la sociedad norteamericana, ciertas conclusiones obtenidas a partir del discurso de las informantes, bien pudiera aplicarse al caso mexicano, como se discutirá en otra parte.

En cuanto a la forma de experimentar la soltería en el caso de los varones, la información documentada es más bien escasa, por no decir inexistente, siendo que todavía son exiguos y de reciente desarrollo los estudios de género que exploran la subjetividad masculina. Sin embargo, me atrevería a afirmar que los varones solteros quizás también experimenten conflictos respecto a la valoración social de sus decisiones reproductivas, aunque éstos sean vividos con menor intensidad, ya que de los varones se demanda fuerza y productividad, expectativas que bien pueden ser cumplidas aún fuera del matrimonio y sin engendrar hijos o posponiendo más tiempo esta decisión.

De los varones se llega a esperar socialmente que formen una familia y la sostengan económicamente, lo que puede llegar a ser un conflicto para ellos por la gran responsabilidad que esto implica. Sin embargo, el hecho de que los varones cuenten con más tiempo para tomar la decisión a favor o en contra del matrimonio, por ser capaces de engendrar un hijo incluso en edades avanzadas, además de la libertad sexual de que gozan debido al significado asignado a su sexo, puede ser que les permita vivir su soltería con menos conflicto, además de que para ellos implica un menor sacrificio que para las mujeres el unirse en matrimonio.

Podríamos también suponer que los varones tendrían menos razones para evitar el matrimonio, pero es un hecho que requiere ser investigado de manera empírica. Al respecto Jessie Bernard, en los años cuarenta, publicó un libro titulado *The future of Marriage* (citado en Ritzer, 1996), en donde muestra resultados de una investigación poniendo de manifiesto, a través de efectos

diferenciales en niveles de estrés, las diferencias de género existentes dentro del matrimonio por el tipo de normas que se dictan para el esposo y la esposa, quienes las cumplen bajo un discurso social idealizado y de realización personal que no necesariamente concuerda con lo que se experimenta.

La autora encontró que los varones solteros y las mujeres casadas mostraban niveles mayores de estrés que los varones casados y las mujeres solteras y esto le permitió afirmar que se pueden identificar dos matrimonios dentro de todo matrimonio institucional: el de los varones y el de las mujeres. En el primero se experimentan normas de autoridad, independencia y derecho al servicio doméstico, emocional y sexual de la mujer y, en el segundo, las normas que ellas experimentan se relacionan con la ausencia de poder, la dependencia, la obligación de proporcionar servicios domésticos, emocionales y sexuales, así como una disminución gradual de la vida independiente vivida como soltera.

Aunque la investigación citada se realizó en Estados Unidos y hace ya más de 50 años, no dista mucho de las normatividades actuales, por lo que la conclusión de la autora bien puede aplicarse a la situación concreta de muchas mujeres y varones de finales del siglo XX: El matrimonio, dice, no es bueno para las mujeres, pero sí lo es para los varones y sólo dejará de ser así cuando ambos miembros de la pareja se logren liberar de la coacción de las instituciones sociales, para negociar el tipo de matrimonio que les satisfaga.

Con todo lo hasta ahora dicho respecto a las mujeres y varones solteros, podría construirse una tipología imaginaria y tentativa de mujeres y varones solteros que permita distinguir variantes entre el tipo de conflicto experimentado respecto a sus prácticas o decisiones reproductivas, misma que se aplicará en el análisis de las entrevistas al final de este trabajo: *Solteros y solteras involuntarias; solteros y solteras por indecisión; y solteros y solteras por decisión.*

Las normas de conducta, traducidas en decisiones y prácticas reproductivas aceptadas socialmente, como ya dije, cuando no tienen su fundamento en razones concretas se fundamentan en creencias de normalidad o tradiciones, entendidas como imaginarios compartidos. Desentrañar dichas creencias es indispensable como una primera aproximación hacia su cuestionamiento y posible transformación, lo cual requiere un acercamiento a las instituciones que se les ha asignado históricamente la función de transmitir e incluso transformar normatividades vigilando su cumplimiento. Lo anterior, objetivo del presente trabajo, se puede lograr a través de un escudriñamiento directo de los actores afectados por las normas a indagar, en este caso, los solteros y solteras, en su relación cotidiana mediada por instituciones sociales que reflejan y son reflejo de normatividades naturalizadas y emergentes.

CAPÍTULO 2

GÉNERO, FAMILIA Y SOLTERÍA

Si quiere existir como persona, no será más mujer; si quiere ser sujeto de su propia historia, no será más mujer; si quiere actuar en la realidad social, no debe ser mujer ni madre; si quiere personalizarse en una relación, no existirá para ella ningún tipo de relación en la que ella pueda ser uno de los sujetos.

Franca Basaglia

Cuando cierto tipo de explicación resulta exitoso, se tiende a extender ese mismo tipo de explicación a otros fenómenos (Ryle, 1949). La biología ha explicado exitosamente diversos fenómenos propios de los seres vivos y, siendo el ser humano un ser vivo, se tiende en ocasiones a reducir lo social y psicológico a lo biológico, responsabilizando a algún órgano especial de funciones psicológicas y fenómenos sociales y, como substrato de éstos, a la información genética.

Es innegable que el cerebro, por ejemplo, tiene cierta importancia en el desarrollo del comportamiento y en la conformación de ciertas clases de relaciones sociales, aunque como lo explican Carpio, Pacheco, Hernández y Flores (1995) éste, al igual que otros muchos órganos de nuestra biología, constituyen tan solo la "materia prima" de los sistemas reactivos necesarios para el complejo desarrollo individual y social.

No podríamos suponer por ejemplo, que un individuo pudiese desarrollar conductas de pensar si se le extirpara el cerebro, pero tampoco podríamos suponer que desarrollara ninguna otra conducta, así como tampoco se llevarían a cabo procesos o reacciones puramente biológicas tales como el respirar (Tena, Hickman, Larios, Moreno y Cepeda, 1997); aún así, sería erróneo concluir que los individuos difieren en sus creencias o en su capacidad respiratoria debido a diferencias en el tamaño o morfología cerebral.

Las funciones del cerebro han sido sobrevaloradas y utilizadas en la historia reciente por los deterministas biológicos para intentar explicar diferencias de comportamiento entre varones y mujeres. Se ha llegado a atribuir al peso y estructura del cerebro, en conjunción con diferencias hormonales, la predeterminación del tipo de profesión elegida (profesiones directivas y más valoradas en los varones y de subordinación y relacionadas con la crianza y educación en las mujeres) debido a ciertas disposiciones innatas (de dominio, energía y agresión en los hombres y nutricias y maternas en las mujeres) observadas desde la infancia en los juegos de los niños, que en realidad no son más que juegos sociales.

Lewontin, Rose y Kamin (1991), en su libro *No está en los Genes*, resaltan los peligros que entrañan las explicaciones biologicistas al comportamiento humano; hacen ver, de manera acertada, que el aceptar estas explicaciones sería como aceptar lo inevitable, lo inmodificable; sería como paralizar al individuo en sus esfuerzos de cambio. El explicar las desigualdades sociales, cualquiera que éstas sean, como determinadas biológicamente, las torna inevitables e inmutables, pues cualquier intento de remediarlas implicaría "ir contra la naturaleza" (pag. 19).

Las explicaciones biologicistas no solo intentan interpretar y justificar diferencias en el comportamiento, sino también convalidan el mantenimiento de sistemas sociales que legitiman desigualdades en el reconocimiento y ejercicio de derechos (Tena, 2001).

Aun cuando la biología es relevante en la condición humana, dicha relevancia no tiene ni el alcance ni la forma pretendidas por el determinismo biológico. La pretendida naturaleza humana es la vida en sociedad, aun cuando esa vida social sea posible por la filogenia humana que difiere de la de otras especies.

En este mismo sentido Ribes y López (1985) se refieren a la gradual liberación del ser humano respecto de la naturaleza y su subordinación a reglas y normas por él creadas que se ilustran a lo largo de la historia de las formaciones sociales y de la cultura. "Debido a que el medio social (...) es el producto de la actividad de los hombres [y mujeres], es evidente que sus características varían considerablemente según las diferentes épocas y lugares. A su vez, esto implica que los hombres [y mujeres] que han vivido en diferentes épocas y lugares han desarrollado su actividad (...) dentro de los límites que les ha dado dicho medio, el cual, a su vez, es transformado por la actividad concreta de los individuos." (p. 79).

En la ciencia contemporánea parece desarrollarse una crítica creciente al determinismo biológico y cultural en las explicaciones del comportamiento humano. Tomando en cuenta que las dimensiones biológicas y culturales son inseparables del desarrollo psicológico y social, cualquier modelo simple de causación cultural o biológico brinda "explicaciones imperfectas de la realidad social" (Lewontin, y cols., 1991) con graves implicaciones políticas.

Como antes señalé, los deterministas biológicos explican las diferencias de género con base en diferencias sexuales, tomando como evidencia hechos observados, tales como el que la mayoría de las mujeres se dediquen a actividades de mayor subordinación y relacionadas con la procreación. Consideran las desigualdades como inevitables y necesarias socialmente y, además, difunden que el realizar actividades de acuerdo a su sexo garantiza a varones y mujeres un mayor éxito individual. Estos argumentos contribuyen a preservar dichas desigualdades como estereotipos que "perpetúan las dicotomías y luego realzan la apariencia de que son <<naturales>>." (Lewontin, y cols., 1991; p. 168).

Aunque es cierto que los fenómenos cromosómicos y hormonales influyen de manera decisiva en el desarrollo del sexo genético, en los humanos el medio cultural y social de las expectativas sexuales está superpuesto a éstos (la asignación del género está superpuesto al sexo genético).

Los argumentos hasta aquí vertidos en torno a la determinación biológica o cultural de las diferencias en las relaciones entre los sexos, fundamento de la vida social, se toman en este capítulo como ejes de discusión, mismos que en su momento llevaron a la construcción de la categoría de "género". Esta categoría se introdujo en el debate político feminista y posteriormente en la investigación realizada desde las Ciencias Sociales para enfatizar analíticamente la construcción social de las relaciones entre los individuos basada en diferencias sexuales.

En ese capítulo presento una breve semblanza de la construcción de la categoría de "género" y sus implicaciones para la explicación del desarrollo de identidades en los individuos, así como su relación con las moralidades sexuales y reproductivas vinculadas con la naturalización de las diferencias entre los sexos y las posibles vivencias en la soltería madura derivadas de dichas moralidades.

1. La categoría de género: Antítesis del innatismo.

La categoría de género se incorporó en el siglo XX a las Ciencias Sociales, a partir de la discusión feminista sobre los factores que explican el tipo de relaciones de poder que históricamente se describen entre seres humanos diferenciados sexualmente. Este debate se ha centrado en dos polos explicativos, el que considera las diferencias entre varones y mujeres por determinación biológica y el que las explica en términos socio-culturales (ver Lamas³¹, 1996^a). Con la construcción de esta categoría al interior de la teoría feminista, se enfatizó el carácter cultural de la distinción entre los sexos, vista a partir de diferentes disciplinas, con grandes aportaciones de la antropología.

La categoría de género ha permitido la búsqueda de nuevas explicaciones a la desigualdad social entre los sexos, haciendo a un lado cualquier explicación biologicista al respecto. Su incorporación ha permitido repensar la definición de lo femenino como ligado a lo natural, en contraposición a lo masculino como ligado a lo cultural; ha posibilitado también polemizar con los discursos que refieren y convalidan destinos sexuales y códigos morales diferenciados con base en características sexuales. La categoría de género se ha constituido en la base teórica argumentativa a favor de la igualdad en las relaciones entre mujeres y varones. (Lamas, 1996^b).

³¹ El documento original se publicó en 1986 en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, vol. VIII, No. 30.

Sin embargo, y aún cuando esta categoría enfatiza en los aspectos culturales para entender las diferencias, lo cual ya de sí implica un cambio paradigmático, actualmente también se reconoce la relevancia de factores biológicos, ecológicos y sociales en las explicaciones, evitándose con esto el reduccionismo cultural en que había incurrido el feminismo inicial, el cual negaba por completo los rasgos biológicos en la diferenciación sexual (Lamas, 1996^a).

Considerando lo anterior, la designación cultural de ciertas características como femeninas o masculinas, que va más allá del sexo biológico, es viable de investigarse desde su origen como características asignadas y adquiridas, con una visión interpretativa de lo social a partir de lo biológico (Lamas, op. cit.).

La eliminación de mitos y dogmas con relación a la diferencia entre los sexos, como el del naturalismo que se discutió antes, es un punto de partida esencial para entender la categoría de género, su construcción y sus implicaciones. El enfoque de género constituye una nueva mirada a las experiencias ya vividas y nombradas por mujeres y varones; es un nuevo paradigma como modo de ver el mundo, que permite concebir esas experiencias y el mundo en general como histórico por su construcción y devenir, poniendo al descubierto todo tipo de dogmas religiosos, mágicos o naturalistas.

Son *dogmas de género* cualquier tipo de creencia que lleve a explicar nuestro comportamiento en el sentido de que *así somos*, pues las mujeres, aun cuando compartimos ciertas características, no somos idénticas y no tendríamos por qué serlo, en la medida en que cada una de nosotras tenemos una historia de vida particular en la que se nos han asignado y a partir de la cual nos hemos habituado, a formas de vivir nuestro género, pudiéndose decir exactamente lo mismo respecto de los varones.

Sería riesgoso emplear la categoría de género para describir la problemática exclusiva de la mujer, pues esto mantendría la idea errónea de que existen esferas separadas de hombres y mujeres (Scott, 1986). La categoría de género es del tipo relacional, ya que implica el reconocimiento y análisis de diferencias en las relaciones sociales entre varones y mujeres, resaltando el aspecto relacional de las definiciones normativas de la femineidad (Scott, 1986, op. cit; Lamas, 1995).

La condición de género se refiere al conjunto de características generales que definen lo que significa ser mujer y ser hombre; entre estas características se encuentran diversas actividades y sus funciones, a partir de las cuales se definen relaciones sociales particulares y jerarquías de poder³².

³² Véase Lagarde (1993).

Aún haciendo a un lado los dogmas, surge el problema de explicar las desigualdades de género que se identifican históricamente en diversas sociedades, pues como bien apuntó Gayle Rubín (1986)³³, "el análisis de las causas de opresión de las mujeres constituye la base de cualquier estimación de lo que habría que cambiar para alcanzar una sociedad sin jerarquía por géneros" (p. 95).

En este análisis se había interesado particularmente Simone de Beauvoir (1908–1986), en cuyos escritos, que datan de mediados del S. XX, se puede ya rastrear el concepto de género como noción, aun y cuando no existía el uso del concepto como tal. Esta concepción se encuentra implícita en sus estudios publicados en los dos tomos de *El segundo sexo* (1996³⁴), en donde ella cuestiona, pone en evidencia y deconstruye la difundida definición de la mujer basada en sus características biológicas que la diferencian del hombre, considerándola como tal en función de sus órganos reproductivos, evidenciando también todas las implicaciones sociales que se desprenden a partir de este tipo de creencias.

1.1. Construcción teórica de Simone de Beauvoir.

Para construir su teoría Simone de Beauvoir, en su obra *El segundo sexo*, parte de su propia experiencia y de su encuentro crítico con el conocimiento consolidado de su época, —la biología, el psicoanálisis y el marxismo—, paradigmas hegemónicos que ella retoma hasta el límite en que le satisfacen sus respuestas y critica al rebasar este límite. Es decir, De Beauvoir primero conoce y reconoce críticamente los paradigmas dominantes de su época y, a partir de esto, es que construye su teoría sobre la condición de la mujer, antecedente de la construcción de la categoría de género.

El núcleo de la primera parte de la discusión de Simone de Beauvoir en la obra antes citada, como ya antes se dijo, se centra en torno a la creencia errónea de que la diferencia entre hombres y mujeres se fundamenta en sus atributos sexuales biológicos. La autora reconoce la importancia biológica en esta distinción, pues es evidente para ella que las mujeres no son iguales a los hombres en sus funciones reproductivas ni en su fortaleza física. Sin embargo, ella argumenta que la mujer es mucho más que cuerpo, pues ese cuerpo con todas sus características es concebido como limitado por las convenciones dictadas en un mundo de hombres, por lo que el puro cuerpo, tomado en su estricto sentido biológico no puede definir a la mujer.

Discute críticamente la teoría psicoanalítica, particularmente la desarrollada por Sigmund Freud en relación con la definición de la mujer. Aun cuando ella

³³ Este texto fue publicado originalmente en 1975 con el siguiente título original en inglés: *The traffic in women : notes on the "political economy" of sex*, en Rayna Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, N.Y., Monthly Review Press.

³⁴ Esta obra fue publicada originalmente en 1949.

reconoce el que en esta teoría no se considere el cuerpo como cosa, sino al cuerpo vivido por el sujeto, lo cual implica ya un avance respecto a las posturas biologicistas, la crítica central se identifica en el hecho de que Freud haya desarrollado una interesante teoría para explicar el inconsciente del varón y que haya tomado las mismas premisas y categorías para explicar a la mujer, siempre con el varón como punto de referencia, poniendo así en evidencia para su teoría la condición de la mujer como "el otro".

La autora niega que las actitudes del varón y la mujer sean viables de ser explicadas en una forma determinista tomando la sexualidad como único eje explicativo, siendo que ésta no es *el modo* sino *un modo*, uno entre muchos otros de aprehender la realidad. La teoría de Freud es considerada por de Beauvoir como una teoría sexista, pues muchas de sus premisas, además de que se aceptan por convicción sin explicación alguna, son simples metáforas de un estado de cosas propiciadas por los mismos varones, como la famosa envidia del pene que Freud aseguraba sentía la mujer por el varón, que más que envidia fálica era y en gran medida sigue siendo, envidia por los privilegios masculinos en su acción cotidiana, como el mismo Freud lo aceptó sin concluir el por qué de dichos privilegios. Este tipo de explicaciones, por tanto, más que dar cuenta del histórico dominio masculino, se limita a describir una situación prevaleciente, consecuencia de este dominio.

En cuanto a los planteamientos marxistas, la autora acepta con Marx, que el ser humano es mucho más que biología y sexualidad, considerándolo una realidad histórica. Sin embargo, ella niega que el problema de la mujer sea reducible a su capacidad de trabajo, capacidad que se ve incrementada con el desarrollo económico que va apareado al tecnológico.

Respecto a *El origen de la familia* de Engels³⁵, la autora se interesa en los argumentos que intentan llegar al origen de la desigualdad de los sexos, sin embargo, le parece aun incompleta la solución, ya que no explica el por qué el paso de la propiedad comunitaria a la propiedad privada disminuyó a la mujer, ni por qué al participar la mujer activamente al lado del varón, como su compañera del trabajo industrial, se acentuó la jerarquía de los sexos. La propiedad privada, dice, no explica en sí misma la sujeción de la mujer, al igual que el uso de herramientas no explica el desarrollo del interés del hombre por su propiedad.

La autora rechaza el monismo económico de Engels al igual que el monismo biológico y sexual pues, éstos no pueden considerarse independientemente de un mundo de valores determinados por los proyectos del existente.

³⁵ En 1884 se publicó la primera edición de *El origen de la familia* de Federico Engels. Para la 4ª edición, publicada en 1991, Engels revisó el texto e introdujo una serie de adiciones teniendo en cuenta, tal como lo dice él mismo en su prólogo, el estado actual de la ciencia.

De Beauvoir caracteriza filosóficamente a las mujeres tomando como base la filosofía existencialista. Caracteriza a la mujer considerando su modo de ser, es decir, su existencia en un mundo que le es ineludible. La mujer, desde este punto de vista, se enfrenta constantemente a una disyuntiva: situada en un mundo de valores y asumiendo su conducta una dimensión de libertad, tiene que elegir entre el reivindicar esa libertad o mantenerse en la posición del *otro* con relación al hombre.

La mujer puede simplemente dejarse llevar por lo que el mundo le ofrece, negando con esto su propia existencia. Siendo este mundo de valores y libertad, la autora rechaza el concepto del "eterno femenino", negando con esto cualquier alusión a la mujer en cuanto a ser predeterminado y esencial que deja sin considerar su propia existencia en el presente con limitaciones del pasado, pero en libre transformación proyectada hacia el futuro.

Siguiendo la filosofía existencialista, afirma que en la conciencia humana existe la categoría original del *otro* y una pretensión de dominarlo. La mujer, por razones históricas, ha sido concebida como ese *otro* por el hombre, quien como sujeto, le ha caracterizado como objeto. Aunque de Beauvoir considera que con esta tesis existencialista se puede entender la voluntad del varón por dominar a la mujer, aún se pregunta sobre los privilegios que le han permitido realizar esa voluntad.

Así, la autora retoma los materiales de la prehistoria y la etnología para comprender cómo se ha establecido una posición de dominio sobre la mujer y analizar sus posibilidades de ser ella misma, determinada por su propia existencia como sujeto consciente del devenir.

Distingue diversas etapas históricas con diferentes construcciones simbólicas relacionadas con el proceso de vida de las mujeres, particularizando en las mujeres occidentales francesas cristianas, aclarando y detallando diferencias de acuerdo con culturas particulares. Así, ella parte de la prehistoria y se sumerge en la historia, con el fin de identificar esas razones históricas que aún influyen en la subordinación de la mujer ante el hombre.

De Beauvoir identifica diferentes tipos de mujeres por el significado y grado de opresión asociados en diferentes épocas:

- Identifica a la que podríamos llamar *mujer-guerrera* en la prehistoria, quien únicamente vio limitada su participación en actividades guerreras por lo que la autora llama "servidumbre de la reproducción";
- A la *mujer-tierra* se le asignan poderes importantes en la fertilidad del suelo asociado con la reproducción biológica cuando los nómadas se fijan al suelo;
- A quien podemos denominar *mujer-desmitificada* se le sustrajeron todos los poderes que le daban privilegios cuando, con el uso de herramientas, se empieza a entender el papel masculino en la reproducción y en la agricultura;

- La divulgación del cristianismo contribuyó al sometimiento de la *mujer-cristiana* al varón;
- La *mujer-feudal*, se transforma en instrumento del varón para el dominio de la tierra;
- Al término de la edad feudal la *mujer-cortesana* obtiene el derecho a gobernar cuando no hay descendientes varones o de llevar una vida emancipada y con propiedades administradas por ella mientras se mantuviera soltera en un convento o ejerciendo la prostitución;
- La *mujer-renacentista* perteneciente a la clase privilegiada tuvo la oportunidad de adquirir conocimientos y desarrollarse en las artes, a diferencia de las mujeres de clases no privilegiadas;
- La *mujer-trabajadora* obtiene importancia económica pero es más explotada que el varón, tanto en sus lugares de trabajo como en el ámbito familiar, en su situación de soltera o casada;
- La *mujer-burguesa* de esa época perdía todo derecho de ciudadanía, del cual gozaba plenamente la mujer soltera. La mujer de campo no sufrió cambio alguno respecto a las antiguas sociedades agrícolas.

Zambulléndose en la historia, De Beauvoir (op. cit.) identifica aquellos mitos creados por los varones y que se mantienen a lo largo del tiempo en relación con la mujer, mismos que serán desterrados hasta que "se afirmen las mujeres como seres humanos..." (tomo 1, pag. 188). Reconoce mitos como el de Eva y la Virgen María entre otros, que representan a la aliada y la enemiga alternativamente, la mancha del nacimiento atribuida a la madre, la maldición de los menstruos, la virginidad deseada y temida, etc., mitos que la autora advierte encarnados en las obras de algunos escritores y que contribuyen a su perpetuación materializándose en forma de tabúes.

En busca de razones, De Beauvoir (op. cit.) encuentra mitos que lo siguen siendo aún después de intentos de racionalizarlos, aun cuando tengan motivos racionales. Analiza la formación de la mujer en diferentes periodos de su vida y en diferentes situaciones históricas y sociales, lo cual le permite identificar rasgos comunes que han llevado a considerarlas erróneamente como predestinadas, siendo que, como ella lo apunta, el hecho histórico no puede interpretarse como definitorio de una verdad eterna, ya que por ser histórico es factible de modificarse. Explica que ese carácter que se imputa a las mujeres no es mas que producto de su situación y no de su biología.

Otro punto importante de rescatar en la obra de De Beauvoir (op. cit.) es el análisis que hace de la existencia del varón, lo cual también contribuye a una perspectiva de género en el tipo de problemas que se plantean con relación al varón y la mujer como géneros definidos en relación, sin culpa en ninguno de los dos, sino los dos géneros imbuidos en un círculo vicioso, dañino para ambos, aunque la desventaja sea siempre mayor para la mujer por motivos históricos ligados a la significación de su biología.

Así, De Beauvoir (op. cit.) sintetiza el paradigma del feminismo e introduce la categoría de *cuerpo vivido*, que desde mi punto de vista es antecedente directo de la categoría de género y semejante a la categoría después introducida por Gayle Rubin (1986) de *sexo-género* que analizaré más tarde en este capítulo. La categoría de *cuerpo vivido* habla de un cuerpo con historia y experiencias, un cuerpo que existe porque es vivido por alguien que solo vive en y a través del mismo; así, la biología ligada a lo sexual es incorporada pero resignificada históricamente y simbólicamente en la categoría de *cuerpo vivido*.

Retomando todo lo anterior, es claro que De Beauvoir (op. cit.) identificó en la *servidumbre de la reproducción* y en la menor fortaleza física de las mujeres los orígenes primeros en las diferencias de género, a partir de lo cual se han creado mitos que mantienen estas diferencias a lo largo del tiempo. La opresión de la mujer ha tomado diferentes formas en función de diversos factores culturales y, aun cuando hoy en día, en gran parte del mundo occidental hay individuos que valoran el desarrollo de las mujeres en diferentes ámbitos, dejando en segundo término la maternidad como destino único, continúa prevaleciendo la noción de la mujer ligada a la naturaleza que la pone en desventaja frente a los varones, noción que se pretende deconstruir a partir de la categoría de género.

Imposible omitir a Simone de Beauvoir en este proceso, siendo que ella sistematizó el marco conceptual lógico, la metodología y la epistemología que permitió después la construcción de la categoría de género y más aun, lo divulgó en una época en que el tema en sí mismo era de una gran transgresión.

Veinte años después de la aparición de "El segundo sexo" continuaba el interés por identificar los orígenes de las relaciones desiguales entre los géneros desde perspectivas no biológicas. Bajo esta tónica Gayle Rubin (1986, op. cit.) publicó un artículo en el que discutió con los mismos autores analizados por De Beauvoir (op. cit.), cuyas teorías seguían aun vigentes: marxismo y psicoanálisis.

En el análisis histórico realizado por De Beauvoir (op. cit.), ella describió relaciones de parentesco logradas a través de los matrimonios acordados por conveniencia citando a Levy Strauss en sus indagaciones. Gayle Rubin (op. cit.) retoma a Levy Strauss y a los sistemas de parentesco definidos por el tráfico de mujeres en su búsqueda.

Rubin (op. cit.) introduce el concepto de sistema de *sexo-género* que puede ser considerado como una derivación del concepto de *cuerpo vivido* de De Beauvoir enfatizando los sistemas de relaciones que devienen en diferencias entre los géneros a partir de diferencias sexuales.

1.2. Gayle Rubin y el sistema sexo-género.

Esta autora pretende identificar el sistema de relaciones que han convertido a la mujer en una mujer oprimida, definiéndolo como *sistema de sexo-género*. El concepto de *sexo-género*, como se indicó antes, guarda similitudes

conceptuales con el de *cuerpo vivido* introducido previamente por Simone de Beauvoir, en el sentido en que incorpora la sexualidad biológica (cuerpo) transformada en su significado por la sociedad conformada históricamente, lo cual implica de manera muy importante que la opresión es prescindible en la medida en que se reconoce como producto de relaciones sociales específicas.

Rubin afirmó la necesidad de analizar a profundidad el elemento histórico y moral que conforma la sociedad para delinear la estructura de la opresión sexual que, como dijo Engels, el capitalismo heredó de otras formas sociales anteriores, negando con esto, de manera acertada, que la opresión sexual sea reflejo de fuerzas económicas como antes lo dejó entrever Marx.

La autora toma, como base inicial para su análisis, el libro de Levi-Strauss sobre *Las estructuras elementales del parentesco*, ya que en éste se entiende al parentesco como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica fundada en el intercambio de mujeres, lo que le lleva a construir de manera implícita una teoría de la opresión sexual.

La noción *intercambio de mujeres* lleva a Rubin (op. cit.) a identificar en este tipo de intercambio, más que en el de mercancías, el paso inicial en la búsqueda del origen de la opresión de la mujer. La utilización de ésta como regalo para el establecimiento de relaciones de parentesco y con esto, la garantía de vínculos sociales estables y duraderos, se identifica en la mayor parte de la historia humana e incluso actualmente bajo diferentes modalidades.

Profundizando aún mas en la búsqueda de los orígenes del género y, por tanto, de la exacerbación de las desigualdades con base en diferencias biológicas, la autora retoma *La familia* de Lévi-Strauss³⁶, quien comparando diferentes culturas llega a la interesante conclusión de que la división del trabajo no está fundamentada en diferencias biológicas como la fortaleza física (señalada por De Beauvoir), sino que sirve para resaltar estas diferencias, asegurando una dependencia recíproca y evitando asimismo la igualdad entre varones y mujeres. Esta división del trabajo, añade Rubin (op. cit.), exagera las diferencias biológicas y crea el género.

Las convenciones de sexo y género se transmiten y se dan por sentadas generación tras generación, lo cual es ampliamente explicado a través de diversos estudios antropológicos, sin embargo, para la autora es insuficiente este hallazgo, por lo que recurre al psicoanálisis Lacaniano en la búsqueda de explicaciones sobre esta reproducción de convenciones que se graban desde la niñez.

Lacan, entre otras cosas, resignificó el pene Freudiano como un falo simbólico que representa las desigualdades con base en diferencias genitales³⁷,

³⁶ Lévi-Strauss, Claude (1971). *The family*. En : H. Shapiro (ed.), *Man, culture and society*. Londres: Oxford University Press.

³⁷ Véase de Beauvoir (op. cit.) y las semejanzas de su explicación sobre el complejo de castración en este mismo sentido.

es decir, que la presencia o ausencia de éste conlleva a identidades de género circunscritas en dos situaciones sociales: varón y mujer. Los niños y las niñas, por tanto, aprenden que las diferencias genitales implican diferencias en cuanto al ejercicio de derechos que siempre son menores en las mujeres, descubriendo a su vez, la división de los géneros.

La autora concluye su análisis resaltando que, aún cuando se viva en redes sociales de parentesco y culturas fálicas que tienden a perpetuar la opresión femenina, "los mecanismos (...) no tienen por qué ser (...) independientes de la elección consciente [ya que] la evolución cultural nos da la oportunidad de tomar el control de los medios de sexualidad, reproducción y socialización, y de tomar decisiones conscientes para liberar la vida sexual humana de las relaciones arcaicas que la deforman" (p. 80).

El texto de Gayle Rubin fue un parteaguas para el inicio de la utilización formal del concepto de género en las Ciencias Sociales a mediados de los años 70 (Lamas, 1996^a) el cual continúa utilizándose hasta la fecha como categoría analítica en investigaciones con seres humanos.

1.3. Riesgos de las explicaciones acerca de las diferencias de género.

Los estudios que desde una perspectiva de género han propuesto teorías que intentan explicar las diferencias desde sus orígenes históricos y a lo largo del desarrollo ontogenético del individuo, han aportado avances substanciales sobre el tema; sin embargo, cabría analizar algunos aspectos que, de no hacerlo, podrían dejar una falsa imagen de inmutabilidad que justo se intenta eliminar a través de esta perspectiva.

Para explicar las relaciones entre los géneros y sobre todo, la subordinación de las mujeres dentro de éstas, no es suficiente con aludir a diferencias en la fortaleza física, a la función reproductiva de las mujeres, al intercambio de mujeres, al drama edípico o al sistema económico, aunque todos estos factores pudieran incidir en el fenómeno.

Referirse a la debilidad como sinónimo de feminidad o como característica de las mujeres que explica su subordinación, únicamente nos llevaría a la conclusión de que *así somos* sin posibilidad de transformar las relaciones de poder entre los géneros. Lo mismo podría decirse respecto a la función reproductiva de las mujeres, que como única salida dejaría la renuncia a la maternidad y por ende al matrimonio, como medio de lograr relaciones igualitarias.

El intercambio de mujeres, hecho probado en la historia y con ciertos vestigios en la actualidad, no explica por qué han sido las mujeres y no los varones los objetos de intercambio. Los sistemas de parentesco se establecerían independientemente de que el regalo fuera un varón o una mujer, dado que ambos son necesarios para la función reproductiva.

El ser humano usado como mercancía de intercambio, venta o regalo, es un suceso que se repite en la historia como forma de dominio del blanco sobre el negro, del conquistador sobre el conquistado, del varón sobre la mujer, independientemente de la fortaleza física y sin que en cada caso medien sistemas de parentesco posibles. Estos sistemas de parentesco, por otro lado, se muestran endebles cuando está en juego el ejercicio del poder por parte de un individuo, grupo o nación.

Como ejemplo de esto último, se puede recurrir a la historia de Italia del s. V, donde se cita a Silicón, quien habiendo recibido como esposa a una hija de la familia imperial y entregado dos hijas suyas a cambio, fue asesinado por su propio yerno, esposo de sus dos hijas, cuando éste creyó que había riesgos de que Silicón usurpara el poder (Historia Universal, 1982). En este caso como en muchos otros, el poder fue más importante que los vínculos de parentesco.

Por otro lado, la división del trabajo, consecuencia de transformaciones en los sistemas económicos, -al igual que el intercambio de mujeres señalado en el punto anterior-, es más que una explicación, manifestación de los sistemas de género como relaciones de poder. La división del trabajo no explica la valoración diferencial del trabajo femenino en relación con el masculino, sea el primero doméstico o asalariado. No explica por qué el trabajo doméstico ha sido visto como peculiarmente femenino y como servidumbre hacia el varón, sea esposo, padre, hijo o hermano.

Finalmente, las explicaciones psicoanalíticas sobre el desarrollo de la identidad de género, aún con sus reconstrucciones críticas a partir de una visión de género, no dejan de ser meras descripciones metafóricas de relaciones de poder entre miembros de un grupo familiar estandarizado, definidas con base en el género de sus integrantes. Algunas críticas al psicoanálisis como paradigma o lógica de pensamiento las desarrollo más adelante en este capítulo.

Autoras como Scott (1986) han criticado las posturas psicoanalíticas en el intento de describir la construcción de identidades. La crítica central es el que se suponga que en un núcleo familiar con interacciones tan delimitadas en el espacio y tiempo, se pueda desarrollar en su completud la identidad de género, sin consideraciones al ámbito político y económico y primordialmente al del poder³⁸.

El tema del poder es parte de la definición del concepto de género desde el punto de vista de Scott (1986, op. cit.). A las definiciones típicas sobre este concepto, ella añade una segunda parte que lo incluye: "El género es una forma primaria de relaciones significantes de poder" (p. 289).

³⁸ Una revisión crítica sobre la categoría de género y sobre el desarrollo teórico de Scott puede encontrarse en el texto de Marta Lamas titulado "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", publicado en 1995 en *La Ventana. Revista de estudios de género*, núm. 1, Universidad de Guadalajara.

Para Scott (op. cit.) el género comprende cuatro elementos interrelacionados que, aunque ninguno opera sin todos los demás, tampoco son uno reflejo de otro:

1. Símbolos culturalmente disponibles con representaciones diferentes. Ej: Eva y María, que aunque ambas son representaciones de la mujer desde la tradición judeo-cristiana, también son mitos de contaminación y purificación, corrupción e inocencia.
2. Conceptos normativos expresados en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas. Éstos establecen categóricamente las representaciones de los símbolos, en un intento de limitarlas en sus posibilidades metafóricas y limitar asimismo normatividades alternativas.
3. Instituciones y organizaciones sociales que son el contexto de los conflictos y represiones que dan lugar a los conceptos normativos predominantes. Los sistemas de parentesco, mercado de trabajo, educación, instituciones políticas, son ejemplos de éstas.
4. Identidades subjetivas que la autora entiende de un modo histórico, no única y universalmente basadas en el miedo a la castración, sino relacionando sus formas de construcción con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas.

Un aporte significativo de las consideraciones de Scott (op. cit.) respecto al género, es que opta por desechar cualquier teoría que intente acotar una explicación sobre las desigualdades de género y descansa sus afirmaciones en una perspectiva multicausal dentro de la cual las desigualdades son viables de redefinirse y reestructurarse.

Scott (op. cit) defiende convenientemente, una visión de igualdad política y social que comprenda no solo el sexo, sino también la clase y la raza. Las críticas a las explicaciones reduccionistas y las propuestas de esta autora van más allá del género, ya que convidan a una reflexión sobre cualquier tipo de relación social desigual con luchas por el poder entre actores y significados.

La redefinición y reestructuración posibles, a las que se refiere Scott (op. cit.), se expresan en los conceptos normativos, que no vislumbra como estáticos ni dados en una época o cultura sin más: ella afirma que el significado de varón-mujer, y femenino-masculino son afirmados por los conceptos normativos y son producto del conflicto por diferencias de opinión que siempre están presentes y su permanencia intemporal se define a partir del debate o la represión.

2. Identidad de género.

Una vez delineado conceptualmente el uso del género en las Ciencias Sociales, cuya extensión cada vez abarca a nuevas disciplinas, se puede entender que el género, más que constituirse en una teoría, es una categoría de análisis a partir de la cual convendría examinar las diversas teorías que tratan sobre los seres humanos, como las teorías psicológicas, sociológicas, biomédicas, etc.

Las identidades de género, con base en lo que hasta ahora he dicho, son producto de un discurso social que nos va definiendo como varones o mujeres y, al conformarse estas identidades en los individuos, éstos contribuyen a su reproducción social. Al hablar de identidades me refiero al reconocimiento de uno mismo con el significado social de ser varón o mujer y por eso tiene cualidades tanto privadas como públicas: Yo me reconozco en lo privado respecto a significados públicos de lo que es ser varón o mujer (Weeks, 1998).

Las identidades de género proveen de una sensación de armonía y coherencia tanto en lo público como en lo privado. Sin embargo, la rigidez de las identidades asignadas también ha llevado a su cuestionamiento, con lo cual cabe destacar que las identidades de género no son dictadas por la naturaleza, sino fenómenos históricos y culturales (Weeks, 1998, op. cit.). Así, a través del tiempo se ha ido asociando la identidad femenina con una visión emocional del mundo, mientras que la masculina se asocia con una visión más racional (Hita, 1997).

La relación del cuerpo con las identidades de género no es natural sino atribuida, obedece a la educación y no a la conformación genética u hormonal (Serret, 2000). Prueba de esto son las evidencias de individuos que tienen una apariencia genital exterior correspondiente a un sexo y sus genitales internos indican un sexo diferente, o a quienes deliberadamente se les asigna una condición de género diferente a su sexo biológico. Citando a Foucault, Weeks (op. cit.) narra la historia de Alexina, sujeto hermafrodita del S. XIX quien fue educada en un medio de mujeres muy religioso dentro de una pequeña comunidad.

El género que se le asignó a Alexina fue el femenino, dispensándole el no cumplir cabalmente con las exigencias sociales relacionadas con éste. Intentándose definir en esta época por la ciencia médica y el derecho civil los criterios de normalidad y anormalidad sexual y dado que Alexina evidenciaba un pequeño pene, se decidió redefinirla como varón, otorgándole el nombre de Herculine. Su sexo biológico percibido como predominantemente masculino la obligó a adquirir una identidad masculina, cuando ya había ella desarrollado una identidad femenina, lo que la llevó al suicidio.

Era éste el Siglo XIX, época en la que se exigía una estricta definición del género, ser varón o mujer, en relación con el propio sexo. En nuestra época no dista mucho de suceder esto mismo: Narraré el caso real de *Julia*, acontecido en el año 2000, utilizando un nombre y precisiones ficticias. *Julia* es hija producto de violación, quien nació con características biológicas correspondientes al sexo

masculino. *Julia* fue criada por su madre y su abuela, quienes decidieron asignarle una identidad de género femenino. Vivían en una pequeña comunidad donde, al igual que *Alexina*, fue aceptada como mujer dispensándole la presencia de caracteres sexuales secundarios evidentemente masculinos. Al ser mayor y en búsqueda de empleo, decidió buscarlo en la ciudad, para lo que fue necesario mostrar públicamente una identidad masculina. Después de un tiempo con un sinnúmero de contratiempos y severas crisis de identidad, encuentra como única solución regresar a su comunidad y a su verdadera identidad femenina.

Los casos narrados evidencian la rigidez que existía en la Europa del siglo XIX y en nuestro país a finales del S. XX en las definiciones de los dos géneros considerados "normales", en las que sexo y género se conectan íntimamente para la asignación de identidades, substrato de las relaciones sociales y prácticas sexuales.

En ese punto es importante encontrar respuestas a una pregunta que emerge en distintos ámbitos, mismas que pueden resultar contrastantes dependiendo desde dónde se formule la pregunta y si ésta se considera desde una perspectiva de género o biologicista. Dicha pregunta tiene que ver con la forma como los seres humanos adquirimos y construimos nuestra identidad de género, con el identificarnos con ser varones o mujeres.

Los casos narrados, como lo afirma Weeks (op. cit.), son modelos en los que el desarrollo personal, la apariencia y el propio deseo entran en conflicto con los convencionalismos, valores e imperativos sociales. Éstos pueden considerarse como modelos extremos, sin embargo, este tipo de conflictos por cuestionamientos y resistencias ante exigencias de género, son frecuentes en diferentes magnitudes y características.

Estos casos, en su manifestación más cotidiana, pueden identificarse en quienes reconociéndose con su género de acuerdo con su biología, rechazan las exigencias asociadas con éste, dado que, aunque con una misma etiqueta (varón o mujer) otorgada por su historia no vivida, han experimentado y experimentarán historias vividas diferentes.

Lo cierto es que cada vez hay más estilos de feminidad y de masculinidad, es decir, formas diferentes de ser mujer y ser varón. Se ha ido incorporando una cada vez más reconocida identidad homosexual y lésbica. Cada vez las sociedades son más plurales y se incorpora a los discursos académicos y políticos el respeto a las identidades con todos sus estilos, matices y manifestaciones, lo que probablemente permitirá una mayor plasticidad en las identidades femeninas y masculinas que hasta ahora continúan siendo hegemónicas.

Esta creciente definición y aceptación de nuevas identidades evidencia, por su parte, lo que he venido argumentando, que la biología no es destino en los seres humanos, que la morfología de su cuerpo no determina la forma de vivirlo. La afirmación de de Beauvoir citada al inicio de este capítulo siue cobrando sentido.

en la actualidad para todas las identidades existentes y posibles. No se nace con identidad, ésta se construye a lo largo de la historia individual a través de la interacción con otros; a través de la historia vivida y la historia no vivida. Esta construcción de identidades femeninas y masculinas en la historia individual es el punto que abordo a continuación en respuesta a la siguiente pregunta.

2.1. ¿Cómo se hacen los niños y las niñas?

Los seres humanos nacemos circunstanciados históricamente, es decir, predefinidos culturalmente, porque no es únicamente la historia personal o historia vivida la que nos influye, sino también la historia no vivida, la de nuestra cultura, toda la serie de valores, tradiciones, mitos, etc., que existen desde el momento en que nacemos e incluso mucho antes de nacer.

Esta aseveración nos lleva a adentrarnos en una discusión sobre si la mujer y el varón nacen siéndolo o se construyen como tales, discusión que podría llevarse a cabo desde dos perspectivas entre otras: una perspectiva biologicista y una perspectiva de género.

a) Desde una perspectiva biologicista, evidentemente el niño y la niña son mujeres y varones desde el nacimiento e incluso desde el momento de la concepción, cuando el esperma ha definido genéticamente el sexo del embrión. Este punto de vista incluso avalaría la explicación de que los caracteres femeninos y masculinos traen consigo de manera natural un destino en el temperamento del niño y de la niña desde el momento de nacer.

Esta creencia, muy difundida en la sociedad actual, lleva a que de manera por demás cotidiana se explique en estos términos el que un niño lllore más que una niña o que él sea más inquieto y curioso que ésta y que en contraste la niña, por ejemplo, desarrolle un lenguaje prematuro y sea más pasiva en comparación con el niño, sobregeneralizando un proceso que ha sido probado por los psicólogos del desarrollo que tiene una influencia primordialmente ambiental.

b) Por otro lado, desde una perspectiva de género la respuesta pudiera tener dos vertientes, no contradictorias en mi opinión, y que dependen del punto de vista a partir del cual se plantee: desde el punto de vista de los otros significativos para el infante o del infante mismo.

Partiendo de la forma como el infante es entendido por las personas significativas que lo rodean, éste es varón o mujer desde el momento en que ellos son informados sobre sus características genitales, ya sea durante el embarazo a través de la sofisticada tecnología actual que permite identificar intrauterinamente el pene o vagina del feto o en el momento de nacer, en que los adultos lo identifican y clasifican directamente con base en estas características. A partir de ese momento los adultos lo conciben e interactúan con él de acuerdo con su condición de género asociado a sus caracteres sexuales.

Por otro lado, desde el punto de vista del propio infante y por la forma como se auto-experimenta y experimenta sus relaciones sociales, éste no es varón ni mujer al nacer, sino que aprende a serlo a través de sus vivencias de género, que aunque son tempranas, requieren de tiempo para asumirse como identidad.

De acuerdo con esta última postura, Simone de Beauvoir (op. cit.) afirmaba que antes que ser mujeres somos humanos; ciertamente, tanto varones como mujeres somos personas y, aun cuando nuestra cultura asigne de antemano a nuestro sexo un significado diferencial, éste significado es aprendido por el infante, en tanto que, –parafraseando a de Beauvoir–, la niña aprende a ser y a existir como mujer, y paralelamente el niño aprende a ser y a existir como varón, como formas diferentes de vida no elegidas por el sujeto.

De acuerdo con esto, la sociedad hace esfuerzos por influir en la subjetividad femenina y masculina desde el momento en que la niña y el niño aparecen en el mundo y no antes. De hecho en un principio no se influye en la identidad del neonato, quien únicamente es reactivo a los estímulos del ambiente, aún cuando sus padres vistan a la niña de rosa y al niño de azul e interactúen con ellos con base en sus propias expectativas de género. Es hasta que el bebé es capaz de incidir en el ambiente y diferenciar selectivamente eventos dentro de éste, cuando empieza a relacionarse de acuerdo con su género y el de los otros, el cual, cabe reiterar, se asignó con base en los caracteres sexuales.

Aunque el desarrollo de la identidad de género tiende a homogeneizar caracteres individuales dentro de las categorías varón y mujer de acuerdo con una cultura y época particulares, el experimentarse como varón y mujer tiene diferencias específicas que se manifiestan en comportamientos diversos como más adelante se abundará. De cualquier modo, sin señalar estas diferencias concretas, propongo la identificación de cuatro estadios generales de índole hipotética en el desarrollo de la identidad de los géneros hegemónicos:

1. El niño sin género, esfuerzos externos intensivos por asignarlo (Lamas, 1996^a). En el niño predominan las reacciones biológicas que efectúa independientemente de su sexo. Se distinguen ya respuestas diferenciadas ante estímulos o eventos concretos relacionados con la satisfacción de sus necesidades, con lo que empiezan a diferenciarse las reacciones infantiles ante la madre y el padre, generalmente, aunque no necesariamente, la madre asociada con un papel nutricional y, en el mejor de los casos, el padre con un papel lúdico.

Estas primeras relaciones inmediatas se llevan a cabo dentro de un contexto social y cultural que favorece el que, con base en las apariencias genitales del infante, quienes se relacionan con éste, lo hagan desde entonces como relaciones entre géneros, es decir, la madre y el padre se relacionan con su hijo-varón y con su hija-mujer de manera diferente y desde su propia identidad de género. Inicia el proceso de culturización.

2. Desarrollo de un exiguo comportamiento diferencial en niños y niñas, aun sin una clara identidad de género y respondiendo más bien al intercambio con los adultos, quienes muestran su aprobación por cierto tipo de juegos y acercamientos físicos dependiendo del género que se está construyendo (Lamas, op. cit.).

3. Diferenciación del género (no relacionado necesariamente con el sexo) en los otros significativos. El niño y la niña descubren que su mamá es además de mamá, mujer y que su papá es además de papá, varón. El desarrollo del lenguaje facilita este proceso, el cual es previo a un conocimiento anatómico de los genitales masculino y femenino (Lamas, op. cit.). La información que los niños reciben a través del lenguaje y visualmente sobre las diferencias de género no se fundamenta necesariamente en los genitales³⁹.

Si los niños y niñas no tienen acceso a una información o diferenciación genital, únicamente relacionan el género con funciones cotidianas experimentadas por ellos. Ej.: *El papá-hombre se va a trabajar y, la mamá-mujer se queda en casa y me cuida*. Aun en los casos en que los niños reconozcan las diferencias genitales, tienden a poner más atención a las diferencias prácticas aparentes de tipo cotidiano.

Un ejemplo de esto último es el caso real de Isabel, quien bromeando con su hija y sobrina de 5 y 6 años les dijo, fingiendo la voz en un tono grave, que ella en realidad no era mujer, que era un hombre. Las niñas sorprendidas, a pesar de conocer las diferencias genitales entre varones y mujeres, le dijeron que ella era mujer porque usaba aretes, el pelo largo, etc., ante lo cual Isabel siempre contestaba que eso también podía ser de hombres. Las niñas nunca hicieron alusión a los genitales que, dicho sea de paso, conocían pero en ese momento no eran observables. Finalmente, cuando escucharon a la madre hablar con otra persona en su tono acostumbrado, su hija le dijo: "¡Ahora sí te descubrimos, eres mujer porque hablas como mujer!".

4. Conformación de la subjetividad de género. En este periodo los niños y niñas relacionan el propio sexo con el género correspondiente. Con el dominio del lenguaje y la expansión del espacio social del individuo, éste es capaz de identificarse a sí mismo de acuerdo con el género que se le asignó e, incluso posteriormente, es capaz de cuestionarlo, o reafirmarlo; las identidades de género no terminan nunca de formarse en su forma definitiva, se transforman continuamente con base en las propias experiencias y en los contextos a los que se enfrenta el ser humano a lo largo de su vida; estas experiencias y contextos llevan a la reafirmación, cuestionamiento, resistencia o transgresión ante las normas de comportamiento asociadas con el género. La relación del sexo con el género adquiere significado en sí mismo y en los otros. Una vez adquirida la identidad de género, los niños y las niñas forman parte de la red social que transmite y asigna el género a quienes los rodean.

³⁹ Véase Serret (2000).

De acuerdo con lo anterior, sugiero que los individuos aprenden primero a comportarse como niños y niñas y es en etapas posteriores cuando se identifican con un género acorde o no con sus caracteres sexuales. Como ya se señaló, en nuestra sociedad únicamente se reconocen dentro de la normalidad dos géneros, varón y mujer, sin embargo, el individuo clasificado y autclasificado en alguna de estas dos categorías, bien puede experimentarse de manera matizada en algún punto dentro de esos extremos, lo cual está ampliamente documentado⁴⁰

Volviendo a estas dos categorías (varón y mujer) que definen la normalidad de género, la identidad asignada trae consigo una serie de expectativas de vida para los individuos, que de no cumplirse aunque sea de manera aproximada, llega a poner en duda la propia identidad. "No podemos vivir sin identidades" afirma Jeffrey Weeks (1998), "pero con frecuencia, tampoco podemos vivir con las identidades que la sociedad intenta imponernos" (p. 199).

Las identidades asignadas imponen límites de transgresión, pero al hablar de límites construidos en la historia y por seres humanos, también queda siempre la posibilidad de su flexibilización como formas de vida diferenciadas. Esta flexibilidad de los límites de transgresión es cada vez más posible y deseable ante el creciente reconocimiento de diferentes necesidades y deseos, lo cual incluye una mayor gama de opciones ofrecidas por la sociedad al individuo. Así, las identidades, dice Weeks (1998, op. cit.) pueden ser elegidas, aunque esta elección nunca sea libre ni deje de ser a menudo controvertida.

3. Género y soltería.

Como ya se abundó en la primera parte de este capítulo, en nuestra sociedad, al igual que en muchas otras, se tiende a relacionar a la mujer con la naturaleza; Franca Basaglia (cit. en Lagarde, 1993) señala que por los procesos biológicos que caracterizan a la mujer, tales como la menstruación, el embarazo, la menopausia, etc., se ha creado una tendencia cultural a explicar y exigir ciertos estilos conductuales llamados "femeninos" como naturales en la mujer, como el ser dulce, amoral, estúpida, maternal, etc., considerando contra-natura a quien no cumple con esos estereotipos, siendo discriminadas políticamente y, como afirma Marcela Lagarde, confinadas en muchos casos a la categoría de locas.

Tal podría ser la situación de las solteras en edad madura, llamadas despectivamente *solteronas*, ya que las expectativas sociales hacia la mujer en relación con el matrimonio y la maternidad son mucho más demandantes que hacia el matrimonio y paternidad en el soltero, a quien también, pero con diferente

⁴⁰ Véanse por ejemplo los estudios ya clásicos sobre el tema conocidos como "El informe Kinsey": Kinsey, A. C., Pomeroy, W. & Martin, C. D. (1948). *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: Saunders. Kinsey, A. C., Pomeroy, W., Martin, C. D. & Gebhard, P. H. (1953). *Sexual behavior in the human female*. Philadelphia: Saunders.

connotación y significado, suele llamársele *solterón*. Estas situaciones sociales, de la soltera y el soltero, son las que analizo en esta sección, tomando como base la categoría de género.

Las mujeres solteras tienen en común con el resto de las mujeres una condición de género, definida ésta por las características históricas compartidas por las mujeres, y que se distinguen por la forma específica en que esta historia de opresión se ha actualizado en cada una de ellas de acuerdo con su historia y situación particular y, por tanto, en cuanto al tipo y grado de opresión vivida (Lagarde, op. cit.). Las solteras no han formado una familia: no se casaron ni tuvieron hijos en una edad en la que, por su asignación de género, se supondría que fuera ésta una prioridad vital.

Una pregunta obligada a partir de esta descripción sería, ¿qué tipo de opresión pudieran experimentar las mujeres solteras dada su condición de género?. La respuesta a esta pregunta depende de factores diversos, como su actividad laboral, nivel de estudios, instrucción religiosa, relación histórica con su madre, padre, hermanas, hermanos, con otras mujeres y varones, sus costumbres, tradiciones, etc., es decir, las situaciones vividas por cada una de ellas. Y en el caso de los varones ¿cómo experimentan ellos situaciones de vida semejantes? ¿El no haberse unido y no haber sido aun padres les lleva a experimentar algún tipo de malestar? Cualquier intento por obtener respuestas a estas preguntas requiere de un acercamiento a la propia voz de varones y mujeres en estado de soltería, interpretando dichas voces desde una perspectiva de género, cometido que guía la sección empírica del presente trabajo y sobre el cual las reflexiones contenidas en este capítulo constituyen un precedente teórico.

Tanto la condición de género como la experiencia concreta de mujeres y varones, promueven el desarrollo de cosmovisiones morales de diverso tipo, entendidas éstas como formas diferentes de suponer la localización de las fuentes de control de lo que ocurre en relación con ellos mismas y su entorno, ya sea fuentes externas (*cosmovisiones heterónomas*), identificadas con entidades religiosas (Dios, libros sagrados) o seculares (la Naturaleza, el destino, la Ley), pensadas como superiores, infalibles, omnipresentes, universales o con un alto grado de universalidad, o fuentes internas de control (*cosmovisiones autónomas*) en las que se supone la fuente de autoridad y decisión en ellos mismos, suponiendo, por tanto, la existencia de controles internos que son generalmente concebidos como relativos, falibles y adaptables (Lista, 2001).

Una tendencia a explicar la propia vida en términos de *cosmovisiones autónomas* supone que el individuo se percibe a sí mismo constructor de su realidad, no asumiéndose como un ser pasivo en estado de indefensión ante el mundo y las circunstancias que lo rodean. El desarrollo de cosmovisiones autónomas en este sentido, implica también procesos de lo que se ha denominado *empoderamiento* (empowerment), a partir de los cuales el individuo se responsabiliza de sus propios deseos, necesidades e intereses aceptando el desafío de actuar o elegir (Schmukler, 2001).

Estas dos posturas ante la vida, la autónoma y la heterónoma, reflejan diferentes supuestos sobre la naturaleza humana y de género, relacionadas con juicios de causalidad en torno a la cuestión del "uno mismo", y están relacionadas dialécticamente con los tipos de opresiones experimentadas: Las cosmovisiones prevalecientes favorecen estilos de comportamiento ante las opresiones vividas o infringidas y estos estilos de comportamiento reproducen y legitiman dichas cosmovisiones.

3.1. Supuestos de género que fundamentan cosmovisiones.

¿En qué tipo de cosmovisión se fundamentan los estilos de comportamiento y creencias de solteras y solteros? Para dar respuesta a esta pregunta, primero habrá que aclarar el tipo de cosmovisión prevaleciente en y para las mujeres y varones dada su condición de género.

Ya antes se dijo que en la historia no vivida de todas las mujeres se les ha vinculado con su biología, construyéndose estereotipos con explicaciones basadas en la naturaleza, en lo que es natural tan solo por ser mujer. Dentro de las expectativas sociales hacia las mujeres dada su "naturaleza femenina" está el que desde pequeñas sean pasivas, cariñosas y gusten de las labores del hogar, que en la pubertad experimenten la menstruación y cambios en sus formas corporales lo suficientemente notorias como para ser consideradas bellas, que deseen agradar al sexo opuesto resaltando sus atributos femeninos y sean lo suficientemente coquetas como para ser recluidas o cuando menos limitadas en su libertad espacio-temporal; que contraigan nupcias, que se comporten como esposas complacientes, que tengan hijos y se comporten como madres amorosas, comedidas e incondicionales y, actualmente en algunas familias de clase media, se espera también que sean buenas estudiantes y trabajadoras competentes en un área laboral que no les impida cumplir con sus funciones prioritarias de madres y esposas.

Esta descripción, refleja lo que en general se espera de las mujeres en su ciclo de vida tan solo por las características sexuales observadas por sus padres desde la cuna y en ella se mezclan elementos pertenecientes a diferentes tipos de categorías. Se mezclan por ejemplo, expectativas de desarrollo puramente biológico como la menstruación, con fenómenos biológicos producto de acciones o decisiones personales como el embarazo, sentimientos como el amor a los hijos, disposiciones como el complacer y cuidar y habilidades concretas como el cocinar, reduciéndose todo a lo natural en el ámbito privado y, como complemento posible, ciertas actividades públicas.

Dentro de las expectativas sociales que en general se tienen hacia los varones, en contraste, las referencias a lo biológico tienen que ver primordialmente con el inicio de su actividad sexual independientemente del matrimonio o la búsqueda de la paternidad, aunque frecuentemente el ser padre biológico implica una afirmación de su masculinidad ante sí mismo y los otros y la

posibilidad de trascender en su propia visión de la masculinidad. La expectativa social más importante hacia los varones adultos, privilegia la capacidad productiva en el ámbito público y reproductiva en el privado, como una tendencia natural a cumplirse. Las principales expectativas sociales hacia el varón se centran pues, en el propio desarrollo personal y posteriormente laboral como potencial proveedor económico del grupo familiar (Schmukler, 2001).

Estos errores lógicos han sido muy convenientes para el mantenimiento del orden patriarcal, que a lo largo del tiempo ha oprimido a los individuos por su clase social, raza y género bajo supuestos biologicistas y ha tendido a naturalizar las estructuras de jerarquía en las instituciones donde se manifiesta, así como en sus normas de subordinación entre los géneros (Lagarde, 1993; Schmukler, op. cit.).

Así pues, las cosmovisiones heterónomas, fundadas en explicaciones causales dadas por la Naturaleza como destino, son el tipo de cosmovisiones que se reproducen en nuestra sociedad tanto en el ámbito público como en el privado y éstas forman parte probable de la problemática experimentada por las mujeres solteras, quienes ya sea por decisión o indecisión, no han cumplido con el destino asignado para ellas. En el caso de los varones, el tener un trabajo asalariado es suficiente para cumplir con la expectativa social, independientemente del matrimonio y la paternidad reconocida, lo cual pasa a segundo término.

Lewontin, Rose y Kamin (1991) refieren que el explicar las desigualdades en términos naturalistas, las torna inevitables e inmutables, justificando con esto "el mantenimiento de un sistema social patriarcal en el que el estatus, riqueza y el poder están distribuidos desigualmente entre los sexos." (p. 187). Pero ¿qué tan arraigada se encuentra esta cosmovisión en la subjetividad de las mujeres solteras? ¿logran elaborar una cosmovisión autónoma alternativa que justifique el ser diferente? y con su ser diferente, ¿se logran liberar de los cautiverios propios de su condición genérica?.

De acuerdo con lo que afirma Lagarde (op. cit.), la respuesta a esta última pregunta tendría un sentido negativo, ya que, aún cuando las mujeres encuentren nuevas formas de vida, la evaluación que se hace de ellas sigue basada en estereotipos rígidos no cumplidos. De las mujeres solteras, maduras y sin hijos, por ejemplo, llega a decirse que "seguramente están amargadas", "ningún hombre las aguantó", "pobrecitas, tan solas", "pronto se arrepentirán", etc., etc. , a diferencia de lo que llega a pensarse y decirse respecto a sus contrapartes varones, quienes llegan a ser envidiados por los de su género por mantener su libertad sexual y económica, seguros de que después de disfrutar su soltería e independientemente de su edad, elegirán a una mujer cuando tengan por fin la necesidad de formar un hogar. Esta distinción social sobre el significado de la soltería en la mujer y el varón, la documento más adelante en este trabajo, a través de los casos entrevistados.

De las mujeres se piensa que se quedaron solas porque nadie las eligió, de los hombres se dice que aun no han decidido elegir, como si la vida fuera una

pieza de baile. Lo cierto es que las mujeres experimentan la soltería madura como un vivir fuera de las expectativas de los otros y con frecuencia de sus propias expectativas formadas al construirse su identidad de género.

Lagarde (op. cit.) asevera que las mujeres llegan a explicar su incumplimiento de las expectativas sociales asignadas a su género como una incapacidad personal para ser mujeres, es decir, incapacidad para mantener cerca de sí y de manera permanente a un varón, incapacidad que llegan a manifestar en sus testimonios con diferentes interpretaciones dependiendo del tipo de cosmovisión prevaleciente.

Con esto último quiero decir que tanto solteros como solteras pueden llegar a experimentarse de manera subjetiva con una autonomía relativa respecto a la evaluación que se haga de ellos y a las expectativas dominantes que de ellos se tenga, aunque el proceso para obtener esa autonomía no esté exento de conflictos. Puede haber entonces, diferentes formas de vivir la soltería, siendo centrales las cosmovisiones subjetivas.

Podrían identificarse muchas diferencias en las cosmovisiones en los individuos que permanecen en soltería, pues, como señalé en el capítulo anterior, algunos lo son tal vez de manera involuntaria, otro quizás por decisión y algunos más por indecisión, es decir, quienes no han podido, quienes no han querido y quienes no están seguros de querer cumplir con la norma que su condición les asigna, de ser esposa y madre dadora de sí en el caso de las mujeres y padre y esposo proveedor en el de los varones.

Las mujeres solteras que han accedido al trabajo extradoméstico y obtienen una remuneración económica por éste, pueden llegar a coleccionar éxitos individuales superando en ocasiones a sus compañeros varones; sin embargo, ellas probablemente saben que esto se puede mantener mientras no haya hijos de por medio, es decir, conocen y frecuentemente asumen el significado y las exigencias sociales en relación con la maternidad como un deber ser que no están dispuestas a afrontar. Lo mismo llega a suceder en el caso de los varones y las expectativas hacia él como sustentador. Pueden llegar a aceptar la norma, pero no estar aun dispuestos a vivirla, posponiendo, por tanto, el matrimonio. Este punto se ejemplifica en algunos de los casos que analizaré más tarde en este trabajo.

Aunque cada individuo seguramente experimenta dependencias particulares, la siguiente tipología hipotética de la soltería presentada a modo de "tipos ideales" permite agrupar diferentes clases de significados asociados con el género y el matrimonio como obligación o como opción.

a) Dentro de la categoría de *solteras involuntarias* se encontrarían aquéllas que habiendo roto ciertos estereotipos femeninos al contar con un trabajo remunerado, en realidad siguen esperando la llegada de un hombre *que las saque de trabajar*. Se trataría de solteras que han asumido la cosmovisión dominante que considera al trabajo como antagónico a la naturaleza femenina, por lo que el

que un varón las saque de trabajar significa reafirmar su feminidad realizando actividades domésticas y de cuidado hacia otros, que desde esta perspectiva no constituyen un trabajo como tal, sino la oportunidad de formar un hogar como el de sus padres.

A muchas de estas mujeres quizás las caracterice una falta de libertad para vivir su erotismo, con creencias religiosas normando sus cosmovisiones: podrían reconocerse como mujeres erotizables, pero no se permitirían experimentar este erotismo hasta que sus padres o a través de ellos Dios, se los autorice con la mediación de un matrimonio religioso.

Quienes se han permitido vivir su erotismo, tal vez lo hayan hecho de manera plena y decidida, pero concibiendo esta experiencia como la responsable de su soltería actual al haber desaprovechado oportunidades en su vida.

En el caso de los solteros varones, me atrevería a decir que la categoría de involuntarios es más bien escasa, ya que generalmente se espera que sean ellos quienes tengan la iniciativa para la conformación de una pareja, lo cual en su mayoría consolidan aun sin un ingreso económico estable. De las solteras se dice que "ya se les fue el tren", pero de los solteros no se afirma lo mismo, pues, de acuerdo con las normatividades, él puede "alcanzar el tren" en cuanto se decida, llegando a formar pareja con mujeres jóvenes en espera de un hombre maduro que las proteja.

Sin embargo, un tipo de soltero involuntario sería aquél que, aun deseando formar un matrimonio, no lo hace por no contar con la situación económica necesaria para ser el tipo de proveedor que él mismo espera como forma de cumplir cabalmente con lo que se espera de él como varón.

b) Las *solteras por decisión* son aquéllas que de alguna manera y por distintas razones han tomado conciencia de otras opciones de vida -diferentes a la conyugalidad y a la maternidad-, tomando al trabajo remunerado u otro tipo de actividad como parte de su identidad y como un medio para el logro de un grado mayor de libertad. Estas mujeres tal vez se resisten a estar subordinadas a la división sexual del trabajo y mientras ellas trabajan fuera, sus madres probablemente se encargan de las labores del hogar y de atender al padre en caso de continuar unidos.

Si la madre falleciera o se viera inhabilitada, a estas mujeres probablemente se les reclamaría y algunas asumirían la obligación de atender las labores domésticas, ya sea directamente o a través de otra mujer, incursionando con esto en la doble jornada propia de muchas madre-esposas de acuerdo con los estereotipos, aun habiendo decidido opciones diferentes⁴¹. Evidentemente, en este tipo de mujeres prevalecerían cosmovisiones autónomas, las cuales les permiten

⁴¹ Véase Lagarde (op. cit.).

tomar decisiones respecto a sus propias vidas, pero aún quedan residuos de cosmovisiones heterónomas, incluso cuando no se reconozcan en ellas.

Los *solteros por decisión* probablemente lo sean por no desear aún asumir las responsabilidades de manutención que implica el matrimonio y la paternidad, ni las limitantes a su libertad sexual que la soltería legítima de manera abierta para ellos.

c) Las *solteras por indecisión*, como el mismo nombre lo deja entrever, son las que viven un cúmulo mayor de contradicciones. Y quizá sean las más frecuentes. A la vez que se les han inculcado cosmovisiones naturalistas o religiosas, también se saben constructoras de su vida y con autoridad para decidir sobre ella y esta ambivalencia entre posturas tan extremas las puede llevar a dudar de su propia autonomía.

Aunque tal vez las creencias de índole religiosa normen muchas de las cosmovisiones de estas mujeres, dejando en gran medida que sea Dios o el destino quien decida, ellas activamente se niegan a establecer una relación de pareja porque Dios o el destino no les ha puesto enfrente al hombre apropiado, que no les exija el cumplimiento de estereotipos que ellas no están dispuestas a cumplir ni como esposas ni como madres.

Estas mujeres bien podrían asemejarse a las monjas que describe Lagarde (op. cit), en tanto que niegan a la madresposa y a la puta, sin realizar su feminidad en la religión como las primeras lo hacen, aunque en ocasiones pudieran considerar esta opción como otra posibilidad de resolver su contradicción.

Probablemente los *solteros por indecisión* vivan también los conflictos desde su propia identidad de género respecto a las nuevas opciones de vida de las mujeres. Por un lado continúan en búsqueda y conocimiento de mujeres con visiones heterónomas, que cumplen los estereotipos femeninos, pero por otro lado, desean una pareja con la suficiente autonomía que le permita compartir las responsabilidades familiares en un plano de igualdad. Esta búsqueda puede constituirse en un fracaso constante en sus relaciones de pareja.

3.2. La madre en la reproducción de cosmovisiones.

Es común escuchar discursos en los que se atribuye a las mujeres y particularmente a las madres la reproducción, en sus hijos e hijas, de normatividades y cosmovisiones patriarcales, lo cual coincide con las críticas vulgares al feminismo. También se llega a juzgar a las madres cuando transgreden abiertamente las normas en busca de espacios propios y cuando transmiten a sus hijas cosmovisiones autónomas y normas de comportamiento diferentes a las esperadas socialmente.

Este tipo de discursos asume la presencia constante de la madre al lado de los hijos e hijas como una muestra de su total responsabilidad en su formación,

dejando a un lado el igualmente importante papel del padre, tanto por su presencia en algunos casos, como incluso por su ausencia total y constante en otros. La ausencia continuada del padre transmite visiones de género que tienden a reproducir las nociones de que el lugar de los varones está en el ámbito público y que el ámbito privado es naturalmente femenino, con las responsabilidades que esto implica, cosa que es claramente falsa.

El preguntarse si las madres son víctimas o victimarias solo permite respuestas simplistas y reduccionistas ante un proceso de socialización sumamente complejo, a pesar de lo cual las madres continúan siendo las responsables legitimadas por el conocimiento científico actual.

El enfoque de género permite, entre otras cosas, identificar cómo de manera sistemática, tanto en la sociedad como en el gabinete psicológico y médico, al igual que en el confesionario, tiende a imputarse a la madre lo que les sucede a los hijos, ya sea por su distanciamiento o por su excesivo apego y, por tanto, muchas terapias psicológicas suelen centrarse en el cambio de ellas, no en el de los padres, hecho que es documentado ampliamente por Walters y cols. (1991) en su libro *Las redes invisibles* y por Goodrich y cols. (1989) en la obra titulada *Terapia Familiar Feminista*. Este hecho ha sido experimentado por infinidad de mujeres que solicitan este tipo de servicios con psicólogos o incluso psicólogas que analizan los problemas haciendo a un lado la perspectiva de género.

Aunque ciertamente lo anterior no es exclusivo de un tipo particular de aproximación terapéutica, es difícil encontrar una crítica fundada como la que se expone en las obras citadas, donde las autoras hacen una interesante crítica a los supuestos que se han llegado a filtrar al interior de la Terapia Familiar Sistémica y a las prácticas terapéuticas tradicionales dirigidas a lograr el cambio y equilibrio en las relaciones familiares deterioradas. Walters y cols. (op. cit.) ponen de manifiesto el conflicto que sostuvieron ellas mismas como mujeres terapeutas familiares al percatarse de que algunas de sus intervenciones disfrazaban la inequidad e injusticia en la distribución del poder dentro de la familia, avalando y protegiendo los valores masculinos, siendo éstos los mismos conflictos que experimenta la madre en el entorno familiar.

Uno de los supuestos que las autoras identifican como filtraciones del modo de pensar sexista en las familias y en la terapia familiar, incluye ideas tales como "la creencia de que las mujeres necesitan que los hombres las mantengan, las dirijan y las convaliden; la negación del derecho de las mujeres de ejercer control sobre sus propios cuerpos; la convicción de que las mujeres son ilógicas y extremadamente emocionales y que la conducta competente y autodeterminada es poco atractiva y poco femenina" (p. 43).

Asimismo, las autoras identifican los mensajes a través de los cuales algunos terapeutas confirman en sus usuarias solteras la convicción de que tienen un serio problema por no haber podido o no haber decidido formar una relación

satisfactoria con un hombre en una edad en que esto ya debió haber sucedido y proceden a analizar su "temor a comprometerse", a examinar sus "expectativas poco realistas", a explorar los orígenes de su "hostilidad hacia los hombres" o a investigar su "problema para entablar relaciones íntimas".

Estas especies de diagnóstico transmiten a la mujer el mensaje de que una vez que supere su "problema neurótico" encontrará al hombre adecuado y vivirá felizmente para siempre, y que ésa debe ser su principal meta, sin preocuparse por desentrañar lo que estas mujeres realmente temen por su condición de género y lo que esperan de sus propias vidas. Es probable que, si la madre manifestara la intención de respetar la decisión de su hija de permanecer soltera, el terapeuta le haga ver su error con la misma autoridad que lo pudo hacer el médico o el esposo, si antes no se detiene a analizar críticamente los supuestos socioculturales implícitos que obstruyen la aceptación de modos de vida igualmente valiosos.

3.2.1. La madre en la familia. En el libro de Walters y cols. (op. cit.), las autoras presentan la relación madre-hija como una de las más importantes e íntimas, ya que la madre transmite a la hija todo aquello que de ella se ha esperado y que en el futuro se le demandará a la hija (cuidados, valores, costumbres, etc.), por lo que a la hija se le incluye en las actividades de la madre y en sus responsabilidades que un día serán suyas en los confines de lo intrafamiliar.

Conciben a la relación madre-hija como un vínculo en contradicción: por un lado es una relación muy íntima por lo cotidiana y por todo lo que se comparte día con día, y por otro, es una relación considerada de poca valía por circunscribirse al mundo privado de la familia, lejos de la construcción vital del mundo público y masculino.

Una característica que algunos terapeutas familiares han encontrado común en las familias de los esquizofrénicos es el doble vínculo, del cual, como señalan las autoras, pocas mujeres madres podrían sustraerse al interactuar con sus hijas. Por un lado "una madre quiere que su hija sea capaz de definir sus propias necesidades como un ser adulto e independiente, pero la acosan las dudas porque sabe que no es prudente que la hija se vuelva demasiado autónoma, sino que debe aprender formas de dependencia" (Walters y cols, op. cit.; p. 59).

Goodrich y cols. (op.cit.) señalan que la tendencia a la crítica de la madre en la Terapia Familiar tradicional, proviene justo del hecho de que la madre es mujer, y que como tal, se le ha hecho impotente, inconsecuente y subordinada en las más importantes esferas humanas, aunque como madre se le dote de virtudes.

Así se explica esta otra ambivalencia, la de la madre y la mujer, como si no pudiesen serlo al mismo tiempo, como si la madre perdiera sus virtudes si la hija la mira como un ser sexuado y erotizado, poniéndose en riesgo también la maternidad de la hija si no se le restringe sexualmente. La sexualidad de la hija, por tanto, también es parte de un dilema para la madre, pues si la capacita sexualmente corre riesgos y es considerada irresponsable y si se le restringe

puede ser inhibida sexualmente y finalmente, la habilidad estará en lograr la combinación justa.

Considerando lo anterior, cualquier postura de la madre hacia la sexualidad de sus hijas, sería vista como reflejo de sus propios desajustes sexuales, sin percatarse de que probablemente lo que la madre refleje sea un adecuado conocimiento y evaluación de la realidad, una realidad que tiene sus propios desajustes y contradicciones.

Muchas madres modernas enseñan a sus hijas ciertamente con dobles mensajes, uno es el mensaje de la autonomía y otro el mensaje de la dependencia en los que, como antes se vio, subyacen cosmovisiones contradictorias. Esto se ha interpretado como "el problema de la madre", y como un problema importante de atacar desde esta forma de interpretar los fundamentos de la terapia familiar en la que se busca por cualquier medio reestablecer el equilibrio.

Los terapeutas tradicionales no consideran, como lo hace Beatriz Schumkler (1989), que esos dobles mensajes quizás sean las estrategias de las madres para realizar algunas cosas que rebasan lo permitido, manteniendo constante el discurso normativo. Esto ciertamente puede crear conflictos, pero estos conflictos son los que permiten los cambios y las redefiniciones de género.

Schumkler (op.cit) sostiene como hipótesis central que la mujer, a través de su rol maternal, más que reproductora de normas y mantenedora del modelo convencional de feminidad, es generadora de cultura. Para comprobar esta hipótesis se basa en una investigación observacional realizada durante dos años con doce familias de sectores populares de Buenos Aires, en donde la autora ha encontrado modalidades informales de resistencia a los discursos convencionales que tienen gran influencia en la negociación de roles de género y en la modificación en los hijos de las nociones naturalistas sobre éstos.

Identifica la autoridad del padre, quien siempre goza de una mayor jerarquía, y la autoridad subordinada de la madre y señala una diferencia importante entre estos dos tipos de autoridad: el padre como recitador de reglas generales a diferencia de la madre, quien reacciona contextualmente al comportamiento de los hijos, contradiciendo con frecuencia las normas sociales y favoreciendo con esto la modificación y/o transgresión de éstas. En este caso, como dice la autora, por la ambigüedad con que la madre desempeña su rol, permite que se abran posibilidades para que cada miembro cuestione su propio lugar.

Lo que estas madres discurren y realizan es contradictorio, es decir, presentan discursos convencionales de género a los que oponen resistencia con su comportamiento, manteniendo con esto intacta, cuando menos verbalmente, la imagen del padre como autoridad y la de su propia moral. En estos casos la autora observa que, tanto las hijas como los hijos, pero principalmente la madre, hacen

esfuerzos por descalificar al designador de las jerarquías sin cuestionarlo abiertamente, sino desarrollando estrategias de afirmación de su deseo.

En la forma descrita se asegura, en el mejor de los casos, la unión del grupo y a la vez, se propician cambios en la definición de los roles de género, aun cuando no se rompan estos sistemas de manera abierta y directa. La autora considera que estos hallazgos preanuncian ya la ruptura de la naturalización de las relaciones entre los géneros.

Schmukler (op. cit.) identifica también otro tipo de madres, aquéllas que tienden a acatar los requerimientos públicos de su rol, con consecuencias negativas en ella misma, tales como depresión, obesidad, aislamiento, etc., lo que las lleva a ser estigmatizadas por su grupo social y por ellas mismas como incompetentes. Estas madres tienden a naturalizar los roles de género que comprenden una relación unilineal entre sexo y género, con reglas y jerarquías estables y rígidas y, por tanto, con menos conflicto acerca de éstas, coincidiendo las prácticas valorativas acerca del género y las prácticas efectivas entre los miembros de la familia en función de su sexo.

Los miembros de la familia por un lado critican a estas madres por no ser más fuertes, independientes, etc., pero por otro lado contribuyen, con la rigidez de las jerarquías asignadas por el padre, a que ellas no desarrollen otras formas de comportamiento; a la mujer se le enseña que debe encontrar realización en la maternidad y sin embargo se le culpa cuando trata de hacerlo (Goodrich, op. cit.). Sobre este punto se identifican también mensajes ambiguos pero enviados no por la madre en este caso, sino por los demás miembros de la familia y principalmente por el padre, por lo que cabría discutir si este repudio social y familiar hacia las madres que se ajustan a estereotipos de feminidad, no contribuye también a modificar los significados de género o si realmente los confirma y cristaliza.

Aún cuando ciertas teorías psicológicas critiquen severamente los llamados *dobles mensajes* atribuidos a las madres en sus mensajes verbales y no verbales hacia sus hijos e hijas, por suponer que desarrollan conflictos y falta de seguridad en ellos, considero que es un paso inevitable para la paulatina transformación de los sistemas de género y autoridad. Cuando estos *dobles mensajes* incluyen revelaciones de opciones de autonomía, aún cuando se reciten reglas de sujeción, se abre a los sujetos en desarrollo, nuevas posibilidades de elección de formas de vida.

Por otro lado considero necesario, tanto para las hijas como para los hijos, el vivir estas contradicciones, pues de no hacerlo las normas existentes se cristalizarían y se les impediría el desarrollarse en un ambiente con posibilidades de elegir y, por tanto, de desarrollar su autonomía en una sociedad que cada vez presenta mas opciones de vida legítima y más posibilidades de contradicción y cambio, donde la postergación del matrimonio y maternidad es ya más frecuente.

Las mujeres, también con más frecuencia, incursionan en el mundo público y esto las lleva a buscar tanto un yo autónomo e individual, como un vínculo afectivo e íntimo, lo cual les llega a perturbar por no parecer posible en una sociedad sexista, que ellas puedan combinar los atributos masculinos como la autonomía, con los considerados femeninos como la afectividad.

La confrontación de diferentes códigos morales se vive necesariamente como conflicto y esta no es la excepción, ya que estas mujeres se enfrentan constantemente al dilema de comportarse con base en las categorías y esquemas vigentes hasta ese momento o desviarse de los mismos. Surgen nuevas opciones para la formación de una familia (Leñero, s/f; Betania, 1999), las cuales implican nuevas formas de comportamiento sexual que trastocan los códigos morales tradicionales. Asimismo, la independencia económica otorga a las mujeres funciones diferentes en una sociedad en las que aún prevalecen las funciones tradicionales y en donde algunos varones difícilmente reconocen sus funciones en este nuevo orden.

Sin embargo y en contra de lo que reclamarían algunos terapeutas tradicionales, al igual que los representantes de la iglesia y otros muchos defensores de la moral legendaria, la solución a los problemas morales, consecuencia de una sociedad en transformación, no está en dar marcha atrás buscando rescatar los valores perdidos, sino en facilitar el cambio, facilitar la incorporación de nuevas normas para la ampliación de opciones en nuestro modo de vida.

3.2.2. La madre en una sociedad fálica. El psicoanálisis freudiano es otra perspectiva teórica y terapéutica, cuyos argumentos hacen recaer en las madres el origen de los desajustes en el comportamiento de sus hijas, aunque partiendo de premisas aún más deterministas.

La teoría edipiana elaborada por Freud mantiene el mito eterno de la mujer madre, siempre responsable de la formación de los hijos por estar siempre el padre ausente, y siempre inclinada afectiva y sexualmente hacia el hijo varón por representar éste el falo del que ella carece. La hija, simultáneamente, desarrolla el famoso *complejo de castración* al percatarse de que se encuentra incompleta sexualmente, también en función del falo del varón.

Aunque como en otra sección de este capítulo se mencionó, Lacan resignificó el pene Freudiano como un falo simbólico que representa las desigualdades de género, Christiane Olivier (1994) critica tanto al psicoanálisis de Freud como el de Lacan, por haberse olvidado de las mujeres. En cierto modo Oliver convalida la teoría psicoanalítica desarrollada respecto a los varones, pero considera incompleto e incorrecto el análisis que hace de las mujeres por lo difícil que es para los psicoanalistas varones el desentrañar el inconsciente femenino.

Ciertamente es interesante tratar de rescatar lo que, como ella dice, es el ala faltante en la teoría psicoanalítica que corresponde a la evolución sexual de la

niña y más importante sería, desde mi punto de vista, la deconstrucción y reconstrucción de toda teoría que tienda a naturalizar las desigualdades de género, rompiendo con las lógicas tradicionales, entre ellas con la lógica psicoanalítica.

No es mi intención negar las importantes aportaciones del psicoanálisis como lo es la posibilidad de hablar en términos simbólicos privilegiándolo sobre lo aparente o anatómico (Lamas, 1996^a), sino cuestionar críticamente algunas de sus elaboraciones teóricas. Así, sin la pretensión de construir una propuesta concreta en este sentido, sí cuestiono, entre otras cosas, que desde el psicoanálisis se sugiera una sexualidad definida y reconocida por niños y niñas desde pequeños. Los *Edipos* no tienen sentido real alguno, la madre se vuelca en amores al igual hacia el hijo que hacia la hija, sin connotaciones sexuales, pero sí con la claridad de la desventaja que representará para esa pequeña hija el ser mujer y el poder que tendrá ese pequeño vástago que ahora está bajo su poder.

La madre y el padre enseñan al niño a ejercer el poder y a la niña la enseñan a cumplir con su género. La madre se siente con poder ante ese niño varón, y en cierto modo puede llegar a envidiarlo, pero no por su pene, sino por su género asignado socialmente. Probablemente no envidie a la niña, al suponer que será como ella. A los dos los colma de atenciones, aunque las atenciones sean de índole diferente para cada uno.

El psicoanálisis hace afirmaciones universalistas y reduccionistas respecto al desarrollo de las identidades femeninas y masculinas, asignando papeles específicos y aparentemente inmutables a la madre y al padre, basándose en observaciones clínicas, que inevitablemente son interpretaciones semejantes de hechos diversos bajo la óptica de un mismo paradigma conceptual

Como dice Christiane Olivier (op. cit.) el problema no es individual, es un problema de tipo social, las neurosis observadas en las mujeres madres no es algo que les pase solo a ellas, son producto de una neurosis colectiva, en donde las mujeres siempre son vistas como víctimas a la vez que como victimarias. Ninguna mujer decidiría en otras circunstancias la función social que se les ha asignado, si tan solo tuvieran la opción de elegirlo libremente, sin disfraces de libertad.

Así pues, rechazo la idea de que los niños varones sean objeto sexual de su madre como lo sostiene la autora bajo la lógica psicoanalítica, y que a las hijas les haga falta para su desarrollo normal el ser objeto sexual del padre, si así lo creyera tuviese razones de más para objetar el divorcio de los padres y la decisión de las madres solteras, derivación necesaria de estas teorías. En cambio sí objeto el que con padre o sin él, los hijos e hijas se tornen en pertenencias de la madre por no tener ellas otro espacio que consideren realmente importante en sus vidas, pues esto afecta indudablemente el desarrollo psíquico de ella, de sus hijos y de sus hijas.

El que el padre esté presente puede traer beneficios para la madre directamente si está dispuesto a participar de la paternidad de manera activa al igual que lo hace ella y, de este modo, al quitarle a ella la responsabilidad total, indirectamente beneficia a los hijos. El continuar con el argumento de que la niña requiere experimentarse como objeto sexual del padre perpetúa justificaciones morales en contra de las mujeres solteras que desean tener hijos, basando dichas justificaciones en la costumbre, es decir, en términos de las prácticas efectivas y valorativas que se observan en la mayoría; en justificaciones racionales en términos de las consecuencias en la salud mental del hijo así nacido, en el sentido de que el niño necesita de un padre y una madre para un crecimiento psicológico y físico saludable; en justificaciones religiosas basadas en creencias como dogmas, en el sentido de prohibiciones sagradas, castigos divinos, etc.

Es claro que el niño tendrá posiblemente perturbaciones psicológicas en la medida en que se le inserte dentro de estas redes sociales que son las verdaderamente perturbantes y que estas redes únicamente se transformarán si se modifica el concepto de familia, dándole un matiz de mayor diversidad, donde el llamado cabeza de familia pueda ser indistintamente la mujer o el hombre solos o con pareja desmontando estructuras de autoridad antidemocráticas.

Como ya antes se señaló el infante no es varón ni mujer al nacer, no lo es ni sexual ni socialmente, y sus vivencias de género basadas en diferencias sexuales evolucionan en identidades a lo largo del tiempo. Una carencia del psicoanálisis es la falta de atención prestada a los contextos sociales en que se lleva a cabo la socialización (Giddens, 1995) lo cual impide proponer explicaciones alternativas y actuales a las relaciones de poder entre los géneros.

Estoy convencida de que las primeras diferenciaciones experimentadas por los infantes en cuanto al género no tienen relación alguna con la presencia o ausencia de ese pequeño miembro llamado pene, sino con la forma en que lo visten a él a diferencia del vestido de ella, del trato que le dan a él y a ella sus padres y del comportamiento que se le exige a él y a ella.

En nuestro medio social, generalmente la niña es más mimada y protegida tanto por el padre como por la madre, y se mantiene el contacto físico durante más tiempo con ella por no existir riesgos como en el varón de volverlo afeminado. ¿Dónde están entonces las carencias que sufre la niña? En nuestra sociedad la niña es privilegiada en muchos sentidos, y es solo conforme se desarrollan y son capaces de experimentar un poco más de libertad cuando se resaltan las diferencias en un sentido inverso: el niño con más libertad de movimientos que la niña, diferencia que tarda aún más en experimentarse cuando no se cuenta con hermanos como punto de comparación.

Los rencores, agresividades y discriminaciones del varón adulto hacia la mujer, reflejos de la batalla anal Freudiana, no pueden seguir explicándose de manera simplista en el sentido de que su origen está en el entrenamiento al

retrete, ya que también las mujeres se verían igualmente afectadas en su relación con la madre y con las demás mujeres.

Tampoco convence el argumento anterior como explicación del miedo de los varones a establecer relaciones íntimas con las mujeres como lo hizo alguna vez con su madre. Ciertamente, el modelo de masculinidad que conocemos como dominante en nuestra sociedad, muestra miedo a las relaciones íntimas, pero no únicamente con las mujeres, sino con los otros varones e incluso con sus hijos e hijas.

El psicoanálisis contribuye a perpetuar el naturalismo de los géneros, al hablar de esos instintos sexuales al nacer que conforman el Edipo y que tantos rencores trae para el hombre hacia todo el género femenino. Cuando los pequeños viven esos cuidados maternos, no saben que la que está amamantándolos es una mujer, es solo su madre, y durante mucho tiempo solo ven en ella a su madre y no a una mujer; por tanto, no podrían generalizar su rencor hacia todas las mujeres.

Del mismo modo, los niños no elaboran un lenguaje antagónico al de su madre por ser mujer, lo hacen en general antagónico al género opuesto por imitación social de aquéllos que son varones al igual que él, pues de esta manera empiezan a aprender lo que en su sociedad significa serlo, lo cual incluye el hacerse ver como superior y muy diferente a la mujer. Recordemos que socialmente está muy estigmatizado el que el varón tenga actitudes femeninas, lo cual no es tan frecuente a la inversa, no siendo éste un asunto sexual sino social, por todo lo que simboliza el ser hombre en términos de poder.

Para Joan Scott (1986) la teoría psicoanalítica de Lacan –y quizás podría extenderse en general al psicoanálisis– “tiende a universalizar las categorías y la relación entre varón y mujer” (pag. 283), dando como resultado una visión reduccionista del testimonio del pasado, impidiendo una perspectiva de variabilidad histórica, como si el proceso de construcción del género fuera siempre el mismo, centrado perpetuamente en el pene o falo.

Ya antes Gayle Rubin (op. cit.), afirmaba que el psicoanálisis se ha convertido en un mecanismo para reproducir las normas sexuales y ha dejado de ser una teoría sobre dichos mecanismos. Ella considera que el psicoanálisis debiera proponer nuevos ordenamientos en lugar de racionalizar los ordenamientos viejos que han sido tan dañinos para las mujeres. Intentar proponer una nueva teoría fundada en conceptos del psicoanálisis, conlleva el riesgo de que, como la misma autora lo reconoce, se incorpore también el sexismo propio de esa tradición.

El psicoanálisis representa una teoría psicológica que, como otras y, al igual que algunas teorías biológicas, ha contribuido a mantener el orden establecido en cuanto a la división hegemónica de los géneros “transformando la ley moral en ley científica” (Rubin, op. cit.; pag. 63). Cualquier alteración en las normatividades de

género, como el permanecer en soltería, es interpretado como una anormalidad que requiere atención. Desde este punto de vista, las mujeres tendrían que ajustarse a un papel que la misma teoría ha descrito como destructivo (Rubin, op. cit.).

Al respecto habría que reflexionar lo siguiente: Tanto varones como mujeres, cuando adultos desean revivir el regazo materno vivido en la infancia, lleno de atenciones, pero solo el hombre cumple su fantasía a través de su esposa, mientras que ésta tiene que ser ella misma su propia madre. Algunas mujeres solteras por decisión quizás tengan esto muy claro y decidan mantener objetivamente esa relación con su madre. Tal vez los varones solteros consideren un privilegio mantener las atenciones de su madre sin la obligación y responsabilidad que significa ser esposo. Estas son algunas de las cuestiones que se analizarán como producto de las entrevistas realizadas a solteras y solteros al final de este trabajo.

Finalmente, cabe señalar que, aunque otras teorías psicológicas no citadas en este trabajo por rebasar sus objetivos, son estigmatizantes dados sus contenidos teóricos, cualquier tipo de terapia psicológica puede llegar a recrear desigualdades de género si no incorporan en la práctica un análisis ético sobre los conceptos de normalidad y anormalidad desde una perspectiva sociocultural en general, y, particularmente, desde una perspectiva de género. Al respecto, Trujano y Limón (s/f) resaltan la importancia terapéutica del análisis y la crítica reflexiva escuchando nuevas voces incluyendo la del propio terapeuta, resignificando a la vez, los problemas humanos relacionados con una asunción acrítica de "narrativas" inmovilizantes. La incorporación de la categoría de género, tanto en la investigación como en el trabajo profesional con seres humanos, facilita la deconstrucción de dichas narrativas.

CAPÍTULO 3

NEGOCIACIÓN SEXUAL EN LA SOLTERÍA: SUPUESTOS Y CREENCIAS

A las mujeres que perciben su situación bajo la concepción patriarcal que la justifica, no se les ocurre que la permanente agresión y el hostigamiento erótico significan de hecho, estar sometidas a una constante violación, vivir en el atentado más significativo contra la integridad de la persona.

Marcela Lagarde

En los capítulos precedentes se ha hablado ya de los usos que se le da al concepto de moral, el cual nos remite a normas y valoraciones creadas por convención y que tienen su aplicación en diferentes ámbitos de relación entre individuos. Dichas convenciones morales pueden tener su origen en las costumbres, a partir de las cuales se llega a definir lo que es considerado bueno o malo en una sociedad sin ningún fundamento objetivo aparente o en máximas dictadas por individuos con un alto grado de reconocimiento o poder en un grupo social.

Dado que las normas morales dominantes en un grupo social frecuentemente requieren para su seguimiento generalizado de procesos de vigilancia y sanción que aseguren su mantenimiento, sus códigos llegan a constituirse en reglas mecánicas de comportamiento que perduran largos periodos de tiempo sin que éstas se discutan de manera explícita.

Así, como ya se discutió, las normas de conducta, traducidas en decisiones y prácticas reproductivas aceptadas socialmente, cuando no tienen su fundamento en razones concretas, se fundamentan en creencias de normalidad a modo de imaginarios compartidos.

En nuestra sociedad, como es bien sabido, la primera institución socializadora a la que pertenece el individuo es la familia, siendo el lugar primero donde el sujeto asume sin cuestionamiento sus creencias originales, mismas que suelen ser el substrato de formas de pensamiento más elaboradas y también de conflictos entre valoraciones que va construyendo a lo largo de su vida.

Si bien es cierto que la familia misma es influida, tanto en su constitución como en sus códigos morales por otras instituciones como las religiosas (Lista, 2001), también lo es que en la familia es donde se asignan las primeras creencias, en el sentido dado por Ortega y Gasset (1968), que sin ser cuestionadas, constituyen el fundamento de nuestras ideas en forma de lenguaje.

Las creencias que anclan nuestro lenguaje, en la vida cotidiana se traducen en normas de conducta, en valores y, por tanto, en actos, por lo que es indispensable hacer un análisis de estas creencias subyacentes al lenguaje y a la vida cotidiana como una primera aproximación hacia la identificación de desigualdades, su cuestionamiento y posible transformación.

Ciertas nociones de igualdad tienden a ser incorporadas por algunas familias mexicanas, ya que uno de sus valores centrales es la solidaridad entre sus miembros. Sin embargo, en la práctica cotidiana, las mujeres aprenden, a través de su madre y padre, que la realidad es diferente. Los varones, en general, aprenden el ejercicio del poder y las mujeres la subordinación a un varón, constatando esta relación a través de distintas instituciones socializadoras externas a la familia.

Ahora bien, en una familia donde se transmiten relaciones de poder y subordinación como creencias fundamentales, las habilidades de negociación son en todo sentido imposibles de desarrollarse en este ámbito, siendo tal el problema central que da pie a este capítulo. En una situación de subordinación las personas no se perciben con derechos para negociar y, en una situación de poder, las personas no se perciben con la obligación de hacerlo. En el primer caso se asume y en el otro se impone.

Considerando todo lo anterior, se torna fundamental un análisis ético de aquellas condiciones que mantienen desigualdades sociales en cualquier ámbito en el que se identifiquen contradicciones históricas desde el punto de vista moral. En este capítulo particularmente se aborda una de las manifestaciones de la desigualdad basada en diferencias sexuales, tales son las prácticas sexuales y reproductivas así como sus posibilidades de negociación en mujeres y varones solteros.

Aunque la negociación es lo deseable, aún la *intimidación* y la *manipulación* siguen siendo prácticas comunes, por tanto, en este capítulo analizo algunos supuestos subyacentes a normatividades que favorecen procesos de *intimidación* y *manipulación* en estas esferas y aquellos que obstaculizan o favorecen prácticas negociadoras en solteras y solteros, así como la influencia de la familia y otras instituciones de diversa índole en su configuración y mantenimiento.

Este análisis se hace bajo la consideración de que la identificación y deconstrucción de creencias, dañinas para el ejercicio de derechos, es el inicio de un proceso de desmantelamiento de las redes ideológicas que mantienen relaciones inequitativas en la vida cotidiana (Jiménez y Tena, 2001).

En este sentido, pretendo des-cubrir algunas de las creencias adquiridas en la familia y reforzadas a través de otras instituciones, como son las religiosas, que de no ser analizadas continuarán siendo la base de nuestras ideas y resoluciones sexuales, con todos los riesgos que esto implica para la salud y el placer.

El análisis se enfoca principalmente al examen de distintas normatividades que convergen en un mismo espacio y tiempo, creando conflictos en cuanto a la valoración de las prácticas sexuales y reproductivas con significados sociales en derredor de la norma de castidad en mujeres solteras, poniendo también al descubierto la diferencia de estas normatividades cuando dichas prácticas corresponden a varones solteros. La delimitación espacio-temporal toca a la Ciudad de México y su zona colindante con el Estado de México en el cambio de milenio, espacio y tiempo que se caracteriza por la cada vez mayor apertura de opciones de vida y por tanto de la combinación de normatividades añejas y nuevas que constituyen conflictos.

El dilema que se pretende abordar puede plantearse en términos de si las mujeres y varones solteras(os) y maduras(os) tienen o no derecho de ejercer sus derechos sexuales y reproductivos y, por tanto, a decidir sobre las prácticas eróticas en las que se involucren, sobre los métodos anticonceptivos a utilizar o no, sobre el uso o no del condón, sobre la formalización o no de relaciones de pareja estables como el matrimonio o noviazgo entre otros puntos, todo lo cual está implicado en el concepto de negociación de las prácticas sexuales y reproductivas.

Para una mayor sistematicidad, este análisis se basa en la metodología propuesta por Figueroa (2001^a) para este propósito. Es un ejercicio teórico que incluye, no únicamente la identificación de los supuestos que subyacen a los procesos de negociación, sino que, además, invita a identificar a aquellos actores que definen, vigilan o son afectados por las normas, y todo esto con un carácter propositivo en cuanto a la búsqueda de alternativas transformadoras.

1. Negociación y derechos.

Una negociación, en su estricto sentido, requiere que las partes se perciban a sí mismas en igualdad de derechos. La negociación no es necesariamente entre iguales, puede ser entre diferentes, pero deben percibirse en igualdad de derechos. Si varones y mujeres, dada su condición de género, no se perciben de esta manera, cualquier acuerdo respecto a la sexualidad es imposible. Se pueden fingir acuerdos, pero cuando una parte es la que cede todo y siempre, no se está hablando de lo mismo.

En este sentido, hablar de negociación implica necesariamente remitirnos al principio de igualdad con respeto a las diferencias, cuya actualización, aun cuando parezca un anhelo utópico, es una aspiración valiosa si se acompaña de actos que permitan un gradual acercamiento a la misma, lo cual sería imposible si la respuesta fuera una descalificación y parálisis ante las utopías.

Así pues, al hablar de negociación bajo cualquier contexto, suponemos implicados en dicho proceso a dos o más individuos, dialogando en un esfuerzo

por obtener acuerdos sobre la posibilidad de realizar un intercambio equitativo y mutuamente satisfactorio para el logro de objetivos particulares o compartidos. Este proceso requiere, por tanto, cierto grado de aserción verbal, racionalidad, reciprocidad, autonomía, análisis y conciencia de la igualdad de derechos en los individuos involucrados. En el ámbito de las relaciones sexuales estas características no son las más frecuentes, por lo que habría que diferenciar los procesos de *negociación* de los de *intimidación* o *manipulación*:

Por un lado, la *intimidación* se relaciona con la amenaza social que acecha al incumplimiento del *deber ser* o *deber hacer* y por otro, con el temor a la pérdida del otro o a la violencia física; ambas situaciones tienen como factor común el que la persona involucrada no se conciba como titular de derechos en relación con la sexualidad. La *manipulación* en las relaciones sexuales, por su parte, se relaciona con todas aquellas estrategias basadas en mitos y tradiciones utilizadas como argumentos para persuadir al otro y así lograr un objetivo inicialmente no deseado por ese otro. Asumir acríticamente estos supuestos mantiene el uso de dicha estrategia.

2. Estrategias de resistencia y acomodación.

Rosalind Petchesky y Karen Judd (1998) afirman que las mujeres, al interior de su familia, cotidianamente negocian con su pareja asuntos relacionados con su sexualidad y reproducción, aunque esto no signifique necesariamente que busquen con ello el respeto a sus derechos ni que sean conscientes de su titularidad al respecto.

En este sentido, cabe señalar que aquello que los sujetos negocian en cualquier situación no son sus derechos, pues éstos son innegociables dada la concepción misma de *derechos*; los sujetos, al negociar, buscan formas más satisfactorias de vivir su sexualidad a través de decisiones compartidas con el otro involucrado, pero si esto implica la renuncia a algún derecho, decididamente se está hablando de una estrategia diferente.

Aunque Petchesky y col. (1998, op. cit.) discuten estas estrategias diferentes dentro del concepto de negociación, ellas las identifica y las analizan en términos de las posibilidades que tienen para transformar o reproducir normatividades. Mencionan dos estrategias ubicadas en dos extremos de un continuo, las que difícilmente encuentran en forma pura a través de sus estudios con mujeres: *acomodación* y *resistencia*.

Las estrategias de *acomodación* hacen referencia a una complacencia pasiva a las normas dominantes y las de *resistencia* a una oposición activa a éstas. Las estrategias de *acomodación* son útiles en cuanto tácticas de supervivencia y evitación de conflictos y, al implicar únicamente el respeto al

derecho del otro, no se asemeja al concepto de negociación del que parto⁴². Las prácticas de *resistencia*, por el contrario, implican estrategias para la toma de decisiones, en oposición clara y consciente a las normas o expectativas dominantes, incluso bajo el riesgo de originar o acrecentar los conflictos.

La *acomodación*, en ninguna de sus combinaciones puede ser considerada como una práctica transformadora, lo cual no podría sostenerse en el caso de las prácticas de *resistencia*, ya que éstas, sin necesariamente llegar a constituirse en prácticas negociadoras, al consistir en afirmaciones activas de derechos, llevan en sí mismas la búsqueda de cambios normativos.

Para que entre una pareja se desarrolle un proceso de negociación sexual, como antes dije, ambos tendrían que reconocerse a sí mismos y al otro como titulares de derechos y es probable que la mujer haya primero tenido que transitar por una serie de estrategias de *acomodación* y *resistencia* para lograrlo. A estos derechos sexuales y reproductivos se suma tanto el derecho a negociar como a no negociar cuando está de por medio una decisión tomada que involucra a la misma persona, por ejemplo, pueden presentarse situaciones en las que los individuos hayan considerado sus opciones y decidido negarse a involucrarse en una relación coital o de otro tipo, derecho que debiera respetarse siempre y bajo cualquier condición como un respeto a la autonomía.

Ya antes se mencionó la importancia de la familia, como modelo de negociaciones y como transmisora verbal y no verbal de creencias y normas. Ciertamente, es importante que tanto el varón como la mujer se crean capaces de negociar en el ámbito privado de las relaciones entre los sexos. Si en la familia se reciben mensajes sobre la incapacidad negociadora, a través de la imposición no dialógica de normas, difícilmente los hijos e hijas podrán solicitar lo que desean sin imponerlo o negarse a lo que no desean, llegando a acuerdos en esta importante área.

Los procesos de *intimidación* y *manipulación*, quiero insistir, podrían ser suplidas por prácticas negociadoras, si en la familia se desplegaran interacciones en donde la autoridad del padre no sobrepasara la de la madre y donde la autoridad de ambos no obligara a los hijos a callar y a someterse, dejando a un lado la valiosa oportunidad de aprender a discutir y desenfundar los propios principios.

Cabe añadir que el derecho a negarse y afirmar cualquier práctica vinculada con la sexualidad y la reproducción, debiera también ejercerse desde la infancia temprana, evitando los adultos imponer a los niños y niñas contactos físicos no deseados con familiares y amigos adultos como una muestra de obediencia y buena educación. A partir de estas imposiciones, sin duda, las niñas cuando adultas habrán aprendido a acceder como señal de dicha obediencia y educación,

⁴² Véase Figueroa (op. cit.)

misma que es altamente valorada en las mujeres, mientras que los niños, cuando adultos, habrán aprendido a imponer a través de procesos de intimidación, manipulación y violencia.

3. Prácticas sexuales y reproductivas.

Existen diversas formas en que se manifiestan las prácticas sexuales y reproductivas, desde aquellos juegos comunes entre pre-adolescentes que de forma deliberada propician los primeros acercamientos o contactos corporales; los comportamientos tipo ritual que simbolizan aproximaciones eróticas o coitales como diferentes formas de baile; los diversos modos de cortejo o galanteo, hasta las relaciones coitales propiamente dichas.

También se incluyen las decisiones sobre el uso de anticonceptivos o medidas preventivas contra la adquisición de enfermedades de transmisión sexual y las formas de violencia en las que se hace uso de fuerza física o de cualquier tipo de coerción para culminar con una relación sexual. Como prácticas sexuales y reproductivas, en suma, se contemplan todas aquellas relacionadas de forma directa o indirecta con decisiones sobre maternidad/paternidad y emparejamiento.

Aún y cuando mucho de lo antes dicho enfatiza en las expresiones no verbales de las relaciones sexuales, es preciso añadir que al igual que en todas las manifestaciones culturales del ser humano, el lenguaje juega un papel primordial como instrumento legitimador, transmisor y constructor de valores. Un análisis ético de los usos del lenguaje en el contexto de las relaciones sexuales, por tanto, puede ser de mucha utilidad para desentrañar mitos o valores dominantes a partir de los cuales se validan normatividades diferentes en mujeres y varones solteros, diferencia que a su vez impide que se establezcan procesos de negociación sexual y reproductiva satisfactorias y justas.

El análisis ético de los procesos de negociación en el entorno de la sexualidad y la reproducción, como ya se mencionó, es muy relevante por constituir prácticas en las que se ejercen derechos humanos fundamentales y, porque del no ejercicio de estos derechos se desprenden consecuencias como embarazos no deseados, matrimonios forzados, adquisición de enfermedades de transmisión sexual como el VIH-SIDA, etc.

Respecto al derecho de negociar las relaciones vinculadas con la sexualidad y la reproducción en la soltería, coexisten diversas posturas morales: Las más tradicionales niegan el derecho al erotismo y a la reproducción biológica de mujeres y varones, condicionando su ejercicio al ámbito de la conyugalidad.

Este tipo de valoraciones se distancia de otras más incluyentes, como el respeto al derecho de mujeres y varones solteros a experimentar su erotismo bajo la condición de utilizar algún método anticonceptivo para que no conciban hijos

fuera del matrimonio, excluyéndose principalmente a la población de solteras y solteros del derecho a decidir libremente sobre su maternidad/paternidad.

Por último, una apreciación aún más incluyente es la que respeta la decisión de mujeres y varones solteros de experimentar su erotismo y a ser madres o padres no unidos como parte de su proyecto de vida. En el caso del varón parece no discutirse siquiera la posibilidad de que decida tener hijos siendo soltero, por no identificarse al varón con la reproducción en general ni con la paternidad como un objetivo vital.

Otro punto problemático en relación con la negociación sexual y reproductiva es la justificación de expresiones violentas lo mismo que la infidelidad en los varones, a diferencia de cómo se evalúa esto mismo en las mujeres y si la responsabilidad en el uso de anticonceptivos y protecciones para prevenir la transmisión del VIH-SIDA, corresponde al varón o a la mujer.

Al respecto también se identifican opiniones divergentes, desde las tradicionales, que responsabilizan a un solo individuo con base en un criterio de género, hasta las que consideran que las relaciones sexuales deben y pueden practicarse con responsabilidad y respeto a los derechos de la pareja sexual, independientemente del género, evitándose cualquier tipo de violencia y ejercicio de poder.

En nuestra sociedad aún se llega a validar el que los varones coaccionen u hostiguen sexualmente a las mujeres, sobre todo si estas mujeres son solteras y han tenido experiencia sexual previa, problema que es frecuente en el ámbito laboral como exigencias para ascender a puestos superiores o incluso para mantener un empleo.

Las normas tradicionales, en lo cotidiano, suelen sancionar con mas severidad a la mujer que cede ante estas coacciones que al hombre que las instrumentó, y en el ámbito jurídico se sanciona al varón siempre y cuando no arguya que la mujer provocó o aceptó, y, además, tenga ella suficientes elementos para probar el hostigamiento.

4. Análisis ético de la negociación sexual y reproductiva.

Hasta este punto se ha discutido sobre el concepto de *negociación* diferenciándolo de las estrategias de *adaptación* y *acomodación* en las relaciones que se dan entre individuos de diferente género, así como la importancia de la familia como modelo y centro de aprendizaje de nuestras primeras formas de negociación o adaptación a las normas.

Las diferentes formas de discriminación de género tienen como núcleo la diferencia de los cuerpos, en los cuales se han construido simbolismos que

perduran a lo largo del tiempo a pesar de las transformaciones sociales y avances importantes en la equidad.

Uno de los argumentos vertidos como explicación de lo anterior, con fundamento en las reflexiones de Juan Guillermo Figueroa (2001^a), se relaciona con la dificultad de hacer visible lo invisible de nuestra vida cotidiana y aun más, de emprender proyectos de transformación de aquellos supuestos morales que obstaculizan los procesos de negociación genuina en las relaciones sexuales que posibilitarían un mayor ejercicio de derechos reproductivos y sexuales y la prevención de enfermedades y otros problemas vinculados.

Un ejercicio de análisis ético implica, como ya se dijo, la identificación de supuestos normativos, las formas en que diversas instituciones e individuos participan en su permanencia o transformación a través de la legitimación de normas tradicionales o emergentes, así como de aquéllos quienes son más afectados por las normas inequitativas derivadas de supuestos cristalizados en el tiempo. Se presenta este ejercicio en relación con mujeres y varones solteros y sus prácticas vinculadas simbólicamente con las relaciones sexuales y reproductivas.

4.1. Supuestos normativos.

Las normas tradicionales se basan en supuestos naturalistas o innatistas sobre la condición de la mujer y del varón, la primera como no erotizada en la soltería pero erotizable en el matrimonio, y al hombre como erotizado desde la adolescencia y con impulsos eróticos difícilmente controlables.

Una consecuencia de estos supuestos es la justificación de prácticas sexuales y reproductivas irresponsables y riesgosas en el varón soltero como una forma de demostrar su hombría ante la sociedad.

Un supuesto emergente que compite con aquél, es el que reconoce que los varones y mujeres solteros son igualmente erotizables y que las normas morales son construcciones sociales sin fundamento biológico. Ambos, mujeres y varones, tienen la capacidad de tener control sobre su sexualidad y de acceder a procesos de negociación.

Asimismo, al interior de los supuestos tradicionales, se identifican contradicciones entre lo que se considera habitual por la "naturaleza" femenina y masculina en el ámbito de la sexualidad y lo que se espera de varones y mujeres en otros ámbitos de su vida. En general al varón se le concibe como agresivo, racional, competente y autodeterminado, pero en el ámbito de la sexualidad se le justifica ser irracional y dominado por sus instintos. A la mujer, por el contrario, se le concibe, en general, como irracional, dependiente, emocional e intuitiva pero en el ámbito de la sexualidad se espera que cuide de sí misma.

Al varón se le enseña a comportarse racionalmente y a justificar sus comportamientos irracionales; por su parte, a la mujer se le enseña a ser dependiente, y en el ámbito de la sexualidad no se le enseña a actuar de manera autónoma y racional, pero se le exige la evitación de acercamientos eróticos. Cuando ella transgrede la norma de evitación, se espera que entonces actúe sustituyendo la racionalidad que en esos momentos, se piensa, ha perdido el varón. En suma, ante caminos no andados, se espera de la mujer una autonomía que jamás se le transmitió como valor femenino y las consecuencias suelen ser la sumisión, una falta de previsión y de negociación con todas sus implicaciones.

Otro supuesto tradicional que obstaculiza las prácticas sexuales negociadas, es el que vincula el sexo con el amor en el caso de las mujeres, a diferencia de los varones, quienes se piensa que por "naturaleza" son menos propensos a este tipo de sentimiento, lo que les permite vivir la sexualidad sin compromisos. La cultura del amor, dice Lipovetsky (2000⁴³) "es un dispositivo que se ha edificado socialmente a partir de la desigualdad estructural entre el lugar de los hombres y de las mujeres" (p. 16).

Este vínculo entre amor y sexo se erige como único argumento válido que explica, -aunque sin justificarlo-, el ejercicio sexual en mujeres solteras, y frecuentemente es utilizado por los varones como argumento de *manipulación* para el convencimiento. Las mujeres solteras también llegan a ser *intimidadas* por sus parejas bajo la amenaza de abandono y promesa de matrimonio, apoyándose en el supuesto de que éste es el destino de la mujer para cumplir con su función primaria que es la maternidad.

Los supuestos emergentes que compiten con estos últimos hacen ver, por un lado, que el amor y los sentimientos en general, no son signos de inferioridad, sino la expresión de nuestra individualidad y de la individualidad del otro, los cuáles no están separados ni de nuestra corporalidad, sexualidad y racionalidad. El varón, por tanto, al igual que la mujer, puede desarrollar la capacidad, deseable en su manifestación, de sentir amor y comprometerse afectivamente en una relación sexual, sin menoscabar su identidad masculina ni su autonomía. Amar no significa, bajo esta tónica, poseer o ser poseído, así como tampoco constituye ceder poder y racionalidad, sino equiparar derechos y acceder al goce corporal de manera más plena, como una de sus manifestaciones entre otras (Jiménez y Tena, 2001).

Aunque la tendencia de las mujeres siga siendo la asociación de sexo y sentimiento y los hombres sigan siendo menos proclives a esta asociación, también es claro que esta diferencia no es de origen genético, tratándose sin duda de normas morales, producto de añejas diferencias de socialización⁴⁴.

⁴³ Publicación original en 1992.

⁴⁴ Véase Lipovetsky (op. cit.)

Por otro lado, el matrimonio en la mujer, al igual que en el varón, es una elección, no un destino que deba buscarse compulsivamente aun en detrimento de la propia dignidad corporal y sexual. Muestra de ello es la existencia de mujeres solteras que han sido capaces de renunciar, incluso a las mieles del amor y al mandamiento matrimonial, en vías de un desarrollo profesional y laboral gratificantes.

4.2. Definición de normatividades.

La definición de normas no responde a un único factor, sino que es producto de la intervención de diversos procesos en los que participan distintos actores. Existen diferentes formas de ver el mundo y de explicar la realidad y éstas constituyen cosmovisiones mas o menos dominantes que influyen en la percepción diferencial de los acontecimientos y en la definición de lo bueno y lo malo.

En cualquier sociedad, las cosmovisiones dominantes que son la base de las creencias y conductas morales, se transforman y redefinen constante aunque lentamente, como respuesta a movimientos sociales de envergadura y a prácticas individuales de *resistencia*. En el caso de las normas que dimensionan las prácticas valorativas y conductuales sobre las relaciones sexuales, cabría mencionar las siguientes influencias en la definición de las normas tradicionales y emergentes:

a) El concepto tradicional y tanto tiempo congelado de familia como integrada por esposa, esposo e hijos, es una influencia importante en la definición de normas tradicionales. Ya desde 1948, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se estableció el derecho de todo individuo a casarse y fundar una familia, declaración que parece omitir el derecho a fundar una familia sin el preámbulo matrimonial. Asimismo, aunque en la declaración de Beijing se incluye un párrafo sumamente afortunado, que alude al derecho de la mujer a decidir libre y responsablemente sobre todo asunto relacionado con su sexualidad, en éste se enfatiza en su salud reproductiva y sexual pero omite, como señala Pateman en relación con el concepto general de derechos con un enfoque reproductivo (1988, cit. en Petchesky y col., op. cit.), lo relacionado con su sexualidad no procreativa.

Las declaraciones de derechos humanos de las mujeres, indudablemente han aportado valiosas afirmaciones en pos de un cambio en las valoraciones dominantes y han favorecido su flexibilización e incluso la emergencia de valoraciones más justas. Sin embargo, la omisión explícita de algunas situaciones que viven las mujeres, también puede contribuir al mantenimiento de normas coercitivas para algunas de ellas en el sentido de que: 1.- Se sancione socialmente a mujeres y hombres, --principalmente a mujeres--, que no forman una familia basada en el contrato nupcial y 2.- Se sancione socialmente a las mujeres y hombres solteros --principalmente a las mujeres--, que se involucren en relaciones sexuales que pudieran tener como consecuencia el nacimiento de un hijo fuera del matrimonio, por contravenir con el estereotipo de familia. Esto

dificulta el ejercicio de los derechos de las mujeres a decidir sobre la maternidad en la soltería o a contar con esta posibilidad como una opción más en la definición de su proyecto de vida.

b) Las enseñanzas de la iglesia católica, tan difundidas en la sociedad mexicana, constituyen también cosmovisiones dominantes, definiendo, entre otras cosas, la sexualidad ligada a la procreación y no al placer, prohibiendo, por tanto, y de manera explícita, las prácticas sexuales fuera del matrimonio y el uso de anticonceptivos. Con estas prohibiciones se restringen aún más los derechos, pues implican sanciones divinas y sociales en las mujeres y varones solteros que se atrevan a experimentar su cuerpo erótico.

Consuelo Mejía (2001^a) señala acertadamente que “en...los países de mayoría católica...las normatividades que se derivan de las enseñanzas de la Iglesia católica oficial son consideradas parte de la cultura y tomadas como las únicas verdaderamente morales...” (p. 315). Cabe resaltar que dichas enseñanzas se aplican de manera diferente en varones y mujeres, ya que en la práctica, a los varones se les permiten grandes desacatos mientras que la mujer frecuentemente se obliga y es obligada a cumplir con los mandatos eclesiásticos aún declarándose no seguidora de los mismos.

La diferencia antes señalada parece tener como base la creencia de que otra característica femenina deseable es la religiosidad, misma que tiende a reproducir las relaciones de poder patriarcales, donde la mujer subordina sus deseos a mandatos divinos representados por una figura masculina cuyos principales representantes son Dios, su hijo y los jefes de la Iglesia.

c) Las estructuras de parentesco y su importancia económica, cultural y social, también han influido en la definición y legitimación de normas tradicionales, entendiéndose como parentesco a una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica. Gale Rubín (1986), como se describió en el capítulo anterior, identificó el origen de la opresión de la mujer en la utilización de ésta como regalo para el establecimiento de relaciones de parentesco y con esto la garantía de vínculos sociales convenientes, estables y duraderos, hecho que se identifica en la mayor parte de la historia humana.

d) Los paradigmas científicos también contribuyen a la constitución de cosmovisiones morales, pues los hallazgos e interpretaciones científicas gozan de una gran autoridad como únicas explicaciones de nuestras diferencias. Un paradigma que jugó un papel muy importante en la definición de normas sexuales y en su mantenimiento hasta la fecha, a pesar de que se han desarrollado explicaciones científicas alternativas, es el paradigma innatista discutido en el capítulo anterior.

Los factores que antes se analizan tienen como factor común su participación en la definición de normas que, de una u otra forma, han legitimado el dominio del varón sobre la mujer, considerando a esta última siempre más

ligada a la naturaleza y, por tanto, sujeta al dominio del hombre (Lamas, 1996^b). Esto ha validado relaciones asimétricas de poder contribuyendo, entre muchas otras cosas, a una exigencia de la iniciativa del varón en cualquier acercamiento sexual y de la espera constante de la mujer por estas aproximaciones.

Las normas emergentes, incompatibles pero coexistentes con las tradicionales, se han definido principalmente por las luchas feministas en diferentes foros. Los grupos feministas han hecho suyos los principios éticos básicos en los que se fundamentan los derechos humanos⁴⁵, logrando, a través de una interpretación y análisis feminista de los mismos, que se contemple a la mujer, al igual que al varón como sujeto de derechos.

A partir de lo anterior, se han obtenido logros importantes, que se manifiestan en los cambios que se han generado en el concepto de familia, en el acceso de las mujeres a mayores niveles de escolaridad y a su mayor incursión en el ámbito laboral. Esto ha permitido una confrontación de estilos de vida diversos, favoreciéndose el cuestionamiento de valores tradicionales y la identificación de contradicciones que ciertamente suscitan conflictos, tan comunes en las mujeres solteras maduras que, católicas o no, viven en una cultura como la mexicana, impregnada de normas definidas por el catolicismo.

Muy importante en esta nueva definición de normas ha sido el rescate de los principios éticos fundamentales, como el de igualdad, justicia y libertad, que aunque con diversas interpretaciones y aplicaciones, han servido para abrir el debate sobre lo existente, lo cual ha permitido incorporar nuevos puntos de vista sobre el papel de mujeres y varones en las relaciones sexuales sobre bases de igualdad.

4.3. Instituciones que reproducen o vigilan el cumplimiento de normas.

Algunas de las instituciones que reproducen normatividades tradicionales relacionadas con la negociación sexual y que vigilan su cumplimiento, son las mismas que participaron en su definición, pudiéndose identificar entre éstas a la religión, la familia, la ciencia, la educación y las instituciones jurídicas o legales como principales mantenedoras de lo dado (Jiménez y Tena, 2001).

Algunos de los mecanismos que se utilizan principalmente para vigilar y mantener son también los mismos que se utilizaron para su definición, es decir, se mantienen discursos cristalizados en el tiempo que por dicha temporalidad tan extensa son aceptados como verdaderos. Intentando no caer en la repetición, a continuación describo formas de instrumentación adicionales, utilizadas por algunos actores que representan a dichas instituciones reproductoras y vigías.

⁴⁵ Véase Macklin (1990) y Cook (1996).

Las familias con creencias tradicionales y con rigidez en sus normas siguen considerando el tema de la sexualidad como algo prohibido; si se llega a tocar el tema de la sexualidad con los hijos e hijas jóvenes, frecuentemente se hace en términos muy generales o en referencia a la sexualidad de otros, pero difícilmente de ellos mismos, mucho menos se enseñan formas de negociación (Torres, 2002).

El que en las familias se tienda a omitir la conversación directa y abierta sobre estos temas, favorece que no se alteren las prácticas y que se siga considerando cualquier iniciativa personal de mujeres solteras sobre el uso de anticonceptivos y condón, como un factor que provoca sospechas de promiscuidad.

Todavía son muchos los padres que consideran que, el hablar de estos temas de forma directa con sus hijas, es como darles permiso para iniciar una actividad sexual que de otra manera, piensan, se retrasaría, y la razón por la que muchas veces se desea que pospongan sus experiencias eróticas tiene que ver con la importancia, todavía vigente, que se le da a la virginidad como un requisito para ser respetadas y aceptadas como buenas candidatas a esposas. No se contemplan problemas potenciales como el SIDA y la importancia del condón para su prevención en la soltería.

Asimismo, las familias con creencias tradicionales, llegan a presionar a sus hijas e hijos que han llegado a edades maduras, para que contemplen en sus planes de vida la formación de una pareja y la procreación. Sin embargo, mientras esto no sucede, muchas mujeres son cuidadas y aconsejadas como cuando eran adolescentes, tratando de que permanezcan en el hogar de origen y sin iniciativas sexuales, solo en espera de un hombre "que las saque de trabajar" y que las cuide en sustitución del padre. Los hijos maduros, mientras tanto, aún cuando no se hayan casado, son apoyados en el goce de su soltería con diversas parejas sexuales y en ocasiones para la adquisición de su propio espacio físico que les permita vivir como un "verdadero" soltero. Debido a esta diferencia en el concepto de soltera y soltero en la madurez, es que las mujeres llegan a ser humilladas por parte de sus parejas sexuales y a ser cortejadas por hombres casados bajo la promesa de amor y matrimonio.

Las instituciones educativas funcionan también como vigilantes del cumplimiento de normas. Si en éstas conviven varones y mujeres y se observa un comportamiento más activo de la niña con respecto al sexo masculino, suele sancionársele, frecuentemente con apoyo de los padres, inculcando lo que las mujeres no deben hacer porque *las niñas siempre tienen que esperar*.

Por otro lado, todavía hay muchas escuelas que prohíben la educación sexual y el conocimiento del condón en los niños y adolescentes; que separan a varones de mujeres resaltando las diferencias sexuales como base para la construcción de desigualdades de género; que prohíben el ingreso a hijos de madres no unidas; etc. y muchas veces todo esto con el apoyo de grupos conservadores de padres de familia.

Los hallazgos científicos objetivados en la práctica médica y psicológica, reproducen y vigilan también las normas tradicionales de diversas formas. Algunos médicos suelen aconsejar a las mujeres solteras maduras el embarazo como medio para prevenir trastornos de diversa índole y estas recomendaciones normalmente van acompañadas por la recomendación matrimonial.

Asimismo, diversas perspectivas psicológicas continúan transmitiendo el supuesto sobre un destino femenino y, cualquier transgresión en la direccionalidad de este destino es interpretada como desviación patológica y manifestación de alteraciones psíquicas que hay que corregir buscando causas a distancia, es decir, su origen en experiencias tempranas. Difícilmente se contempla la posibilidad de que las mujeres y varones decidan estilos de vida diferentes a los tradicionales como un medio para lograr una vida más plena de posibilidades de decisión.

Las instituciones religiosas son las principales definidoras y reproductoras de normas en nuestra sociedad, pues su ámbito de influencia no se restringe a los individuos creyentes, sino que impregna con sus discursos al resto de las instituciones sociales influyendo, por tanto, en el comportamiento de los individuos que no profesan ninguna religión. Como ya antes se dijo, las distintas religiones que conviven en nuestra sociedad, a través de discursos oficiales, consideran que el ejercicio de la sexualidad y la procreación son pecaminosos y moralmente irresponsables fuera del matrimonio.

La religión católica es la profesada por la mayoría de los mexicanos y mexicanas, y su versión oficial obstaculiza la libre negociación sexual de los individuos por transmitir *cosmovisiones morales heterónomas* que los inmovilizan y los ciegan ante diferentes opciones. Muchos de los legados religiosos mantienen lo dado a través del concepto de pecado y confesión, donde el confesor siempre es un varón y éste sanciona a veces con energía cualquier desacato, máxime si es un desacato femenino. En muchos de sus discursos se transmite la verdad religiosa respecto a lo que debe ser la mujer y el varón, recreando el dominio de éste sobre la mujer. La religión católica influye en la familia, en la educación, en las leyes, en los discursos públicos, en todos los dominios culturales y en los individuos no católicos que respiran los mismos aires simbólicos que los católicos, muchos de los cuales aceptan sin cuestionar lo dado. El ambiente social mexicano está impregnado de preceptos religiosos y no únicamente del catolicismo, sino de diferentes grupos que surgen cada vez con más fuerza y que comparten discursos, sobre todo aquellos vinculados con la sexualidad y sus tabúes.

Por otro lado, actualmente ha ido cobrando cada vez más importancia la vigilancia del respeto a los derechos humanos, con la pretensión de asegurar que nadie sea coartado en su libertad de decidir libremente en cualquier ámbito de su vida, sancionándose jurídicamente cualquier intento de hostigamiento o violencia sexual. Sin embargo estos casos frecuentemente no son reportados por ser parte de la vida cotidiana de muchas mujeres, por lo que, mientras no se modifique en su esencia la definición de lo que es ser mujer y varón en nuestra sociedad, a

través de las instituciones que median o influyen de manera directa en el entorno moral de los sujetos, estos esfuerzos jurídicos serán siempre insuficientes.

4.4. Participación en la definición de normatividades.

Como expuse al inicio de este capítulo, los individuos en general no somos tomados en cuenta para la definición de normas que responden a las costumbres, pues forman parte de un ambiente cultural ya vigente desde nuestro nacimiento. Por lo tanto, en el ámbito de la negociación sexual, varones y mujeres solteros podrían llegar a influir en cambios que se generen en las normas que medien sus propias interacciones y decisiones relacionadas con la sexualidad y la reproducción, mas no en la definición de las normas tradicionales ya existentes.

Las normas emergentes, sin embargo, -al ser objeto de replanteamientos y debates abiertos constantes, tanto en organismos no gubernamentales como gubernamentales y cada vez más en el ámbito de la discusión privada al interior de las familias e incluso al interior de las iglesias y las escuelas-, se definen con la participación no únicamente de varones y mujeres afectados por ellas de manera directa, sino de varones y mujeres conscientes de la desigualdad social y comprometidos con el cambio. Las mujeres han participado de manera mucho más activa por ser las principalmente afectadas y lo han hecho en ocasiones con el apoyo y en otras con la resistencia de los varones, lográndose avances importantes.

Aunque los niños y las niñas todavía no participan de manera fundamental en la definición de normas, cada vez se les involucra más en la defensa de sus propios derechos. El que niños y niñas se asuman desde temprana edad como sujetos de derecho y si dentro de esta nueva formación se incluyen los derechos reproductivos en el debate, hace más probable que ellos crezcan y se desarrollen como potenciales negociadores y constructores de normas en el ámbito de las relaciones sexuales en un ambiente de igualdad.

4.5. Diferencias de género en la definición y afectación de las normas.

La aplicación diferencial de las normas tradicionales en varones y mujeres solteros ha sido un tema ya desarrollado en diversos puntos de este capítulo y de capítulos previos, pero nunca está de más insistir, ya que sería imposible hablar de negociación sin aludir a la discriminación hacia las mujeres en cuanto a su posibilidad en la toma de decisiones eróticas y reproductivas.

Sin embargo, también se requiere poner al descubierto los costos que estas normatividades tienen para los varones, ya que, a diferencia de lo que sucede con las mujeres, frecuentemente se les exige acceder o iniciar relaciones sexuales no deseadas como reafirmación de su masculinidad; se les impide cualquier demostración de debilidad y duda frente a ésta; se magnifica la importancia de la dimensión de sus órganos sexuales como símbolos de poder, etc., siendo estas

exigencias elementos básicos de la rivalidad por el prestigio de los varones y entre varones.

Los conflictos experimentados por los varones en este sentido, se han desarrollado en algunos de ellos como preámbulo del cambio ante la emergencia de valores nuevos, que incluyen la desvalorización de ese tipo de actitudes machistas, lo cual, no obstante, como asegura Lipovetsky (op. cit.), no ha logrado una fragilización de la identidad viril.

Por otro lado, aunque en el punto anterior se señaló que ningún individuo participa en la definición de las normas tradicionales, también hay que reconocer que son comúnmente los varones los que definen sus ámbitos de aplicación y que todavía muchas mujeres tienden a ajustarse a lo que ellos definan como moralmente adecuado en cada caso, máxime en el ámbito de la sexualidad.

Los varones generalmente prescriben, la mujer acepta o se niega, pero difícilmente se siente con la capacidad de negociar otras formas de relacionarse que le sean más satisfactorias. Las mujeres solteras llegan en ocasiones a involucrarse en relaciones sexuales complicadas, con hombres casados o con pareja, accediendo ante peticiones sexuales no deseadas pero aceptadas, por temores ante las *intimidaciones y manipulaciones*. El negarse a este tipo de relaciones implica en muchos casos, la renuncia a disfrutar de una vida sexual.

4.6. Jerarquía de los supuestos que subyacen a las normatividades.

El análisis de las jerarquías normativas se puede realizar desde dos perspectivas diferentes. Desde una se considerarían los supuestos con jerarquía dominante en la sociedad mexicana y desde la otra se juzgarían los supuestos con mayor jerarquía con base en los valores éticos considerados universales y básicos desde la época de la Ilustración.

En nuestro país, los supuestos que se identifican detrás de las normatividades sexuales y que cuentan con mayor jerarquía, son quizás los mismos que están en el centro de todas las discriminaciones de género. Al respecto, distingo a aquéllos derivados del símbolo de la <mujer-madre> como uno de los más dominantes en nuestra sociedad.

En el vínculo <mujer-madre> se resumen todos los arquetipos femeninos, y su posición jerárquica se manifiesta en la adoración tan generalizada a la virgen de Guadalupe, representación mexicana de la virgen María, quien tuvo que ser soltera y virgen para poder ser la madre y esposa ejemplar de la que habla el Evangelio y de la que muchos varones quisieran ser hijos y esposos simbólicos.

Esta figura representa también a la mujer sacrificada ante un esposo y un hijo no elegidos, sino acatados para el bien de la humanidad. Una mujer que no eligió sino que, como tantas mujeres modernas, fue elegida, "la elegida" entre tantas otras para dedicar su vida a tan importante varón. Muchas mujeres en

nuestra sociedad, suelen ser elegidas en todo intercambio sexual y se sienten especiales por haberlo sido, ya sea como compañeras de baile, como novias, como amantes o como esposas, y su comportamiento muestra agradecimiento a aquél que entre tantas otras las eligió.

Esta representación se encuentra también presente en la reacción de varones y mujeres ante casos de hostigamiento y violencia sexual, pues se tiende a culpar a las mujeres por haber provocado con insinuaciones y coqueteos tal euforia en los hombres; como si el hecho de que la mujer tomara cierta iniciativa en el cortejo o el intercambio sexual, fuera razón de más para ser violentada. Esta constante exigencia y aceptación de ser "las elegidas" obstaculiza el que ellas se asuman como sujetos de derecho, condición indispensable para la negociación.

Entre los supuestos que subyacen a las nacientes normas morales modernas, el de la igualdad es el que a mi juicio goza de mayor jerarquía, pues el principio de igualdad es la base para que haya justicia social y libertad equitativa entre los distintos sujetos sociales, independientemente de sus características físicas, siendo éste fundamental en la defensa de los derechos humanos.

Con relación al principio de igualdad, Marta Lamas (1996^b) se cuestiona si realmente las mujeres y los hombres somos iguales o si existen diferencias adicionales a nuestros órganos sexuales, es decir, si somos mentes iguales en cuerpos distintos, concluyendo que las diferencias en posiciones sociales son diferencias construidas socialmente.

Con base en lo anterior, Lamas (op. cit.) afirma que, para luchar por la igualdad, deben considerarse no únicamente las diferencias sexuales sino también las diferencias de género, es decir, que "la única reivindicación posible de la igualdad es con el reconocimiento [y respeto] de la diferencia", lo cual implica el respetar los derechos de mujeres y varones con base en la igualdad que los define como humanos, pero considerando las diferentes formas de ser varón y de ser mujer.

4.7. Diversidad de normas en el tiempo y el espacio.

En el punto anterior se resaltó la importancia de reconocer diferentes formas de vivir la masculinidad y la feminidad; con esta afirmación se acepta también que pueden identificarse diferentes normas en un mismo espacio físico y social y también que éstas pueden variar a lo largo del tiempo, es decir, que no son naturales ni intrínsecas a un tipo particular de individuo, tal como se detalló en el primer capítulo de este trabajo.

Existen diversos estudios encaminados a indagar algunas de estas diferencias, y, con relación a las normas relacionadas con la negociación sexual y reproductiva, cabe mencionar a Ortiz, Amuchástegui y Rivas (1998), quienes encontraron que en espacios correspondientes a las entidades de Oaxaca y Hermosillo, las mujeres que contaban únicamente con primaria y las de menor

edad, señalaron que las decisiones y responsabilidades relacionadas al control natal correspondían a las mujeres más que a los varones.

Las mujeres de zonas rurales informaron, en este mismo estudio, que el coito es una obligación que tienen hacia su marido, por lo que ellas nunca lo inician y, si lo hicieran, correrían el riesgo de ser acusadas de haber tenido experiencias sexuales previas; en zonas urbanas las autoras advirtieron de informes más frecuentes de mujeres solteras que acceden a las peticiones sexuales durante el noviazgo y también fue más frecuente el caso de mujeres solteras que iniciaban el juego amoroso por el reconocimiento de su propio deseo sexual. Asimismo, las autoras señalan que en algunas comunidades está tan arraigada la norma de la deserotización de las mujeres que se llega a mutilar sexualmente a las jóvenes o niñas.

Los datos antes señalados sugieren que las condiciones sociales de diversos grupos son determinantes en el tipo de normas sexuales vigentes y en su rigidez o flexibilidad de aplicación y que las mujeres pertenecientes a zonas urbanas experimentan una mayor convergencia de normas en este sentido, que les permite una mayor capacidad de decisión.

Por otro lado, las normatividades, aunque ciertamente han cambiado a lo largo del tiempo, tienden a naturalizarse por la costumbre, por lo que las normatividades añejas continúan vigentes por largos periodos adquiriendo diferentes formas y coexistiendo con normatividades emergentes que gradualmente toman su sitio.

Este es el caso de la importancia social del matrimonio, no solo por su carácter religioso, sino también por sus elementos políticos y sociales de reproducción de modelos educativos, formas de gobierno y tradiciones como lo señala Raquel Díaz (1998).

Documentar los cambios y permanencias de normas morales relacionadas con la sexualidad durante la soltería llevaría un extenso estudio, por lo que basta en este caso con señalar que muchas de las costumbres antiguas en nuestro país han continuado presentes hasta nuestros días, siendo éstas más inflexibles en algunos estratos socioeconómicos característicos de zonas rurales, a diferencia de la población urbana de clase media de la Ciudad de México y su zona colindante con el Estado de México, la cual ha logrado absorber nuevos supuestos morales y por tanto ha flexibilizado algunas normas tradicionales en sus prácticas cotidianas.

La diversificación de normatividades responde, entre otras cosas, a las posibilidades de contacto e intercambio entre diferentes culturas; a través e la historia se sabe que éstos han sido cada vez mas constantes dado el desarrollo y modernización de los medios de comunicación, por las posibilidades cada vez mayores de intercambio de tipo económico y político, por las posibilidades de ciertos sectores de la población de acceder a visitas y convivencia real con pobladores de otros países del mundo, por el acceso creciente a lecturas

filosóficas y científicas de impacto mundial y, de manera muy importante, el acceso de la mujer a los espacios educativos que antes estaban restringidos para el varón, lo cual también implica un encuentro cultural.

4.8. Posibilidades de participación en la construcción de normatividades.

Los individuos influidos por las normas sexuales y los afectados por éstas pueden llegar a participar en la construcción de normatividades más incluyentes únicamente si: a) perciben o experimentan el conflicto y 2) si se consideran sujetos en el proceso de transformación social. Considero que la primer condición se cumple casi en la totalidad de mujeres solteras, mas no en los varones, y la segunda condición juzgo más factible de cumplirse en estos últimos que en ellas.

Probablemente las mujeres solteras en edad adulta, experimenten contradicciones y vivan conflictos de manera consciente y no cómoda, independientemente de las explicaciones que den a su situación, pero de no ser socializadas como seres autónomos y sujetas de derecho, quizás sea difícil que muchas de ellas se reconozcan con autoridad para transformar lo dado.

En el caso de los varones, como antes dije, pareciera que lo probable fuera lo contrario; dueños del poder y del dominio en el ámbito sexual, que dimensiona su dominio en el resto de las esferas públicas, difícilmente experimentarían su soltería impregnada de conflictos aunque también les implique ciertas desventajas personales que, por otro lado, se ven moralmente imposibilitados de reconocer. Sin embargo, es más probable que se asuman con la autoridad moral suficiente para construir su entorno y definir normatividades en la dirección que ellos convengan.

En suma, sería más factible que las mujeres afectadas se perciban como tales, mas no los hombres afectados debido a la diferencia en el grado y calidad de la afección normativa. Sin embargo, ambos están expuestos a una semejante y añeja dimensión moral de sus prácticas cotidianas, lo cual favorece el que muchas de las normas aún vigentes no se identifiquen como construcciones sociales, llegando por tanto a formar parte de sus creencias y supuestos naturalistas.

Igualmente, aunque a las mujeres se les dificulte más por su condición de género, el percibirse con opciones o recursos para transformar las normas, cabe recalcar que el acceso a mayores niveles de escolaridad, así como el acceso al trabajo público asalariado y el control de recursos, franqueados por el encuentro con otras culturas y por las luchas feministas, han venido anulando estos obstáculos históricos.

El acceso de las mujeres a niveles superiores de educación formal, favorece la modificación de cosmovisiones heterónomas por autónomas, según la clasificación dada por Carlos Lista (2001) y los hallazgos presentados por Figueroa y Rivera (1997). Esto favorece a su vez, que las mujeres cumplan con las dos condiciones señaladas al inicio de este apartado, lo cual les permitiría una

mayor participación, desde el interior y como parte de las instituciones que tienden a reproducir normas tradicionales, para promover su transformación.

4.9. Influencia de las instituciones en la participación de los individuos.

Las instituciones pueden potenciar a los individuos en la transformación de normas; particularmente la familia y las instituciones educativas, dada la influencia primaria que tienen sobre los individuos, pueden desarrollar en ellos la capacidad de asumir una postura crítica.

La familia, aún cuando la madre como modelo femenino represente sumisión, como se documenta en Ortiz, Amuchástegui y Rivas (op. cit.), puede dar lugar a que las hijas transformen normas en sus propias relaciones por la búsqueda de lo opuesto o bien, como documenta Beatriz Schmukler (1989) puede generar cultura a través de modalidades informales de resistencia materna a los discursos convencionales, lo cual la autora demuestra que tiene gran influencia en la negociación de roles de género y en la modificación en los hijos de las nociones naturalistas sobre éstos.

En lo que respecta a las instituciones educativas, Figueroa y Rivera (op. cit.), presentan datos según los cuales el grado de escolaridad de las mujeres tiene una relación negativa con la creencia de que la decisión sobre cuándo tener hijos le corresponde al varón y de que para éste es más importante tener relaciones sexuales que para las mujeres.

Lo anterior indica una probabilidad mayor de dominio de las mujeres con mayor escolaridad sobre su sexualidad, lo que a su vez se refleja en un mayor involucramiento en la decisión sobre el uso de anticonceptivos. Los autores encontraron a la escolaridad como el único factor que lleva a un incremento importante en la revalorización o importancia individual asignada a las relaciones sexuales en términos de goce personal y de necesidades afectivas y corporales, más que en su relación con la maternidad.

Los autores plantean, por tanto, la importancia de indagar sobre aquellos contenidos que se transmiten únicamente a través de la educación escolar y si es posible difundirlos por otras vías, como los medios masivos de comunicación, con el fin de que se permita a las mujeres re-pensar y pre-ocuparse de su propia sexualidad, repercutiendo esto en un cambio en el grado de conciencia sobre la sexualidad y en formas diferentes de vivir la mujer su propio cuerpo.

Aún cuando la escolaridad ha probado ser un factor de primera importancia en el cambio de normatividades, aún podría jugar un papel más importante si se incorporaran de manera obligatoria elementos de sexualidad y derechos reproductivos desde una perspectiva de género, desde los primeros niveles de primaria y hasta los niveles medio y medio superior. A través de estos medios directos de información y cambio actitudinal se favorecería que los solteros y solteras, desde adolescentes hasta su edad madura, de decidir ejercer su

sexualidad, lo hicieran con una disposición negociadora, utilizando los métodos preventivos a su alcance, los cuales obligan necesariamente a la negociación como en el caso del condón.

Como una síntesis y a modo de discusión breve de lo hasta aquí expuesto, he de añadir que en general, las valoraciones y prácticas discriminatorias suelen ser visibles para algunos pero no todos los miembros de un grupo social, siendo los miembros dominantes que se ven favorecidos por la práctica, quienes con menor probabilidad verán dicha práctica como discriminatoria (Ruz, 1998).

Una negociación directa entre individuos tiende a ser iniciada por el miembro afectado de manera negativa por la práctica en búsqueda de su transformación, sin embargo el tipo de comunicación requerida para la negociación sexual entre varones y mujeres con repertorios interpretativos diferentes se torna difícil si no es que imposible.

Promover el "saber qué" de los propios actos como construcciones lingüísticas más allá del "saber cómo" en el sentido planteado por Ryle (1949) facilita la negociación y el ejercicio de derechos. Este "saber qué" implica, en este caso, la facultad de relacionar los propios actos con las circunstancias actuales e históricas y con prácticas culturales y sus supuestos.

En este capítulo pretendí aproximarme a este saber qué en relación con el tema que me ocupa, en el entendido de que su conocimiento con toda seguridad favorece la autorregulación del propio comportamiento y sus valoraciones más allá de las situaciones presentes y por ende, la negociación en las dos acepciones expuestas al inicio de este capítulo.

Cabe reiterar, para finalizar, que, como lo subraya Ribes (1990^a), la influencia del ambiente socio-cultural "solo puede entenderse como una influencia mediada a través de la práctica de todos y cada uno de los individuos." (p. 18). La influencia de las instituciones, como parte de este ambiente sociocultural, no debiera verse, entonces, como una fatalidad o providencia en ningún sentido, pues son las prácticas individuales y en grupos asociados con tal fin, las que tienen la posibilidad de transformar las normas que promueven desigualdades, a través de la discusión y deconstrucción de los supuestos que las estructuran.

CAPÍTULO 4

RELIGIÓN Y SOLTERÍA

-¿Quién eres tú que contradices lo escrito en los libros desde el principio de los tiempos? Lilim, pronuncia tu nombre... ¿Eres acaso Liliti? ¿Eres Miriam o María? ¿O quizá Eva?

Teresa Day

En todas las sociedades, la religión es un importante fenómeno social cuyo análisis permite identificar y hasta explicar algunos acontecimientos y movimientos sociales (Blancarte y Casillas, 1999). Las instituciones eclesiales influyen en diversos procesos sociales, pero a la vez su acción se ve modulada o influida por varios factores, como los sistemas políticos, estructuras económicas y concepciones sociales vigentes en cada época (Muro, 1999).

La religión se relaciona, por tanto, con diversos fenómenos y grupos sociales, tales como la familia, la sexualidad y el género entre muchos otros y posibilita su análisis en relación con concepciones éticas como las de derechos, libertad y justicia y, por supuesto, con las normas morales que regulan el comportamiento de los individuos.

Una de las prácticas humanas que más ha sufrido regulaciones derivadas de la religión son las prácticas sexuales y reproductivas, a través de normas que se constituyen en las sociedades en códigos morales con diversas implicaciones. Considerando la relación que existe entre las normas morales vinculadas a las prácticas reproductivas de los individuos y sus condiciones de bienestar físico, mental y social, en este capítulo analizo las normatividades surgidas del catolicismo, sus mecanismos de culturización y las estrategias de resistencia o transgresión de los individuos afectados por ellas, particularmente de aquéllos que viven en soltería.

El catolicismo contiene ciertos principios éticos que, cabe señalar, comparte con los discursos y acuerdos universales emanados del concepto de Derechos Humanos, tales como el respeto a la dignidad de las personas y su derecho a actuar de acuerdo con su conciencia (Figuroa, 2000), principios que, como discutiré más adelante, suelen ser tergiversados por los jerarcas católicos en el ámbito de la sexualidad y la reproducción.

Asimismo, y como consecuencia de lo anterior, enfatizaré en los procesos de subjetivación de las creencias religiosas que, como tendencia, se presentan de manera frecuente en la sociedad mexicana, como única alternativa o posible

estrategia desde el catolicismo, hacia un ejercicio sexual y reproductivo libre y responsable con implicaciones en el estado de salud de los individuos.

Discutir el tema de la moral sexual y reproductiva analizándolo desde la religión es imprescindible, por ser esta institución la que preserva mandatos explícitos y sedimentados en su mayoría a lo largo del tiempo, en los que, como antes se dijo, incluye prohibiciones y tabúes vinculados con la sexualidad humana. Cabe señalar que la Religión católica se toma como eje de la discusión debido a que es esta religión la que, a partir de la época colonial, se ha impregnado en las creencias y significados que los mexicanos y mexicanas han dado a la sexualidad.

La Religión católica ha contado a lo largo de la historia y en la actualidad, con mecanismos racionales de culturización en nuestro país, en el que particularmente se experimenta un proceso paralelo de aculturación ante la convergencia de diversas normatividades en tensión, lo cual es más claro en zonas urbanas como la metropolitana del Valle de México.

La exposición directa o indirecta a los valores religiosos en este contexto, probablemente facilita que los individuos y, en este caso los solteros y solteras de edad madura, se vean enfrentados a dilemas morales respecto al ejercicio de su sexualidad, en los que convergen normatividades tradicionales y modernas. Aunque hipotéticamente, como se ha venido planteando a lo largo del trabajo, estos sujetos comparten una misma situación de vida, la soltería, -con diferencias substanciales de acuerdo con el género-, las estrategias individuales de negociación seguramente difieren de acuerdo con situaciones particulares.

1. El monopolio de lo sagrado.

Conviene partir de una reflexión teórica sobre el tema religioso como dimensión de análisis para el estudio de la moral, para lo cual, son particularmente relevantes las nociones de *campo*, *habitus* y el análisis de las luchas desatadas para el mantenimiento del *monopolio del capital* (Bourdieu, 1988;1984⁴⁶).

Para Bourdieu (1984, op. cit.) un *campo* es la historia objetivada en las cosas en forma de instituciones, mientras que el *habitus* es la historia encarnada en los cuerpos, en forma de disposiciones duraderas⁴⁷. En la relación construida entre estos dos estados, *campus* y *habitus*, reside el principio de la acción histórica.

⁴⁶ Publicación original en 1984.

⁴⁷ Cabe notar la semejanza lógica del concepto de *habitus* con el de *cuerpo no vivido* analizado en el capítulo 2 de este trabajo.

Siguiendo esta lógica, se entiende el *campo religioso* como un producto de la historia de la sociedad, que como tal, reproduce sus relaciones de poder y sus conflictos a través de luchas por el *monopolio de lo sagrado* entre agentes del campo que compiten por ese *capital simbólico* (Fortuny, 1999). Los límites del campo religioso, como más adelante se señala, no son claros; sin embargo, es posible identificar si un agente o una institución son parte del mismo por los efectos que sufre *por* y produce *en* el mismo (Bourdieu y Wacquant, 1995).

Al interior del campo religioso en México, la Religión católica ha sido el elemento hegemónico, el cual, además de competir con otras confesiones del mismo campo, mantiene luchas externas con campos diferentes por mantener su *capital simbólico*. Fortuny (1999) afirma que una de las características del campo religioso en su estado histórico actual es esta imprecisión de las fronteras que se manifiesta en competencias con otros campos, y el mismo Bourdieu (1988) lo reconoce al hacer una revisión de su teoría respecto a los campos religiosos en un estado histórico diferente.

La imprecisión y en ocasiones invisibilidad de las fronteras del campo religioso, remite al hecho de que se haya extendido la lucha por el capital simbólico hacia campos que anteriormente tenían un capital diferenciado. Un ejemplo de esto es la cada vez mayor competencia de la psicología y la medicina pertenecientes al campo de la ciencia, por legitimarse un capital simbólico que en otro espacio y tiempo pertenecían únicamente a la religión.

Así, tanto psicólogos como médicos, sexólogos, consejeros, trabajadores sociales, periodistas y clérigos entre otros, forman todos parte de "un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo..." (Bourdieu, 1988, op. cit.; p. 104). Bajo esta tónica, el campo de la manipulación simbólica se extiende colmándose de moralismos, en tanto que los saberes presuntamente objetivos se transforman en discursos normativos, científicamente o técnicamente legitimados.

De esta forma, llegan a confluír diferentes clases de capitales simbólicos en pugna, como paradigmas o tradiciones diferentes con sus propios *marcos legitimadores*, que a su vez son la condición para el surgimiento de *marcos de significado innovadores* (Giddens, 1997).

Esta convergencia de capitales simbólicos provenientes de diferentes campos sociales, se relaciona con fenómenos como la urbanización y la privatización de la vida (Bourdieu, 1988, op. cit.), que son propios de las grandes ciudades como lo es la Ciudad de México y su zona metropolitana que incluye una parte del Estado de México, donde cada vez más se aprecia una individuación de la religión y un desmoronamiento de los marcos colectivos que solían controlar los sacerdotes. Éstos, cada vez con más frecuencia, atienden rituales que se experimentan como ceremonias sociales más que como sacramentos.

Lo anterior nos pone en contacto con la llamada modernidad, factor favorecedor de la secularización, entendida como una gradual pérdida de influencia social de lo religioso, fenómeno social que pone en riesgo los avances del catolicismo como *monopolio de lo sagrado* y de la legitimación moral.

1.1. Religión y modernidad.

La tendencia modernizadora de la sociedad ha llevado a una mayor competencia entre el campo religioso y otros campos (político, económico, científico, artístico, educativo, empresarial, etc.), teniendo que competir los modelos de moralidad tradicionales con los derivados de otras fuentes institucionales.

Hablar de modernidad es hablar de una forma de vida cuyas características culturales y económicas implican un cambio cualitativo respecto a las formas tradicionales de organización social. Estas formas de vida son peculiares de las sociedades más complejas que perviven en la actualidad.

Más que intentar una definición de la modernidad valdría intentar describir algunas características generales de las formas de vida del mundo moderno que implican un alejamiento de formas de vida tradicionales o anteriores al desarrollo de éstas. Dentro de estas formas de vida social se identifica la acumulación de capital y formas de intercambio de acuerdo con leyes del mercado, la racionalización instrumental y la distinción entre lo público y lo privado correlacionados con identidades femeninas y masculinas como los rasgos más sobresalientes, cada uno de los cuales guarda relación entre sí⁴⁸.

Como es bien sabido, la configuración de lo que se conoce como sociedades modernas inició en el Siglo XVIII en Europa, y se ha extendido en el tiempo y el espacio abarcando actualmente a parte de Latinoamérica incluyendo México, con sus principales manifestaciones en las grandes zonas urbanas. La dinámica social propia de la modernidad trajo aparejadas una serie de contradicciones: por un lado el reconocimiento de los individuos como ciudadanos con derechos individuales y políticos, y por otro una creciente desigualdad en las formas de vida y privilegios detentados por los individuos de acuerdo con su clase social y género.

Sin embargo, el hecho de reconocer la individualidad de los sujetos sociales y, por tanto, la posibilidad de que cada cual sostenga creencias particulares, posibilitó el paso, –no sin conflictos y luchas por parte de la Iglesia católica para mantener su monopolio de lo sagrado–, a la laicidad como una forma de procurar la libertad de conciencia de cada ciudadano, y a un proceso de secularización (Blancarte, 2000).

⁴⁸ Véase Poole (1993).

Las características generales que se han mencionado se han ido acrecentando y asumiendo formas particulares en cada cultura, con una tendencia a la disolución de diferencias en las estructuras objetivas de lo que hoy podríamos denominar la *modernidad global*. La tendencia actual es hacia una sociedad mundial de mercado, tocándose intercambios en diferentes campos sociales, como el artístico, el científico, tecnológico, educativo, etc..

Las luchas por el monopolio de los diferentes capitales, y en este caso por el capital simbólico que nos ocupa, se tiende a globalizar también, y desde esta perspectiva global se transforma la percepción del propio mundo, donde todo tiende a regularse. La percepción del mundo propio tiende a extenderse y a acrecentarse el individualismo, acrecentándose la lucha de los campos por la legitimación del capital simbólico, no únicamente en el ámbito local, sino cada vez más entre campos constituidos a escala mundial. No es de extrañar la para muchos sorprendente incursión regresiva de la Iglesia católica ante los avances del laicismo y del reconocimiento público de los derechos ciudadanos, punto que discutiré más adelante en este capítulo.

Ciertamente, en la medida en que la percepción de los límites de su mundo se extiende, el individuo se percibe más como individuo que como parte de su comunidad local, ganándose en reconocimiento de derechos y en respeto a la heterogeneidad y pluralidad de formas de vida.

Las características de la modernidad como formas de vida incluyen el reconocimiento del individuo como tal, con goce de derechos, como el derecho de propiedad, de intercambio de bienes, de trabajo, etc., y esto trae aparejado el concepto de libertad para elegir las opciones que da el mercado, y trae consigo también una libertad de creencias o libertad moral.

El desarrollo de las ciencias y de las industrias trae consigo nuevas formas de interpretación del mundo que compiten con las religiosas. Los sujetos entran en contacto con estas nuevas formas de interpretación y se muestran como nuevas opciones que llegan a contrastar con las religiosas. Sin embargo, la elección de los sujetos no necesariamente implica cambiar unas formas por otras de manera tajante, sino que tienden a sincretizar elementos de diversas opciones de acuerdo con sus necesidades individuales.

Este sincretismo simbólico, relacionado con un mayor énfasis en la satisfacción individual de necesidades, se ejemplifica en las zonas urbanas como la metropolitana de la Ciudad de México, en donde, aún y cuando el catolicismo – "institución concha"⁴⁹ (Giddens, 2000)– sigue considerándose como la tradición religiosa monolítica, los sujetos suelen mantener creencias, como la existencia de un ser superior y algunas de las normas religiosas que no atentan directamente

⁴⁹ Giddens utiliza la expresión "institución concha" para referirse a las instituciones que mantienen una envoltura con un contenido que ya no es el mismo, es decir, aunque se siga llamando igual sus formas son diferentes. Ejemplo: La tradición, la familia, la religión.

contra lo que ellos consideran sus derechos y que particularmente consideran que no contradicen los deseos de ese ser superior independientemente de las prescripciones de sus representantes en la tierra. Para muchos, la función de ese ser superior puede ser la de satisfacer sus necesidades de ayuda ante situaciones en las que el individuo se percibe sin control ante acontecimientos amenazantes de su entorno.⁵⁰

Esto quizá permita logros en el sentido de un mayor ejercicio de derechos pero pérdidas en términos de la solidaridad que es característica de las comunidades pre-modernas donde subsisten formas de vida más cercanas a la comunidad (con identidades más homogéneas) que al intercambio (con identidades heterogéneas y cambiantes). Este tipo de dilemas éticos, entre el bien individual y el bien social, es característico de las sociedades modernas.

Lo cierto es que lo que se reconoce en una sociedad con estas características es su enorme complejidad y contradicciones "de los valores encarnados en –y prometidos por– el mundo moderno" donde "el modo de experiencia dominante es la posesión individual" (Poole, 1993; pp. 50 y 75).

1.2. Estrategias de conservación del monopolio.

Los mecanismos de culturización de la Religión Católica constituyen distintas estrategias utilizadas por quienes detentan el poder o autoridad, como formas de introducir, mantener o extender la presencia católica en los grupos sociales para el mantenimiento del *monopolio de lo sagrado*. La búsqueda y aplicación racional de dichas estrategias se encuentra dentro de los objetivos mismos planteados en dicha institución que son: la salvación de los hombres y buscar la obtención y mantenimiento de su influencia social para lograr tal fin (Muro, 1999), aunque atendiendo a la afirmación de Uta Ranke-Heinemann (1994⁵¹) solo busca mantener su prestigio social y su poder, cuya disminución acarrearía también una pérdida económica.

Desde la época novohispana en la historia de nuestra nación, los representantes de la Iglesia católica tuvieron que esforzarse para incorporar a las creencias nativas sus propios mandatos y los de la corona española, tomando medidas para remediar la "escandalosa tendencia a la sensualidad entre sus ovejas" (Ruz, 1998, pag. 203). Estos esfuerzos tuvieron que efectuarse con más ahínco, dada la diversidad de creencias y mitos herejes que coexistían en las colonias, logrando, a través de diversas estrategias, modificar concepciones sobre lo que era o no reprochable, con un enfoque especial en la esfera de lo sexual entendida desde la cultura occidental. Introdujeron con ello el concepto cristiano

⁵⁰ Esto se documenta con testimonios al final del trabajo.

⁵¹ Publicación original en 1988, con el título en alemán de *Eunuchen für das Himmelreich, Katholische Kirche und Sexualität*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

del pecado (Ruz, op. cit), satanizando las relaciones sexuales prematrimoniales y durante la prueba matrimonial entre otras prácticas precolombinas.

En Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana* (1985), el autor hace un análisis de las prácticas sexuales indígenas y las normas religiosas que intentaron instaurarse durante la colonización a través de la evangelización bajo órdenes de la corona española.

En esta obra se presenta un texto de Cristina Ruiz Martínez, en el cual expone el análisis de 20 crónicas correspondientes a los siglos XVI, XVII y XVIII, elaboradas por frailes, como vehículo para transmitir normas morales, donde los personajes son niños o niñas como modelos a seguir con base en estereotipos de conducta. A través de estas lecturas, se transmitían normas de comportamiento sexistas, donde se diferenciaba claramente a lo que debía aspirarse en la educación de un niño a diferencia de una niña, mostrándose una expectativa de mayor subordinación en el caso de esta última.

En contraste, en este mismo libro, José Abel Ramos Soriano presenta un análisis de las obras literarias que fueron prohibidas por la Santa Inquisición a finales del S. XVIII en la Nueva España. Encontró como personajes transgresores a mujeres y varones entre jóvenes y maduros, principalmente clérigos, aunque también eran muy frecuentes los matrimonios. Las transgresiones estaban relacionadas con la obtención del placer sensual y no espiritual como lo estipulaba la doctrina de la Iglesia, comportamientos todos ellos que estaban fuera de la moral católica, principalmente porque se efectuaban fuera del matrimonio.

Los personajes de estas obras literarias "pasaban por alto el sacramento del matrimonio, el sexto mandamiento; el voto de castidad; infringían y se burlaban de todo tipo de principios e instituciones establecidas: Iglesia, familia, autoridad, legislación, etc." (p. 83).

El contenido de estas lecturas, fomentadas o prohibidas en siglos pasados por los evangelizadores españoles para forzar la conversión de los indígenas al catolicismo, refleja diferencias de género en la concepción de lo que es bueno para el varón y la mujer, así como prohibiciones sexuales prematrimoniales explícitas.

Actualmente, los representantes de la Iglesia católica, como antes se dijo, han reforzado sus prácticas evangelizadoras en una forma cualitativamente diferente, lo cual les es facilitado a través de los modernos sistemas de comunicación a escala mundial y nacional, y del apoyo de partidos políticos y grupos empresariales identificados con ideologías conservadoras, entre otros⁵². Paralelamente a esto, van ganando espacios las voces más progresistas de

⁵² Véase Loza (1992).

nuestra sociedad, abogando y exigiendo el respeto al derecho de todos los individuos a decidir sobre su propia sexualidad.

Entre los argumentos que enarbolan los defensores de la doctrina católica a favor de prohibiciones morales diversas en torno al libre ejercicio de la sexualidad humana se encuentra el *derecho a la vida*, mismo que ha estado en el debate sobre prácticas como anticoncepción, interrupción del embarazo, relaciones coitales, etc. Lo cierto es que en esta lucha legitimadora intervienen también otros campos, como el campo científico y médico, donde el concepto de vida se ha redefinido, en ocasiones a favor de los discursos religiosos y en otras apoyando los discursos laicos, fundamentándose en observaciones permitidas por los avances tecnológicos pero ciertamente interpretadas de acuerdo a las propias creencias de los científicos y médicos. Así pues, los defensores de la Doctrina Católica utilizan a la ciencia y tecnología modernas como una de sus estrategias de conservación.

Por otro lado, ante los avances que, en términos de equidad de género, se han ido logrando a partir de los movimientos feministas y en los discursos de los científicos sociales, algunos jefes de la Iglesia católica han regresado a discursos aparentemente superados como estrategia de conservación. Niegan los avances en el conocimiento de las ciencias sociales, negando, por tanto, la importancia de la cultura en la construcción de los géneros; enfatizan la importancia de las diferencias puramente biológicas y sus comportamientos asociados en las diferencias entre el varón y la mujer. Con estos argumentos se hace un llamado a que varones y mujeres cumplan con lo que en esencia son (Arquidiócesis Primada de México, 1999), en referencia al papel de la mujer de madre y esposa y del varón como sostén económico de la familia a través de su incursión en el ámbito público.

También los representantes de la Iglesia católica utilizan, como estrategias de conservación, argumentos científico-legales; tal es el caso de la utilización de algunos métodos anticonceptivos difundidos por el Estado que son caracterizados por ellos como abortivos y, por tanto, ilegales. Recomiendan a médicos y enfermeras a desobedecer negándose a brindar este tipo de servicios, aceptando el riesgo de ser despedidos (Arquidiócesis Primada de México, 2000).

Los mecanismos que utiliza la Iglesia católica, a modo de censuras, discursos y advertencias, permiten identificar uno de los supuestos más dañinos en términos de salud y derechos: que la información crea curiosidad y, por tanto, lleva a los individuos a tener prácticas sexuales no admitidas. Es importante resaltar el hecho de que para esta institución, respaldada por los jefes de la misma, la educación y la información como forma de prevención son menos importantes que los mecanismos que logren la abstinencia de cualquier práctica sexual fuera del matrimonio, no legítima desde su perspectiva. Se niega pues, el derecho a la información y a la educación en este sentido.

Sería inacabable la ejemplificación de estrategias concretas de conservación del monopolio de lo sagrado por parte de la cúpula de la Iglesia católica, quienes dentro de su lucha por conservar su capital simbólico legitimado, intentan extender su influencia en los campos educativo, legal, empresarial, médico, científico y, por supuesto, de la vida privada de los individuos, independientemente de que sean creyentes o no, utilizando para este fin todos los medios a su disposición, discutiendo tanto con las Ciencias Sociales como Naturales y utilizando la tecnología de la comunicación actual con los mismos discursos tradicionales.

La transmisión de las normas ya estaba dada desde la colonia; a partir de entonces se construyó ese "entramado invisible" (Mejía, 2001^a, op. cit.) entre enseñanzas religiosas y cultura, incorporándose éstas como *habitus* a las costumbres de la sociedad, incluyendo la delegación de funciones de vigilancia en otras instituciones como la familia.

No sería exagerado hacer una analogía entre los esfuerzos novohispanos y los que realiza actualmente la Iglesia Católica, aunque en este caso por reafirmar y reconvertir a sus creyentes históricos a su doctrina. Ante los discursos internacionales sobre derechos humanos, particularmente aquéllos relacionados con los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, la postura oficial de la religión católica ha manifestado importantes resistencias (Figueroa y Rodríguez, 2000) discurriendo diversas formas de contrarrestar sus efectos en la población.

De la Torre (1998) sintetiza las diferentes estrategias mediante las cuales la tradición católica se ha logrado mantener a lo largo del tiempo conviviendo con nuevas manifestaciones:

a) El tradicionalismo fundamental que busca preservar los valores, prácticas y normas más arraigadas de una cultura. Esta estrategia respondería, de acuerdo con Bourdieu, a que cada campo, como el religioso, tiene su propia lógica interna. Así, al interior del mismo campo se identifican luchas en las que, quienes tienen un menor capital ideológico, se inclinan a utilizar estrategias de subversión. Bourdieu (op. cit.) afirma que las estrategias de subversión como ruptura crítica al interior de un campo, obliga a los dominantes a salir de su silencio y les impone la obligación de producir el discurso defensivo de la ortodoxia.

b) El tradicionalismo formal, que es capaz de proponer nuevos contenidos y de ejercer la continuidad de las apariencias a través de formas tradicionales. Esta estrategia se puede ejemplificar con la incorporación de nuevas problemáticas sociales que ponen en riesgo el monopolio simbólico, las cuales son incorporadas bajo los mismos discursos formales de la doctrina oficial.

c) La tradición reformada, que consiste en dotar de sentido tradicional a las nuevas formas y movimientos sociales, a partir de los cuales logra domesticar la innovación al servicio de su permanencia. Esta estrategia es la más socorrida en el mundo actual por los acelerados cambios científicos y tecnológicos que llevan a

conclusiones en ocasiones opuestas a las religiosas tradicionales. Al respecto Muro (1999) señala que la Iglesia católica tiende a insertarse en procesos sociales cuando está en peligro de perder o disminuir su influencia social, adecuando y adaptando sus estrategias al compás de la sociedad civil, y sujetándose en el proceso de modernización o de cambio social, lo que le permite mantener su influencia social y cultural.

Dentro de la Iglesia Católica esta labor ha sido constante desde la aparición del Antiguo y Nuevo Testamentos, la serie de Encíclicas donde se han revisado algunas normas morales respecto a las prácticas reproductivas, y otros manuscritos que pretenden dar continuidad y actualidad a los preceptos y creencias. De acuerdo con Bourdieu (op. cit.) la aparición de manuscritos, su corrección e interpretación, es parte de esta estrategia de conservación de todo campo para "conservarse conservando" (p. 138).y mantener su ideología encarnada en los cuerpos a través de símbolos, creencias y moralidades.

2. La historia religiosa encarnada en cuerpos.

Como antes se dijo, las normas morales en torno al ejercicio de la sexualidad y decisiones reproductivas, están permeadas por discursos institucionales diversos, entre los cuales destacan, por su enorme influencia en la regulación del comportamiento sexual y reproductivo de individuos creyentes o no, los discursos religiosos.

De las normatividades religiosas puede decirse lo mismo que de la moral en general; aunque son productos humanos, en el sentido de tener su origen en un ordenamiento de la realidad con base en representaciones colectivas, su eficacia consiste en no ser experimentadas como tales, por lo que no sobrevivirían a un autoexamen racional (Anderson, 1983, cit. en Poole, 1993). Las normatividades religiosas son ese tipo de productos humanos que una vez aprehendidos y asumidos, se tornan cotidianos y llegan a parecer naturales, invisibles o simplemente dados (Bourdieu, 1988; Geertz, 1997).

Ciertamente, al incorporarse las enseñanzas del catolicismo en México, país de mayoría católica, éstas han llegado a formar parte de nuestra cultura y asumidas como naturales y correctas en un "entramado invisible" (Mejía, op. cit.), formando parte indiscutible de una moral generalizada. La transmisión de las normas morales por parte de los representantes de la religión, y particularmente de la religión católica, se ha llevado a cabo de manera planeada y racional, haciendo llegar a la población por distintos medios los modelos de comportamiento, y evitando su acercamiento a opciones de vida que contradigan a dichos modelos.

2.1 Virgindad, castidad y soltería. Aún cuando los discursos formales de la Iglesia católica comparten principios éticos con los discursos de los Derechos Humanos, —como los principios universales de libertad, equidad y justicia—, en relación con las prácticas reproductivas los jerarcas católicos imponen interpretaciones que los limitan, en aras de lo que para ellos implica la responsabilidad individual.

De acuerdo con el discurso católico, por ejemplo, es inmoral y, por tanto, irresponsable la utilización de métodos anticonceptivos *no naturales*, mientras que a partir de las normas derivadas de los discursos sobre Derechos Humanos, ésta es una práctica a la que tiene derecho todo individuo en el libre ejercicio responsable de su sexualidad.

Los discursos religiosos respecto a las prácticas reproductivas de los individuos y otro tipo de prácticas, devienen de la Teología moral, que infiere conclusiones prácticas acerca de los actos humanos, a partir de los preceptos divinos del Decálogo y otras materias. La teología moral dirige las acciones del hombre, enseñándole lo que debe hacer y de lo que debe huir. Su fin último, según José Morán (1883), teólogo del S. XIX, es conseguir la eterna felicidad, que consiste en la posesión de Dios a través de los actos humanos, siendo dichos actos humanos su objeto. La teología moral, deduce conclusiones morales a partir de los principios revelados (que considera ciertos), y por la ilación lógica de los preceptos del Decálogo, de los Sacramentos y de otras materias.

Los principios morales se encuentran en los lugares teológicos que son: 1.— la sagrada escritura; 2.— las tradiciones divinas; 3.— la autoridad de la Iglesia Católica; 4.— la autoridad de los Concilios generales; 5.— las definiciones dogmáticas del Romano Pontífice; 6.— el consentimiento unánime de los Santos Padres en materia de fe y de buenas costumbres y 7.— el unánime consentimiento de los teólogos y canonistas en sus respectivas materias (Morán, op. cit.).

Basta con explorar algunos de estos lugares teológicos donde se han estipulado las normas religiosas que se consideran guías de comportamiento, para comprobar cómo gran parte de las restricciones actuales, que no necesariamente sus prácticas correspondientes, con relación al ejercicio de la sexualidad durante la soltería, tienen sus raíces en creencias religiosas de origen ancestral, que contravienen algunos discursos sobre Derechos Reproductivos.

En el *Génesis*, libro del Antiguo Testamento, se cuenta que, durante la creación del paraíso, Eva y Adán fueron creados como iguales con capacidad de alteridad; Eva, la mujer, se presenta como un individuo con autonomía y autoconciencia, al grado que fue capaz de transgredir las normas e incitar a Adán a hacer lo propio, con lo que inicia el mito de la deslealtad moral de las mujeres que justifica un control externo⁵³. Ante esto, Yahvé les impuso como castigo a

⁵³ Véase Giberti (1996) y Mejía (2001 *).

ambos el tabú del goce sexual, con lo cual ambos, varón y mujer se miraron y por primera vez se percataron de su desnudez. A Eva le impuso, entre otros castigos ejemplares, la subordinación al varón y la maternidad como destino. Al varón le impuso el trabajo como único medio de supervivencia.

A partir de lo anterior, en el *Génesis* se estipula que la finalidad del acto sexual es la fecundación y la propagación de la especie humana, dándosele un gran valor a la virginidad de las mujeres solteras. Asimismo San Pablo, en su epístola a los Corintios, enumera entre otros pecados, el de la impudicia entre solteros y solteras, acentuando que el matrimonio ha de servir para prevenirla, y por otro lado, ensalza la virginidad de quien renuncia a la vida conyugal para consagrarse íntegramente a Dios.

En la epístola de San Pablo a los Corintios, se identifica un conflicto entre estas dos expectativas cristianas: la castidad y el matrimonio (La Biblia, 1995⁵⁴). Este conflicto ha dado lugar a cambios discursivos en la historia cristiana tratando de establecer mandatos que garanticen la castidad y a la vez la reproducción de la especie, como lo hiciera la virgen María, quien además de virgen, fue también madre y esposa. Al respecto, San Pablo hizo las siguientes exhortaciones a los solteros:

"...A los solteros y a las viudas les digo que estaría bien que se quedaran como yo. Pero si no logran contenerse, que se casen, pues más vale casarse que estar quemándose por dentro" (1-Cor. 7, 8-9).

"¿Tienes obligaciones con una mujer? No intentes liberarte. ¿No tienes obligaciones con una mujer? No busques esposa. Si te casas, no cometes pecado, y tampoco comete pecado la joven que se casa. Pero la condición humana les traerá conflictos que yo no quisiera para ustedes" (1-Cor. 7, 27-28).

"...El que no se ha casado se preocupa de las cosas del Señor y de cómo agradarle. No así el que se ha casado, pues se preocupa de las cosas del mundo y de cómo agradar a su esposa, y está dividido" (1-Cor. 7, 32-33).

"De igual manera la mujer soltera y la joven sin casar se preocupan del servicio del Señor y de ser santas en su cuerpo y en su espíritu. Mientras que la casada se preocupa de las cosas del mundo y de agradar a su esposo" (1-Cor. 7, 34).

"Alguien puede sentirse incómodo respecto de su novia que es todavía virgen y está ya entrando en años. Si piensa que es mejor casarse, haga lo que le parezca, pues no comete pecado. Que se casen. Pero puede ser que otro se mantenga firme y decida con toda libertad y con

⁵⁴ La XXV edición de *La Biblia* que cito fue traducida íntegramente del hebreo y del griego, y su presentación comentada se elaboró específicamente para las comunidades cristianas de Latinoamérica. Su producto fue aprobado para su publicación por el Presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Arzobispo Antonio J. González.

mucha lucidez que su novia se conserve virgen. Este obra mejor..." (1Cor. 7, 36-37).

San Pablo enfatiza el deber de la castidad, no recomendando pero tampoco prohibiendo el matrimonio, ya que es la única forma de prevenir los impulsos carnales fuera de éste; sin embargo, llama la atención que no haga mención de la procreación como un mandato instituido por el cristianismo y que únicamente se centre en el pecado de la fornicación, mismo que solo puede cometerse fuera de la institución matrimonial.

En el marco de este mismo conflicto, entre castidad y matrimonio, en el siglo II, el obispo Clemente de Alejandría propuso que el deseo sexual era pecaminoso mientras que la procreación y el nacimiento eran sagrados, defendiendo, por tanto, el sexo matrimonial con estos fines y al matrimonio como una forma sagrada de servir a Dios. En el Siglo IV, esta idea sobre el matrimonio fue reemplazada por Agustín en el sentido de que el matrimonio es un compromiso permitido entre el pecado y la virtud. Después se consideró a la procreación como el bien primario del matrimonio (Mejía, 1995; Gudorf, 1996).

La virginidad, como antes se expuso, es valorada con gran encomio desde San Pablo, y después del siglo IV se consideraba como digna de santidad en un 100 por ciento, a diferencia del matrimonio que se consideró como santo tan solo en un 30 por ciento por los problemas morales producidos por el placer sexual y el deseo (Gudorf, op. cit.).

A pesar de lo anterior, la virginidad también llegó a considerarse peligrosa cuando está fundada en el egoísmo, según escribió Tomás de Aquino. No se trata pues de un celibato o vida virginal impuesto o decidido por temor a contraer las responsabilidades del matrimonio, sino la renuncia al matrimonio por motivos sociales y religiosos más elevados, como sería la atención a la infancia, a enfermos, a sus padres o hermanos o a un ideal profesional; o bien por tener una enfermedad hereditaria, en todos cuyos casos la decisión implica la ejecución de un sacrificio y la omisión de la sexualidad.

Tomando como base el concepto de *ley natural* para justificar la moral católica, se argumentó que Dios diseñó la biología humana de tal manera que la cópula sexual diera como resultado el nacimiento de hijos, los cuales deberían ser creados por uniones estables para satisfacerles todas sus necesidades materiales, espirituales y colectivas (Gudorf, 1996, op. cit.).

Este precepto moral se sustenta en uno de los valores más importantes de la religión católica, el de la *defensa de la vida*, enfatizando la importancia de la procreación. Durante siglos su posición ha sido netamente natalista: la vida siempre fue vista como el mayor don de Dios.

La jerarquía de la Iglesia Católica, a lo largo del S. XX, ha ido modificando algunos de sus preceptos, y ha incorporado conceptos derivados de los discursos modernos sobre Derechos Humanos. Sin embargo, el enfoque que se tiene de estos derechos ha estado limitado por los condicionantes divinos, los argumentos natalistas han continuado en el centro de los argumentos y no se ha desmembrado la concepción esencialista de la mujer:

En la Encíclica *Castii Connubii* publicada en 1930, Pio XI condenó la anticoncepción y reiteró la prohibición del aborto (Ribeiro, 1994), pronunciándose, además, sobre la posición de la mujer en la Iglesia Católica. Calificó sus proyectos de emancipación y liberación de las cargas conyugales y maternas como un "crimen horrendo" y una "falsa libertad". En esta Encíclica también se negaba a las mujeres el derecho de participar en actividades públicas, como lo pretenden los "maestros del error" por corromper esto el carácter propio de la mujer, de quien Pio XI alabó sus virtudes como esposa y madre (Alfie y cols. op. cit.⁵⁵).

En 1951 Pio XII, en su alocución *Sobre el apostolado de las parteras* en 1952, aceptó la regulación de los nacimientos a través del método de continencia periódica. Con esta alocución la iglesia reconocía el derecho de los esposos a decidir sobre el número de hijos, abriéndose espacios para nuevos cuestionamientos sobre la aceptación de otros métodos (Ribeiro, 1994).

En 1963 se publicó *Pacem in terris*, donde el papa Juan XXIII, considerado equivocadamente por muchos como un hito en la posición de la Iglesia a favor de las mujeres (Alfie y cols. op. cit.), incorporó el lenguaje de la modernidad en términos de *igualdad de derechos*. En este texto se reconoce que todo hombre es persona, con una naturaleza dotada de privilegios, dignidad y libre albedrío (Loza, 1992), pero, en relación con la mujer arguye que ésta puede y debe ser, por su *naturaleza, vocación y aptitudes*, fuente e instrumento de la unidad en la familia, en la sociedad y en la vida nacional e internacional.

En el *Concilio Vaticano II* (1962–1965) Paulo IV incorpora el reconocimiento de la *igualdad* entre los hombres, quienes, por estar todos dotados de un alma racional y ser creados a semejanza de Dios, tienen la misma naturaleza y origen. Recupera el concepto de *dignidad humana*, la cual exige, desde este punto de vista, que el hombre actúe conforme a su *libre elección* y la logra cuando se ha librado de todas sus pasiones con la libre elección del bien. La *libertad humana*, añade, debe apoyarse en la gracia de Dios (Loza, op. cit.). A lo anterior, Paulo IV añade el deber de eliminar toda forma de discriminación en los *derechos de las personas*, por motivos de raza, sexo, condición social o religión, por ir esto en contra del plan divino. Conforme con estas contradicciones, Paulo IV reafirma la visión esencialista de la mujer, aludiendo a ella para legitimar su participación en la vida pública, siempre y cuando no se olvide de su propia condición y asuma su papel de acuerdo con su *naturaleza* (Alfie, op. cit.).

⁵⁵ Estos pronunciamientos religiosos datan de 1930, por lo que llama la atención la permanencia de este discurso en católicos del año 2001, como el Sr. Abascal, Secretario del Trabajo durante el Gobierno de Vicente Fox.

En este Concilio surgió el compromiso de examinar las enseñanzas de la Iglesia Católica en función de los adelantos de la ciencia (Figuerola, 2001^b), lo que permitió asumir una posición innovadora, hablándose por primera vez de "paternidad responsable", reconociéndose derechos y deberes de los padres respecto a la procreación. No se consiguió llegar a un acuerdo al intentar concretar lo anterior, pero una inmensa mayoría progresista acentuó la importancia de juzgar el acto sexual individual, no como un acto en sí mismo, sino en la vida de parejas casadas. Añadían que la moralidad de un acto no puede determinarse por un orden biológico, y, por tanto, reconocían que la elección de métodos de control natal debía dejarse a la conciencia de las parejas (Ribeiro, op. cit.).

La preocupación en este Concilio, por incorporar los adelantos científicos a la doctrina católica se vio reflejada en la Constitución Pastoral *Gadium et spes*, en la que Paulo VI procura conciliar el dogma con la científicidad. Además de legitimar las luchas igualitarias de las mujeres respecto a los varones, reconoce tanto las ventajas como los riesgos del desarrollo científico y tecnológico para la vida religiosa. (Alfie y cols. op. cit.).

No obstante lo anterior, Paulo VI publicó, en 1968, en la encíclica *Humanae Vitae*, la obligatoriedad de los miembros de la Iglesia Católica de ajustarse a los caminos que su Magisterio apruebe en cuanto al control de la natalidad (Loza, op. cit.), reiterando el método de abstinencia periódica como el único lícito. Lo anterior fue confirmado por Juan Pablo II 25 años después en 1993 en una nueva encíclica *Veritatis Splendor*. Fue imposible hallar consenso al interior de la Iglesia ante estas posiciones irreductibles, incluso ante la resistencia de los creyentes a seguir la doctrina oficial en estos términos.

Como puede apreciarse en esta breve revisión, a pesar de los avances e intentos de modernización de los discursos morales de la religión católica, se siguen manteniendo ciertos supuestos sexistas que inciden en los significados de la feminidad y la masculinidad, lo que lleva a que, aún y cuando se exija que el varón y la mujer solteros condicionen su sexualidad bajo las mismas prohibiciones, en la práctica cotidiana el juicio respecto de las faltas del varón siga siendo más benigno.

Finalmente, continúa vigente un doble código de conducta, en el que "las mujeres quedan valoradas en un segundo término en relación con los hombres a quienes la costumbre estimula el ejercicio sexual con fines placenteros" (Figuerola y Rodríguez, 2000; p. 3). Aún y cuando en los discursos modernos de la religión católica se ha omitido cualquier alusión a la mujer pecadora e insensata, se sigue asumiendo una indiscutible naturaleza femenina que la obliga a continuar recluida en el ámbito doméstico, quizás continuando con el supuesto no explícito de la mujer libertina que requiere ser controlada y con el supuesto sí explicitado sobre su destino biológico hacia la procreación y la maternidad.

Ahora bien, el que esto se vea reflejado en la vida cotidiana de la mujeres y en su propia identidad, podría estar relacionado con el hecho de que ellas se vean expuestas a la religión en una proporción mayor que los varones (Donastorg, op. cit.), lo cual a su vez pudiera tener diversas explicaciones:

A) El antiguo supuesto que vincula a la mujer, desde sus orígenes, con el mal y la impureza, desde tiempos atrás la habría obligado más que al varón (quien también peca, pero <seducido por la mujer>), a vivir buscando ser redimida, lo cual le exige estar más cerca de Dios y evitar ser "la encarnación del deseo, la iniciativa sexual, la pasión desmedida" (Alfie, Rueda y Serret, s/f⁵⁶, p. 124).

B) Por diferencias de género en su estricto sentido, que dificultan el que un varón se someta a otro varón, ya sea en la confesión o en los sacramentos a menos que ese otro varón tenga una evidente superioridad de clase o estamento. La socialización de género ha significado para el varón el desprendimiento temprano de la relación maternal y una mayor diferenciación de las características asignadas al género femenino, tales como la debilidad y la dependencia. Así el varón, al sentir la necesidad de dependencia amenazante a su masculinidad rechaza explícitamente el pedido de ayuda para no perder su imagen autónoma e independiente (Schmukler, 2001). Esto mismo se observa en la reticencia de muchos varones a asistir como usuarios de los servicios médicos y psicológicos. Retomando lo que plantean Alfie y cols. (op. cit.), el mismo cristianismo y su identificación de la mujer con la maldad, debilidad y frivolidad, influyó en que el varón experimentara como un mandato negar en sí mismo dichas características femeninas.

C) Finalmente, la exposición diferencial de la mujer y el varón a los ritos religiosos, se explica en la conformación y definición de roles de género en la estructura familiar, donde en este caso a la mujer, se le enseña a desconfiar de su propia voz, requiriendo escuchar la voz de otros varones, como puede ser su padre, máximo jerarca de la familia (Schmukler, op. cit.) o los sacerdotes, representantes de Dios en la tierra.

Donastorg (1997) hace una diferencia entre las instituciones socializadoras abiertas y cerradas, ubicando a la religión y a la familia dentro de estas últimas. Encontró una relación inversa entre el hecho de pertenecer a una religión y la probabilidad de que varones y mujeres se inicien sexualmente a temprana edad y una relación directa entre el tiempo de exposición a las instituciones socializadoras cerradas, hecho más frecuente en las mujeres que en los varones, y el tiempo que los individuos posponían el inicio de actividades sexuales.

En este sentido es interesante buscar explicaciones sobre la conformación de normas morales en el caso de varones y mujeres maduros que han prolongado

⁵⁶ Aunque la edición del libro citado no incluye el año de publicación, en el prefacio se señala que es el resultado de un trabajo realizado durante los años 1990 y 1991 por el Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer (GIAM) del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.

su exposición a la institución familiar, como los informantes de esta investigación, mismos que a la vez están expuestos al mercado de trabajo, institución abierta de acuerdo con la autora.

2.2. Estrategias de subversión o resistencia. En cuanto a la permanencia de la tradición católica de la que antes se ha hablado, cabe reflexionar sobre el carácter de dicha permanencia a la luz de las prácticas de los individuos creyentes que forman la base sustentadora de la institución, conocida como su Iglesia.

Quizás sería viable hablar de permanencia en el nivel de los grandes principios religiosos insertos en categorías generales, lo cual no sucede cuando se piensa en las formulaciones de que se revisten y, mucho menos, en las prácticas concretas que asumen sus adeptos, prácticas que, al estar inscritas en una dimensión histórica, son susceptibles de ser modificadas de manera continua, alterando a la misma institución (Ribeiro, 1994).

En el caso de la Iglesia católica, "acostumbrada a tiempos largos" (Eco, 1997^a, p. 77), las formulaciones asumidas por su doctrina moral van cambiando a lo largo del tiempo a un ritmo más lento que las transformaciones que se operan al nivel de la práctica de sus fieles. No siempre es fácil constatar ese desfase: Aunque la posición de la Iglesia sea bien conocida, no sucede lo mismo con las formas concretas en que ésta se traduce en su interior; esto se explica porque tales formas son adoptadas, frecuentemente, en un clima de clandestinidad y de prohibición, donde los preconceptos, los tabúes y la culpa están siempre presentes; por eso mismo, el nivel de desconocimiento es mayor (Ribeiro, 1994). De allí el interés en descubrir lo que realmente viene ocurriendo al interior de la Iglesia, es decir en sus fieles, en relación con las prácticas sexuales y reproductivas.

Cabe recordar que, aunque los individuos estén expuestos a los mismos agentes de socialización, esto no presupone una homogeneización en sus prácticas, ya que a cada uno se le presenta una gama de opciones abiertas, incluso cuando pertenezcan a un mismo género y clase social. Sin embargo, el tipo de opciones que se les presentan y las que ellos mismos se pueden inventar, sí pueden estar delimitados por condiciones comunes, ya que las opciones están históricamente constituidas (Villasmil, 1997; Heller, 1994) como *habitus* o sistemas de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito (Bourdieu, 1984), y fundados en una "estructura de valores, significados y costumbres que acompañan y orientan a los actores sociales..." (Villasmil, 1997, p. 242).

Lo anterior permite aclarar que, el hecho de que las mujeres y varones solteros estén expuestos a instituciones religiosas y familiares por periodos de tiempos semejantes no presupone una homogeneización de sus prácticas y decisiones reproductivas. Más bien, habrá que indagar en sus diferencias en cuanto a la forma como cada una de estas mujeres y varones han enfrentado los

conflictos morales que las diferentes instituciones favorecen a través de la diversidad de opciones que confieren.

Analizada desde el nivel de discusión de los Derechos Humanos, al igual que al nivel de las prácticas y valoraciones reproductivas individuales, la religión puede concebirse en su sentido controlador, que a la vez que influye en las creencias dominantes respecto a la reproducción, es generadora de conflictos cuando los discursos dominantes no concuerdan con las condiciones objetivas de vida de los individuos y sus situaciones constantemente cambiantes (Camarena, 1991).

De acuerdo con lo que afirma Camarena (op. cit.), dichos conflictos, así como la influencia de la religión en las creencias y prácticas reproductivas de sus seguidores, se definen por la interpretación y difusión que los individuos pertenecientes a esa religión hacen de sus preceptos, a su posición de fuerza dentro de la jerarquía eclesiástica y a las características de sus seguidores.

En relación con los fieles de la Religión católica, Camarena (op. cit.) señala que su grado de influencia y de acatamiento está condicionada por la medida en que los mensajes religiosos concuerden o no con su significado y pertinencia para su vida personal, a lo cual habría que añadir que a partir del análisis de los conflictos generados se ponen a prueba los principios, posibilitándose otra variedad de referentes morales (Figuroa y Rodríguez, op. cit.).

Esto último concuerda con los hallazgos de Barrios (1995), quien en su investigación a través de entrevistas a profundidad, en San Cristobal de las Casas con mujeres católicas, se percató de que "no obstante la prescripción religiosa (...) las mujeres cuando tienen que tomar una decisión responden considerando su beneficio personal" (p. 91).

Barrios (1995, op. cit.) encontró que las mujeres solteras en altos porcentajes concebían al acto sexual como pecado, pero entre las mujeres profesionistas la mayoría opinó que no lo era. Las mujeres mayores de 40 opinaron que la virginidad era importante para llegar al matrimonio y las más jóvenes juzgaron que esto no era importante.

Acorde con estas observaciones, Juan Guillermo Figuroa (2000) señala que, algunas mujeres católicas, antes de abandonar su religión, buscan modelos de interpretación secular que les procuran "un respeto a su dignidad y una reconciliación con su conciencia", aunque estas reinterpretaciones no sean reconocidas como parte del catolicismo por sus jerarcas.

Así, es al interior mismo de la Iglesia Católica donde es más plausible la revisión y reinterpretación de sus mandatos, de manera que vayan más acorde con la práctica misma de sus miembros (Figuroa, 1995), evitando así conflictos, contradicciones y culpas generadas por las transgresiones, modificando a la vez

los discursos morales que sobre las prácticas reproductivas trascienden tanto en los individuos creyentes como en los no creyentes.

La reinterpretación de códigos al interior de la Religión católica está siendo ya ejercitada y difundida por diversos grupos de creyentes, dentro de los cuales se encuentran las "Católicas por el Derecho a Decidir". Como señalan Figueroa y Rodríguez (2000), es interesante ver cómo las mujeres se replantean las normas y se identifican con el feminismo como un paradigma más comprensivo que les permite vivir más libremente su sexualidad desde el catolicismo.

Si al interior de la misma Iglesia Católica han surgido diversas interpretaciones de sus enseñanzas, es comprensible que al exterior de la misma, emerjan normatividades más incluyentes que las tradicionales. Sin embargo, aunque cada vez es más evidente que el discurso oficial de la Iglesia no concuerda con las prácticas y/o creencias de los legos, la cultura del pecado, fuente del conflicto individual, continúa presente.

A partir de las reflexiones anteriores, y considerando la relevancia de identificar dichas contradicciones, presento las siguientes categorías de análisis, las cuales se fundamentan en la lógica del Análisis Contingencial (Ribes, 1990^b) y en la propuesta metodológica de Figueroa (2001^a), incorporando en el análisis el discurso religioso oficial y su correspondencia o no con los discursos y prácticas reproductivas individuales de mujeres y varones solteros. Las categorías básicas que se proponen son las de *acomodación* y *resistencia* (véase cap. 3) a estos dos niveles, al nivel del discurso y de las prácticas concretas, los cuales al ser combinados permiten la construcción de nuevas categorías como posibilidades lógicas representadas en la siguiente matriz; cabe señalar que cada una de estas posibilidades lógicas de *acomodación* y *resistencia* pueden o no llegar a presentarse respecto a diferentes prácticas reproductivas (matrimonio, maternidad, anticoncepción, aborto, erotismo, etc.).

DISCURSO PRÁCTICA	ACOMODACIÓN	RESISTENCIA
ACOMODACIÓN	a) acomodación discursiva y práctica	b) resistencia discursiva y acomodación práctica
RESISTENCIA	c) acomodación discursiva y resistencia práctica	d) resistencia discursiva y práctica

a) Acomodación discursiva y práctica.- Esta categoría pretende agrupar aquéllos casos en que el sujeto coincide al nivel del discurso y de su propia práctica con el discurso oficial de la Iglesia católica en relación con sus propios derechos reproductivos. Este es un caso de legitimación subjetiva de las normas morales de origen religioso.

b) Resistencia discursiva y acomodación práctica.- En esta categoría se agruparían los casos en que al nivel de su discurso, el sujeto no coincida con el discurso oficial de la religión católica sobre sus derechos reproductivos, aunque en su práctica cumpla con sus mandatos, siendo esto una posible fuente de conflictos. El que el individuo obedezca las normas morales de la Iglesia, a pesar de oponerse a ellas en su discurso, implica probables situaciones sociales que coercionan el ejercicio de sus derechos. Esto es, el individuo se reconoce sujeto de derechos pero no cuenta con situaciones objetivas que faciliten su ejercicio.

c) Acomodación discursiva y resistencia práctica.- Esta categoría agrupa casos de obediencia y resistencia inversos al anterior, que igualmente pueden ser fuentes de conflicto en las mujeres y varones solteros. Se refiere a situaciones en que, aunque el individuo legitima en su discurso los mandatos religiosos, sus prácticas reproductivas los contrarían. Este pudiera ser el caso más común en que, aunque se ejercen los derechos reproductivos, este ejercicio tiene significados pecaminosos o culpabilizadores para el individuo, por no asumirse como sujeto de estos derechos.

d) Resistencia discursiva y práctica.- En esta categoría se agrupan los casos en que los individuos, además de reconocerse sujetos de derechos, los ejercen en el ámbito reproductivo, contradiciendo con esto y deslegitimando por completo el discurso religioso oficial.

3. Religión y ciudadanía.

Ya en otra sección de este capítulo se habló de las luchas que se dan al interior de la Iglesia católica y con otros campos sociales por la legitimación del capital simbólico. Se hizo referencia, dentro de estas luchas, a las voces más progresistas de nuestra sociedad, quienes abogan y exigen el derecho de toda mujer sobre su decisión o no de experimentar la maternidad o de unirse en matrimonio, y a las voces más tradicionales, quienes niegan el derecho a la maternidad biológica fuera del matrimonio, mismo que solo es viable a través de la práctica celibataria.

Los conceptos normativos no son estáticos ni dados en una época o cultura sin más, están sujetos a una constante redefinición y reestructuración. Los conceptos normativos, dice Scott (1996), son producto del conflicto por diferencias de opinión que siempre están presentes, los cuales se van concluyendo a través del debate o la represión.

Quando se escucha el discurso doctrinario de la Iglesia Católica, definido y transmitido a través de su jerarquía, es menester distinguir dos niveles: 1) El discurso que se relaciona con las revelaciones y 2) el que se relaciona con las implicaciones prácticas de dichas revelaciones (Morán, 1983).

- 1) El discurso de las revelaciones constituye dogmas de fe puramente cognoscibles pero no operables, y, por tanto, no tienen ninguna injerencia ni implicación práctica en la vida de los creyentes. Un ejemplo de éstos son las creencias sobre la Trinidad, la Encarnación, los ángeles, etc. Y son dogmas de fe porque se encuentran fuera de cualquier lógica terrenal.
- 2) El discurso práctico es un discurso moral que se deriva de las diferentes interpretaciones que se hacen de las revelaciones y, por lo tanto, no son dogmas de fe en sí mismas.

Las normas morales, independientemente de si su origen es religioso o laico, no son ni han sido eternas e inmutables. Las normas morales de origen religioso, plasmadas en gran medida en las leyes propias del Derecho Canónico muestran su cualidad mutable en la medida en que éstas se han ido aboliendo o rectificando a lo largo del tiempo a través de diferentes interpretaciones del decálogo y de las revelaciones que continúan siendo ciertas e invariables.

Además de transformarse a lo largo del tiempo, las normas morales no implican juicios respecto a acciones que en sí mismas se evalúen como buenas o malas, sino que consideran y siempre han considerado las circunstancias y fines de las mismas. Ya Santo Tomás lo señalaba al aclarar que la circunstancia moral tiene la cualidad de modificar lo bueno o malo de un acto (Morán, op, cit.).

Un ejemplo es la creencia respecto a la existencia de un alma en cada individuo. Este es un dogma de fe que no se transforma ni se pone a discusión. La Iglesia considera al aborto un homicidio si el feto está animado (con alma), y, por tanto, la madre comete parricidio si se lo practica. Sin embargo, al interior de la Iglesia no ha sido fácil ponerse de acuerdo sobre el momento en que el feto tiene alma a partir de la concepción.

José Morán en su texto sobre teología moral escrito a finales del siglo XIX, dice que la Iglesia no impone infracción si el aborto se practica antes de que hayan pasado 40 días de la concepción si el feto es varón y 80 días si es hembra (p. 306), porque supone que el varón es imbuido de alma antes que la mujer, pero dice que a los ojos de Dios de todas formas se es reo de homicidio aunque no se incurra en las penas canónicas.

Como puede verse, en las leyes del Derecho Canónico la interrupción del embarazo no era causa de sanción bajo ciertos criterios temporales y sexuales. Resultaba entonces más grave el aborto si el feto se comprobaba que era de varón. Actualmente se habla de excomunión en cualquier caso.

El ser humano, dada su naturaleza social, es un ser moral, en el sentido de su capacidad y tendencia a valorar los actos humanos. Las prácticas reproductivas son ejemplo de acciones valoradas por diferentes agentes sociales, algunos ligados a las implicaciones prácticas de la misma y otros ajenos a dichas implicaciones pero ligados también a través de poderes institucionales.

En este punto surge el dilema, que atendido con cuidado es un falso dilema. ¿Qué poderes son de más valía en la ciudadanía? ¿Los poderes como ejercicio de capacidades individuales o los poderes institucionales que rigen a un grupo social? El falso dilema consiste en que la distancia entre unos y otros no se supondrían muy lejanos si no se presentaran luchas entre y al interior de las instituciones por el dominio del capital simbólico para sus propios fines, y cada vez más alejados de las necesidades individuales.

Por un lado, las instituciones sociales, sean éstas religiosas, políticas, de salud, educativas, etc., han sido creadas y recreadas por los seres humanos a lo largo de la historia con el fin de lograr mayores estados de bienestar en la población y evitar en la medida de lo posible estados de opresión, injusticia, desigualdad e inequidad. Las normas surgidas de estas instituciones, por lo tanto, no debieran emerger de las instituciones mismas objetivadas, sino de la población y sus necesidades cambiantes.

Las prácticas relacionadas con el libre ejercicio de derechos reproductivos de mujeres y varones, laicos y creyentes, son sancionadas sin distinción por los jerarcas de la Iglesia católica y, dado que en nuestro país sus fieles, que también son ciudadanos, cada vez se ven menos reflejados en sus propias creencias, han optado en su gran mayoría a seleccionar las opciones de vida acordes con éstas.

La cultura del pecado sigue vigente pero es insuficiente para la obediencia pasiva de los creyentes ciudadanizados, más conscientes de que el concebirse católicos no les resta derechos como seres humanos. El discurso religioso tradicional y oscurantista se intenta entonces imponer a través de castigos terrenales modernizándolos a través de las instituciones laicas representadas por personajes fieles a las doctrinas tradicionales. La sustitución del insuficiente castigo del pecado por castigos terrenales se expresa principalmente en los discursos legalistas de la jerarquía católica, por ejemplo, en manifestaciones a favor de las penas corporales como el encarcelamiento en casos de aborto, aún cuando el producto sea consecuencia de violación.

Si la Religión Católica pretende la unificación y el bienestar de sus seguidores, debe reconsiderar sus propias interpretaciones y escuchar las de sus fieles, no olvidando que también son ciudadanos de buena fe.

4. Reflexiones finales.

El que los individuos se enfrenten a una diversidad de opciones en cuanto a sus prácticas reproductivas, aunque ciertamente favorece el que ellos decidan conforme a su propia historia y proyecto de vida, no garantiza la autodeterminación reproductiva (ver Figueroa, 1995 y Ortiz-Ortega, Amuchástegui y Rivas, 1998). Las decisiones son mediadas socialmente, y aunque en algunos

casos tengan la apariencia de racionales, pueden ser resultado de la coacción experimentada a través de diversos medios.

Las normas morales prescritas por la Iglesia católica, bien pueden llevar aparejadas prácticas correspondientes con sus códigos, y dar esto una apariencia de decisión, de una "buena decisión", y en realidad significar un obstáculo a la autodeterminación por exigencias sociales e institucionales⁵⁷. Como bien lo apunta Schmukler (1989), con relación al mandato a la mujer por parte de la Religión y de algunos sectores de la sociedad, de ser madre y esposa, ser para otros como vocación y realización, "lo que negamos es que la sumisión, como entrega de sí pueda constituir una elección que caracterice a un ser libre, a un sujeto autónomo" (p. 21).

Lo anterior justifica la importancia de realizar estudios de profundidad, que permitan identificar los supuestos bajo los cuales diferentes individuos toman decisiones reproductivas, e identificar las condiciones que facilitan el que éstas sean tomadas libres de coacción, ejerciendo un derecho humano inalienable.

El identificar críticamente los supuestos de influencia religiosa que subyacen a las prácticas reproductivas de los individuos no supone como consecuencia el sugerir mecanismos que limiten la participación de éstos en las prácticas religiosas que deseen, pues además de innecesario, se coartaría el ejercicio de otro derecho individual de extrema importancia y que incluso ha sido reconocido por la misma Religión Católica: el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión⁵⁸.

El problema no es que se inculque la Religión católica o alguna otra pues, como se expresó en la Plataforma de Acción de Beijing, el problema es el extremismo y la intolerancia, que llegan a repercutir negativamente en las mujeres, mientras que el respeto a la religión, el pensamiento, la conciencia y las creencias bien pueden contribuir a satisfacer las necesidades morales, éticas y espirituales de las mujeres y los varones y a facilitarles la realización de su pleno potencial en la sociedad. Esta libertad de conciencia es ya situación frecuente en los sujetos entrevistados en este trabajo, lo cual quizás represente una tendencia mayoritaria, por lo que desde la perspectiva que aquí se discute, no es de extrañar que se acrecienten y diversifiquen las estrategias de contención de la jerarquía católica.

Uno de los retos que se consideran desde el marco de los Derechos Humanos, consiste en llegar a concordar con y respetar la influencia espiritual de

⁵⁷ Véase Figueroa (1995, op. cit.).

⁵⁸ La libertad desde el cristianismo tiene un significado particular. Ante todo trata de mostrar que el Evangelio es una liberación; tiene el fin de hacer descubrir a los seres humanos lo que son "delante de Dios" y a enfrentar las "fuerzas que los mantienen sometidos y alienados" (*La Biblia, Comentarios*; p. 452). En las cartas de San Pablo a los Gálatas (Gálatas 4, 13-26), define la libertad excluyendo explícitamente dentro del concepto que difunde, la libertad sexual por provenir de la carne, pero también excluye los odios, la ira, la violencia, las ambiciones, divisiones, sectarismos, envidias, injusticias, etc.

las autoridades religiosas, garantizando al mismo tiempo al individuo sus derechos reproductivos (Cook, 1996). Aunque lo anterior evidentemente no es una tarea sencilla, parece haber una tendencia hacia la incorporación de formas particulares de interpretación religiosa como una estrategia para la solución de conflictos entre sus normatividades y necesidades individuales.

Esto lleva a la problematización de la relación entre una ética laica y una ética religiosa sobre lo que se considera un modo de vida óptimo, observando con Carlo María Martini (1997) que tanto una ética religiosa como laica pueden reconocer normas y valores legítimos para la convivencia humana. Humberto Eco (1997^b) señala que para el punto de vista laico un modo de vida óptimo debería ser cualquiera "que sea efecto de una elección libre, siempre y cuando ésta no impida las elecciones de otros" (p. 66), contemplando, habría que añadir, la diversidad de formas de vida elegidas por laicos y creyentes.

La diversidad en las formas de experimentar lo religioso contempla estrategias que permiten a las mujeres mantener sus creencias religiosas básicas sin renunciar a ellas y, al mismo tiempo empoderarse, en el sentido de ejercer sus capacidades reproductivas de una manera autónoma. En este sentido y para concluir este capítulo, cabría preguntarse si el pertenecer a una tradición religiosa implica necesariamente una obstrucción al ejercicio de los derechos del individuo o si, como lo plantea Barrios (1995) puede llegar a ser un medio de subversión retomando sus propios principios éticos de libertad, equidad y justicia, así como el reconocimiento de la responsabilidad y conciencia individual.

De llegar a cristalizar esta última tendencia en la sociedad mexicana, se habrá dado un paso importante hacia la prevención, por medio de la negociación de las relaciones entre los sexos, de problemas de salud reproductiva, tales como las enfermedades de transmisión sexual, embarazos no planeados o no deseados y violencia sexual, entre otros.

La dimensión ética, sea laica o religiosa, "se inicia cuando entra en escena el otro" (Eco, 1997^b), por lo tanto cabría plantearse la necesidad de que dicha dimensión ética y los conceptos enunciados por laicos y católicos en torno a la solidaridad, dignidad humana, vida humana y justicia, se revisiten constante y conjuntamente, así como los principios que les dieron origen, para el logro de un gradual acercamiento a una misma concepción de los Derechos Humanos y de los Derechos sexuales y reproductivos de varones y mujeres.

CAPÍTULO 5

TRABAJO Y MORALIDAD

*La queja se impone como una letanía cultural. ¡Se supone que una mujer debe desear encontrar una pareja! En la intimidad, sabe que no es cierto: le encanta su autonomía económica...
...¡Basta de mentiritas! Ama su vida de mujer sola.*

Alcira Mariam Alizade

Los seres humanos siempre han realizado un tipo de trabajo como un modo de relacionarse con la naturaleza y de transformar el mundo. El trabajo se puede entender como toda actividad productiva, socialmente organizada por los seres humanos a través de la cual interactúan con la naturaleza material (Giddens, 1997). El trabajo, dice Giddens, constituye el sector de la vida diaria de los individuos que normalmente les absorbe más tiempo.

Esta concepción de trabajo contempla tanto al trabajo extradoméstico como al trabajo doméstico, aunque este último no siempre es reconocido socialmente como tal. El trabajo doméstico generalmente no es remunerado, suele ser efectuado por mujeres y se dirige al cuidado del hogar y a la crianza de los hijos (García y de Oliveira, 1998). Tanto el trabajo doméstico como el extradoméstico, sin embargo, comparten el contar con una organización, una persona responsable, una obligación y cierto tipo de producción (Bonino, 2000).

Es al trabajo extradoméstico al que me referiré primordialmente en este trabajo, pues es esta actividad en la que me enfocaré en relación con la construcción de moralidades públicas y privadas. Este tipo de trabajo lo concibo de acuerdo con García y de Oliveira (1998, op. cit.), como el conjunto de actividades que permiten la obtención de recursos monetarios y que se puede llevar a cabo en el propio hogar o fuera de éste, incluyendo el trabajo asalariado o por cuenta propia.

La clase de trabajo extradoméstico en la que incursionan los individuos puede haberles sido asignada por la sociedad, puede haber sido elegida por ellos o puede ser simple respuesta a la oferta existente. El ser humano la realiza para subsistir y/o para progresar en un sentido simbólico o material, pero en cualquier caso, en nuestro país es considerada como un deber y un derecho del individuo.

Aunque el trabajo es visto como un fenómeno social y, dicho de manera mas completa, un fenómeno socioeconómico que afecta la estructura de todo un país y actualmente del mundo globalizado, indudablemente tiene influencias en el individuo. Lo anterior es cierto si consideramos que el funcionamiento laboral, así como la sensación de bienestar y de salud del individuo son, en gran medida, consecuencia de la confrontación de identidades individuales y sociales (Lazarus y Folkman, 1991).

Las contradicciones entre identidades pueden estar relacionadas con lo que tradicionalmente se ha esperado y se sigue esperando de cierta clase de individuos por el hecho de ser varones o mujeres, por su condición de solteros o casados, por tener hijos o no, por la edad, etc. y la práctica real de éstos, sus deseos o ambiciones, así como el surgimiento de nuevas demandas y opciones.

Estas contradicciones bien pueden nombrarse en términos de disparidades entre lo que Bourdieu (1984) denomina *campos* y *habitus*. Como en otro capítulo se mencionó, tanto los *campos* como los *habitus* son factores organizativos del espacio social que tienen en común su historicidad. Sin embargo, los sistemas de disposiciones para la práctica (*habitus*) no necesariamente se corresponden con la *lógica del juego* del campo en el que se juega, dificultando su actualización.

Dado su carácter histórico, tanto *campos* como *habitus* son susceptibles de sufrir transformaciones, lo que se posibilita por las constantes tensiones y conflictos al interior y entre campos. Esto permite suponer el caso en que cierto campo, como el campo laboral o de los negocios, adquiera estructuras y demandas, y que las disposiciones a la práctica no se ajusten a éstas de manera efectiva. Por supuesto, se podría suponer también el caso contrario, en que los *habitus* se hayan transformado por luchas anteriores libradas en ese o en otros campos, y que, sin embargo, el campo mantenga las mismas reglas del juego que obstaculizan la práctica eficiente.

Son justo estas contradicciones las que me interesan en relación con las creencias y prácticas morales de solteros y solteras involucradas en diferentes campos, en los que confluyen diferentes posiciones en campos quizás sujetos a transformaciones constantes como el campo laboral y en campos de lenta transformación como el religioso y el familiar o de la vida privada.

Este interés me lleva a iniciar la discusión centrándome en un análisis de lo que en sociología se ha denominado tradición y modernidad, y los vestigios de tradición que perviven en el campo laboral, como podrían ser los estereotipos de lo que se considera como trabajo femenino y masculino y sus moralidades asociadas en términos de la división entre los ámbitos público y privado.

Finalmente será interesante revisar las diferentes estrategias que los individuos implementan para ajustarse a los cambios institucionales que les demandan o posibilitan nuevas formas de vida, como la arrogación de dobles

identidades, que, como afirma Massiolo (1997), acorta la distancia entre lo progresista y lo conservador.

1. Tradición vs modernidad.

Aunque el término modernidad ha sido utilizado en la literatura con acepciones diferentes, en este capítulo lo acotaré como un proceso de continuas transformaciones económicas, políticas y sociales, centralmente caracterizado por el desarrollo tecnológico que como consecuencia dio lugar al desarrollo de las industrias y a la generación de centros de trabajo fuera del ámbito familiar, afectando las formas de intercambio material y social.

Así, siendo el trabajo remunerado fuera del ámbito familiar un producto de la modernidad, los individuos se ven enfrentados a éste y al mismo tiempo a instituciones tradicionales como la religión y la familia, que aunque con cambios de estrategias en el caso de la primera, o de estructura, en el caso de la segunda, mantienen su forma general basada en la tradición con una más larga historia.

De la convergencia de influencias de las instituciones familiares, religiosas y laborales actuales, como instituciones cerradas y abiertas respectivamente de acuerdo con Donastorg (1997), bien se puede decir que son una expresión de las pugnas transformadoras entre tradición y modernidad.

Los sujetos se encuentran inmersos en instituciones laborales como parte de su quehacer cotidiano, de modo que éstas influyen en que las normas tradicionales se legitimen o se transformen. Las actividades extradomésticas tienen como característica fundamental el posibilitar una expansión de la socialización del individuo, y, por tanto, una exposición a formas de vida diferentes, además de la posibilidad de gozar de autonomía económica, con todo lo que esto puede llegar a implicar en nuestra sociedad en términos de posibilidades de ejercicio de derechos.

Los cambios experimentados por los individuos respecto al tipo de trabajo realizado y al lugar donde éste se efectúa, también han incidido en las formas de ver el mundo. El individuo transforma su mundo, y a la vez transforma la manera de relacionarse con él, incluyéndose a sí mismo y a los otros.

Por supuesto que el hablar de cambios o transformaciones no debe entenderse como a veces lo parece en el discurso, como que algo deja de ser para ser sustituido por otra cosa sin más. Sobre esto nos alerta Scott (1996) cuando afirma que en los relatos históricos se nos presentan los cambios consumados para representar lo que caracteriza a una época particular, presentando, por tanto, las posiciones normativas predominantes como las únicas posibles en esa época y, más aun, como si fueran productos del consenso y no del conflicto, con una noción de fijeza que es conveniente romper.

Asimismo, como lo señala Piña (1997), los cambios globales no se reflejan de manera automática en los cambios familiares e individuales, ya que son transiciones mediadas por las valoraciones y códigos morales anteriores aun vigentes, "los cuales no necesariamente cambian al mismo ritmo que las estructuras." (pp. 392-393).

Así, hablar de las características de la modernidad en nuestro país y en su ciudad capital, implica no únicamente mencionar las formas de vida prevalecientes, sino también analizar las luchas que en el ámbito individual o colectivo se emprenden como oposición a lo nuevo que se gesta por mantener las creencias y valores tradicionales y como oposición a lo anterior que se tiende a abandonar.

Una manifestación de resistencias a los cambios que el nuevo orden de vida ha ido instaurando, en relación con la inclusión de la mujer en el mercado laboral fuera del ámbito doméstico, es la clara diferenciación del trabajo femenino y masculino. Esto, por un lado, muestra la dinámica cambiante del papel de la mujer en la sociedad, y por otro, el mantenimiento de estereotipos de género que llegan a manifestarse en la elección o asignación social de profesiones y oficios como extensiones de lo que por naturaleza se creyó que les ha sido dado como capacidad a varones y mujeres.

2. Trabajo extradoméstico y valores modernos.

Como antes se dijo, durante el proceso de transición hacia la modernidad y hacia la actual modernidad globalizada, se han resaltado y legitimado ciertos valores y estilos de comportamiento acordes con un valor central al que no todos pueden aspirar y que es motivo de luchas y tensiones en todos los campos sociales: la acumulación de riqueza individual y nacional.

La elevada valoración del enriquecimiento individual implica que quien acumula una cantidad importante de capital económico, obtenga también beneficios públicos, como posiciones dentro de diversos campos. Aunque el espacio social es multidimensional y, por tanto, no reductible a un campo, el poder económico es una de esas dimensiones relevantes que lo constituyen.

El campo económico, dada la jerarquía que se establece entre los tipos de capital o poderes, tiende a imponer su estructura a los otros campos, aunque cada uno tenga su propia lógica y su propia jerarquía (Bourdieu, 1984). Dentro de este valor económico moderno, está implícita una noción individualista de los agentes sociales, en el sentido de que quien ha logrado ser exitoso en un campo, lo es únicamente por sus propios méritos y esfuerzos personales, en menoscabo de quien no lo logra.

Las opciones personales que la gente tiene en las sociedades capitalistas contemporáneas, tales como el derecho legal de cambiar de trabajo y residencia, viajar libremente, elegir una pareja, leer lo que se desee, comprar y vender propiedades y votar por los gobernantes, enfatizan este juicio causal de los actos individuales (Ratner, 2000).

Sin embargo, el individualismo como valor moderno, está fundado en la ilusión engendradora de una verdadera libertad y éxitos individuales, siendo que las luchas al interior de los campos, en un espacio social cuya estructura está construida bajo una economía de mercado, conllevan intercambios limitados por la cantidad de capital que se tiene a disposición y por las presiones competitivas de las acciones de otros (Ratner, 2000, op. cit.).

Así, la acumulación de capital y el individualismo como medio para alcanzarlo, son valores fundamentales de nuestra era. Este último, el individualismo, también ha permitido el fortalecimiento de nuevos valores como el reconocimiento de libertades civiles y derechos humanos universales que implican un respeto a las diferencias entre los individuos.

El trabajo como actividad extradoméstica, al igual que muchas otras actividades de la vida humana, retoma bajo el auspicio de la ley estos valores modernos. El participar en esta actividad ha llegado a significar independencia, poder de compra, poder social y capacidad de acumulación de bienes materiales. Incluso, dentro de la sociología se han definido las clases sociales con base en la capacidad de acumulación de riqueza aunada a la ocupación (Giddens, 1995).

No es pues el valor económico el único implicado en la participación de esta actividad remunerada; también hay valores simbólicos que pueden o no estar asociados con el económico y que dependen de las clasificaciones actuales de los tipos de trabajo posibles, tipos de actividad, tipos de profesiones con que se relacionan, nivel de escolaridad requerida, etc., todo ello formando un compuesto de identidades sociales conocidas y reconocidas.

Los nombres mismos de las profesiones y oficios, de acuerdo con Bourdieu, (1984, op. cit.), son formas de divisiones sociales y visiones sociales de esas divisiones, cada una de las cuales tiene valores materiales y simbólicos asociados. El título profesional o escolar, es un capital simbólico garantizado e institucionalizado (Bourdieu, op. cit.), independientemente de su relación con el tipo de trabajo desempeñado o con el capital económico a modo de salario; representa un beneficio social en sí mismo por el esfuerzo individual vinculado, que como antes se mencionó, es un valor moderno fundamental.

La identidad social, afirma el autor, cada vez se reconoce más con la identidad profesional, proporcionando un lugar o posición jerárquica en la sociedad. Así por ejemplo, el ser profesor universitario, abogado, médico o psicólogo, es diferente en términos de prestigio social a ser maestra de primaria, trabajadora social, secretaria, técnico, mecánico o enfermera. Las actividades

laborales que requieren estudios universitarios se asocian con un mayor prestigio social, y con un menor prestigio las que requieren un menor tiempo de estudio y las típicamente femeninas, las cuales, para identificarlas en el ejemplo expuesto mantuve con su acostumbrada afeminación gramatical.

La división entre trabajo femenino y trabajo masculino es otra forma de clasificar nuestro espacio social que indica la forma de ver nuestro mundo (Bourdieu, op. cit.). Esta forma de ver el mundo, a través de clasificaciones de ámbitos femeninos y masculinos, representa la confluencia de valoraciones modernas y tradicionales antes comentada, así como las estrategias culturales de adaptación a las nuevas exigencias. Es una especie de ajuste de estereotipos tradicionales a nuevas formas de vida.

3. Trabajo femenino y masculino.

Como afirma Marcela Lagarde (1993), el trabajo femenino siempre ha existido, sin embargo, el trabajo asalariado o público fue creado originalmente para ser ejercido por el varón, siendo él quien históricamente ha representado los valores señalados en el punto anterior, identificándose con la individualidad, el poder, la autonomía, etc. En el ámbito de los negocios no suele haber lugar para los afectos y la intimidad.

De acuerdo con esto, el varón ha tenido el privilegio de incursionar y continuar incursionando en el ámbito público sin contradecir sus disposiciones y propensiones que como *habitus* se han formado en su historia personal y social. Sin embargo, este privilegio masculino es también una trampa, ya que le exige una tensión y contención permanentes de sus afectos y temores, como una muestra de virilidad permanente. (Bourdieu, 1998).

Así, en el caso del trabajo masculino, existe una concordancia entre el *habitus* y el espacio social en que se demanda su actualización, ejerciéndose como naturales. Este es el caso en que el sujeto solo tiene que "dejarse ir a su 'naturaleza', es decir, a lo que la historia hizo de ellos, para quedar como 'naturalmente' ajustados al mundo histórico con el cual se enfrentan, para hacer lo que es necesario, para realizar el porvenir potencialmente inscrito en ese mundo donde están como peces en el agua" (Bourdieu, 1988; pp. 108–111).

Las mujeres, por el contrario, al incursionar en el ámbito laboral público, se enfrentan a un espacio económico y social que no concuerda con su *habitus*, dificultándose su puesta en práctica. Es el caso de *habitus* "producidos en condiciones diferentes de las condiciones en las cuales deben funcionar" (Bourdieu, op. cit.; pag. 111).

3.1. Mujeres trabajando: "agentes dobles".

Analizado desde una perspectiva de género, el trabajo femenino y el masculino tienen diferentes significados construidos socialmente. El modelo masculino se identifica con el de trabajador, mientras que el modelo femenino se identifica con el de madre y esposa, por lo que para ella, asumirse como trabajadora, implica una ambivalencia de modelos.

Esta ambivalencia de modelos lleva a que las mujeres trabajadoras se asuman como *agentes dobles* (Massielo, 1997), que implica llevar una especie de máscara que muestre lo que se espera en el ámbito público, ocultando las intenciones, deseos y afectos que únicamente les es aceptable mostrar en el ámbito privado.

En el ámbito del trabajo, se recomienda a las mujeres como consejo primero, no llorar, el llanto debe contenerse y solo mostrarse al regresar a la privacidad del hogar. El lenguaje masculino es el único autorizado en ese mundo, pues es "su mundo", y en éste, las mujeres deben asumir identidades alternas. Ser exitosa implica, de acuerdo con Massielo (1997), aprender a utilizar dos lenguajes, uno, con los términos acordados por la convención pública, y otro, el lenguaje alterno de las intenciones privadas, del deseo reivindicador diseñado para superponerse al deber ser, es decir, el lenguaje del sentimiento.

Las *agentes dobles*, inmersas en esta ambivalencia de modelos, se debaten entre lo que han aprendido que es su esencia privada de mujer y el desempeño público que se les exige y que se exigen; el campo de los negocios fue diseñado por hombres y para hombres, como antes se dijo, por lo que las mujeres, para tener éxito, se ven obligadas a ocultar su *alianza social* y a presentar una versión distorsionada de ellas mismas, limitándose a temas que refuercen la imagen de individualidad y buscando la fuerza a través de *conexiones múltiples*, "participando en un discurso público monolítico y defendiendo, sin embargo, las ventajas de la micropráctica." (Massielo, 1997, p. 266).

Hoy en día, las mujeres no tienen ya que vestir sus cuerpos con ropa de hombre para acceder al mundo masculino como lo hicieran algunas mujeres transgresoras del S. XIX y principios del XX, sin embargo, en gran medida continúan disfrazándose de varones a través de su habla y comportamiento.

Para acceder al mundo público han existido dos alternativas para las mujeres:

a) La obstrucción de lo femenino como estrategia para ser aceptadas en el mundo del trabajo y ser exitosas en el mundo de los negocios como *agentes dobles* o,

b) La incursión en "trabajos propiamente femeninos", como extensión del mundo privado, donde la expresión de sentimientos femeninos y la vocación de servicio sean lo que prevalezca

La división de funciones en femeninas y masculinas, enraizada aún firmemente en nuestra sociedad como costumbre significada en práctica moral, dispone a las mujeres a elegir profesiones y oficios que implican el cuidado de otros (asignado a la mujer). La dificultad es mayor cuando las mujeres eligen un trabajo clasificado como típicamente masculino, pues aunque socialmente se acepte dicha elección, la reacción social incluye no tomarlas en serio en su nuevo papel (Naciones Unidas, 1995), llevándoles más tiempo y esfuerzo eliminar el mote de inexpertas y aprendices.

Las labores más elegidas por mujeres, cuya principal misión es el servicio o cuidado de otros, tienen como rasgo común en su mayoría, el ser rutinarios, repetitivos, poco creativos y sujetos a supervisión por terceras personas, lo cual los convierte en una extensión del trabajo doméstico, con la salvedad de ser asalariados. Ejemplos de este tipo de trabajos son, como antes se mencionó, el de enfermera, secretaria, trabajadora doméstica y mesera, entre otros, y al ser extensiones del trabajo doméstico, comparten con éste su desvalorización. Respecto a este tipo de trabajos, la Organización Mundial de Salud Mental, ha reportado al trabajo de meseras, secretarías y enfermeras como de alto riesgo para el desarrollo de problemas de salud mental (Uribe, Ramírez, Romero y Gutiérrez, 1990).

Uribe y cols. (op.cit) se abocaron a investigar el desarrollo de problemas de salud y disturbios emocionales en mujeres, en relación con el tipo de actividad por ellas desempeñada. Los autores encontraron que las amas de casa no asalariadas, fueron quienes tuvieron el porcentaje mas alto de respuesta afirmativas relacionadas con la presencia de disturbios emocionales y problemas de salud, en comparación con las mujeres que trabajaban como enfermeras quienes mostraron el índice más bajo a pesar de tener las jornadas de trabajo más largas, y en comparación con las maestras y secretarías.

Las amas de casa no asalariadas dedicaban al trabajo doméstico un 100% más que las mujeres asalariadas, lo cual nos haría preguntarnos si es el hecho de estar casadas o el dedicarse exclusivamente a las labores domésticas lo que influyó en los resultados, lo cual no se corroboró dado que no se realizó un análisis por estado civil. Al respecto, en una antigua investigación citada por Ritzer (1996), se documentó el hecho de que las mujeres casadas tienden a sufrir un mayor grado de estrés que las mujeres solteras, pero, además del estado de subordinación que para la mayoría implica el estar casada, también es cierto que el trabajo doméstico en las que estas mujeres se ven inmersas es poco gratificante y casi nunca reconocido socialmente.

Respecto al tipo de actividad asalariada, Uribe y cols. (op. cit.), confirmaron lo reportado por la OMS, ya que las mujeres involucradas en actividades "femeninas" puntuaron alto en su evaluación, arriba incluso de los índices que con el mismo instrumento se obtienen en poblaciones de "mujeres normales". Como se discutió en otro capítulo, el término "salud mental" y los conceptos de

"normalidad/anormalidad", representan valoraciones morales respecto al "deber ser" en una población. Bien pudiera ser que estos rasgos de "anormalidad" presentados en esta investigación signifiquen para las mujeres entrevistadas diferentes grados de insatisfacción con su propio quehacer cotidiano, que por supuesto el tipo de actividad desempeñada tiende a incrementar. Esto me llevaría a discutir sobre el significado que las mujeres atribuyen a su trabajo, si verdaderamente lo consideran una fuente de satisfacción, una forma de percibir ingresos económicos, de obtener mayor estatus social, de lograr independencia en sus decisiones, etc.⁵⁹

Ahora bien, independientemente del significado que las mujeres atribuyan a su trabajo, lo cierto es que la inserción de ellas al mercado laboral indudablemente que tiene un impacto en las relaciones familiares y en su vida cotidiana general. Pero ¿de qué índole y magnitud son estos cambios en el caso de las mujeres solteras? ¿también se ven expuestas al cautiverio de la doble jornada?

3.2. Varones trabajando: ¿agentes unitarios?

Hablar del significado que dan los varones a su trabajo parece tan natural, como natural fue y sigue siendo en muchos ámbitos, hablar de las mujeres en su familia. Ellos, en general, han sido expuestos a modelos masculinos ejemplares que trabajan y obtienen remuneración económica a cambio. El que trabajen buscando y encontrando estrategias de ingreso económico, es un deber no cuestionado, formando parte del cúmulo de creencias culturales.

Se espera que los hombres trabajen y en general lo hacen compitiendo entre ellos por obtener el mayor capital económico y simbólico a partir de su actividad. Y quienes no lo hacen, son juzgados en el centro de su masculinidad, tanto por otros varones como por mujeres: se convierten en unos "mantenidos" en un sentido peyorativo. Ellos, según las normas sociales y creencias asociadas no deben ser mantenidos sino mantenedores de mantenidas.

Los varones, entonces, en su mayoría trabajan y cumplen así con las expectativas sociales y con los modelos culturales. Pareciera no haber esa ambivalencia de modelos que lleva a las mujeres trabajadoras a experimentar una doble agencia ni grandes disparidades entre sus *habitus* laborales y la lógica del juego del *campo* en que se insertan. Se puede decir que, al no estar escindidos en este sentido, ellos se viven como *agentes unitarios*.

Y se viven como *agentes unitarios* porque al estar identificados con el ámbito racional, del control y ocultamiento emocional como significado de su ser masculino, ellos mantienen esa careta en todo contexto social, incluyendo el del ámbito doméstico o familiar, lo cual sin duda tiene sus propios costos.

⁵⁹ Véase García y de Oliveira (1998).

Los varones, como respuesta a la norma, procuran mantener puesta su máscara que excluye su parte emocional, y podríamos pensar que este hecho los hace sufrir más malestares. Sin embargo, considero que no es así, ya que ellos, quizás tiendan a pensarlo como algo natural, y lo simbolicen como poder, autoridad y dominio de sí, de otros y principalmente de otras, construcción social de nuestra cultura que ellos encarnan compitiendo con otras definiciones de nuestra realidad social.

Las familias se han transformando, al igual que otras instituciones sociales, sin embargo, la identidad masculina parece no cambiar en el mismo ritmo y sentido. La estructura de diferentes campos sufre transformaciones pero la expectativa que se tiene del varón continúa relacionándose con el sustento y sus veleidades. Sin embargo, esta expectativa, dada la crisis económica que ha experimentado nuestro país durante las últimas décadas, ha llevado a que el varón, dependiendo siempre de su clase social de origen, oportunidades de educación y capacitación para el trabajo, con frecuencia se vea incapacitado para cumplirla cabalmente por sí mismo.

Identifico esta situación como una verdadera detentora de malestares masculinos en la actualidad, donde los valores económicos de la modernidad, contruidos principalmente por y para varones, reconocen el éxito en este campo como producto de méritos y esfuerzos personales del varón, cuestionando, por tanto, la masculinidad de quien no lo logra.

Los mandatos culturales inducen a los varones hacia la autonomía económica, la fortaleza, el desarrollo personal y la autoafirmación que les permiten concebirse como *seres-para-sí-mismos* (Cazés, 1998). Sin embargo, de no cumplirse estos mandatos, como antes apunté, los varones seguramente experimentan malestares, y lo hacen en soledad, alejados de toda *alianza social* con otros varones y con otras mujeres.

¿No querría también el hombre poder llorar ante estas situaciones que conllevan a una crisis de la identidad masculina? El no contar con un espacio de expresión emotiva, lleva a muchos varones a explotar en violencia, recurriendo a una mayor demostración de fuerza en el ámbito doméstico, y a otros, quizás todavía los menos, a plantearse nuevas formas de relación entre los géneros.

Lo cierto es que los varones, aun experimentando una crisis de los valores que históricamente le han dado sentido a su masculinidad, en su mayoría continúan ejerciendo autoridad, la cual va más allá de la cuestión económica, misma que solo es un aspecto de la dominación, ya que, aunque las mujeres y la familia no dependan de la manutención del varón, la dominación se mantiene, siendo la *doble jornada* femenina solo una de sus manifestaciones (Montesinos, 1996).

El varón no tendría que vestirse simbólicamente de mujer para acceder legítimamente al ámbito doméstico revalorado, así como la mujer tampoco debiera vestirse de varón en un sentido objetivo y simbólico como lo hace para acceder al ámbito laboral. De replantearse las relaciones entre los géneros reconociendo y revalorando el ser emocional/racional de la humanidad, como lo vienen haciendo cada vez más los seres humanos actuales, no habría más escisiones ni crisis identitarias. La disolución gradual de la diferencia entre lo público y lo privado, diluye, también gradualmente, la experiencia de la *doble agencia femenina* y la *agencia racional-unitaria*.

"¿Será posible que así como las mujeres aprendemos el lenguaje masculino sin perder el propio, los hombres lleguen a escuchar el nuestro y mediante el diálogo juntos construyamos un orden social equitativo?" (Roel, 1990; p. 413).

4. Solteras y solteros trabajando.

La ambivalencia experimentada por las mujeres que acceden al ámbito laboral y la racionalidad unitaria de los varones, no es exclusiva de un estado civil en particular, ya que, independientemente de ser casada o soltera, la mujer comparte una misma condición de género con otras mujeres, y la condición masculina también es compartida por todos ellos, siendo semejantes las expectativas sociales hacia cada género, aun cuando difieran en situaciones particulares de vida. Sin embargo, las demandas objetivas en la vida cotidiana sí se relacionan con situaciones particulares, especialmente con el tipo de compromisos asumidos por el estado civil, por el hecho de tener o no tener hijos, etc..

Generalmente, al hablar de la mujer y el trabajo, se plantean los justos problemas vinculados con la doble función de las mujeres, la reproductiva y la productiva (Naciones Unidas, 1995), suponiendo que es esta doble función lo que les impide una verdadera autonomía y que el trabajo se convierte en un obstáculo más para el desarrollo de sus capacidades.

Aunque lo anterior es un problema que requiere solución a través de la construcción de espacios de apoyo social para el cuidado de los hijos y de un mayor compromiso de los varones con el trabajo doméstico, es conveniente también considerar a la mujer que ha optado por desempeñar exclusivamente el papel productivo, mujeres que rompiendo estereotipos, no requieren del apoyo económico de varón alguno, lo cual no necesariamente implica una independencia de tipos social o moral.

El desistimiento en la búsqueda del matrimonio y la maternidad, ya sea por decisión o indecisión, ha llevado a algunas mujeres al logro de una igualdad, en términos de oportunidades y remuneración, con los varones en sus centros de

trabajo. En estos casos el matrimonio y el ejercer el derecho a formar una familia implicaría el renunciar a sus logros laborales y, por ende, a su autonomía económica.

La incorporación al mercado de trabajo puede suscitar en las mujeres "el dilema de sacrificar sus empleos y carreras para convertirse en madres o sacrificar la maternidad" (Naciones Unidas, op. cit.; p. 92), dilema que los varones solteros no experimentan, pues en su caso, más que sacrificar empleo y profesión, el asumir un compromiso matrimonial y de paternidad significa una prueba más de éxito económico o profesional.

En un interesante artículo de corte histórico, William French (2000) analiza la masculinidad en una zona de Chihuahua de principios de siglo, a través de cuyo examen no es difícil encontrar enraizadas algunas de los supuestos sobre la masculinidad aún vigentes en nuestra sociedad respecto al tema que ahora trato. Él narra algunas estrategias que utilizaban algunos patrones para asegurar la permanencia y trabajo intenso de sus peones, a través de despedir a los solteros y contratar exclusivamente varones casados y con hijos.

Los patrones partían del supuesto de que los solteros eran irresponsables e inestables en su trabajo, ya que no tenían una familia que mantener. Este supuesto considera el trabajo masculino como una obligación moral de sustento familiar que como varones les corresponde, y en ninguna medida un trabajo para sí, ante lo cual los solteros protestaron, reivindicando su derecho al trabajo ante Francisco I. Madero en 1911.

French (op. cit.) documenta que el varón adulto trabajador y proveedor familiar constituía el discurso moral de la clase media, a la que algunos trabajadores mineros deseaban ingresar como iguales, adhiriéndose a dicha moralidad como muestra de pertenencia al grupo de la "gente decente" que les justificaba hacer peticiones al gobierno y les permitía ser escuchados en mayor medida que a un soltero.

El relato de French (op. cit.), como dije, se sustenta en supuestos y moralidades aún vigentes, como lo discutiré más adelante con los testimonios de mis informantes solteros. La prueba máxima de la masculinidad pública es el ser capaz de trabajar y obtener ganancias suficientes para poner casa, tener hijos y mantener al grupo doméstico, lo cual puede llegar a ser un reto frustrante cuando los recursos para lograrlo son insuficientes o cuando el soltero se siente temeroso ante un potencial fracaso, lo cual, sin un reconocimiento necesariamente explícito, lo puede llevar a posponer la decisión de formar pareja.

Ante el ideal masculino, difícilmente alcanzable en términos de éxitos y progreso continuo, la incursión femenina en el ámbito laboral es un factor nuevo de incómoda competitividad. La aceptación de la mujer en este ámbito históricamente masculino, ha sido difícil para los varones, dado que ellos han sido

considerados como agentes en la creación de su mundo social mientras que las mujeres están limitadas por su biología: ellas crían hijos (Game y Pringle, 1984).

Esta supuesta limitación biológica femenina ante el trabajo extradoméstico ha sido una barrera para su acceso a puestos de responsabilidad, tipificados como masculinos. Sin embargo, cada vez más mujeres, entre ellas las solteras, han logrado acceder a cargos calificados. El proceso, no obstante, ha implicado desventajas sociales y laborales, ya que si las mujeres acceden a las áreas de trabajo masculinas, los varones las hacen sentir torpes a través de diversos medios. Las identifican como castrantes, asexuadas o masculinizadas, y las excluyen de decisiones de interés que ellos negocian en los bares. Niegan su ser sexuado como mujeres de carrera o las hostigan sexualmente como una forma de mantenerlas en su sitio (Game y Pringle, op. cit.).

Paralelamente a lo anterior, el propio sentido de su masculinidad sufre una afrenta si realizan trabajo "propio de las mujeres", pues los hace sentir disminuidos en cuanto a jerarquía y prestigio. Los varones que realizan este tipo de trabajo incluso llegan a ser evaluados despectivamente por otros varones, como afeminados, débiles e incluso como homosexuales (Game y Pringle, op. cit.).

Es frecuente entre las mujeres profesionales calificadas que, una vez obtenidos puestos de importancia en su centro de trabajo o cuando están a punto de lograrlos, su "reloj biológico" les recuerde que ha llegado el momento de la maternidad (Naciones Unidas, op. cit.). Ellas saben que el escoger la maternidad implica renunciar a puestos de decisión y de mayor responsabilidad, por el poco apoyo social que existe para el cuidado de los hijos, por lo que requieren horarios de trabajo más flexibles propios de puestos secundarios.

El hecho de que una mujer trabaje, como afirma Donastorg (op. cit.), probabiliza una mayor elasticidad en la percepción de normas, por brindar "una mayor apertura de mente y flexibilidad a la mujer" (p. 163), ofreciéndole, además, la oportunidad de gozar de una autonomía económica que le permita independizarse de su familia de origen y tomar sus propias decisiones reproductivas sin necesariamente incluir al matrimonio como proyecto vital.

Aunque es cierto que el trabajo extradoméstico remunerado es una importante puerta hacia la autonomía, hay ciertos factores sociales que lo matizan:

a) Una característica central de las familias mexicanas, es su *apiñamiento*, en el sentido de establecerse intensas codependencias con un fuerte substrato afectivo que, como norma, se manifiesta permaneciendo sus miembros espacialmente cercanos; esto es interpretado como un rasgo de solidaridad lo cual llega a ser así ante las necesidades económicas y asistenciales como estrategias de sobrevivencia familiar (García y de Oliveira, 1998; De Oliveira, Eternod y López, 1999) pero este hecho no exenta las opresiones asociadas con una dinámica codependiente;

b) Las mujeres de familias apiñadas que cohabitan en grandes urbes como la zona conurbada de la Ciudad y el Estado de México, no cuentan con un argumento que justifique su independencia, ya que no requieren trasladarse a otros estados para obtener empleos remunerados, lo cual lleva a que ellas prolonguen su estancia con la familia de origen.

Estas mismas condiciones familiares las experimentan los varones solteros, sin embargo, el substrato moral difiere considerablemente: los varones solteros deben permanecer cercanos a la familia como una forma de apoyo familiar, mientras que la mujer debe permanecer cercana como forma de control sobre su cuerpo. Hipotéticamente, con base en lo dicho, se supondría una mayor relación entre autonomía económica y moral en el caso de los solteros a diferencia de las solteras, tema que trataré en la sección correspondiente a los casos que analizo.

Cuando las mujeres y varones solteros tienen una edad madura, lo más probable es que sus padres se encuentren cerca o hayan alcanzado el período llamado de la tercera edad, en el cual la jubilación o retiro del jefe o la jefa de familia es inminente con la consecuente mengua de ingresos familiares.

De acuerdo con los datos presentados por Solís (1997), el que alguno de los hijos ingrese al mercado de trabajo facilita el retiro de los padres, siendo esto, una especie de "relevo generacional en la provisión de recursos" (pag. 288). Sus resultados muestran también que en nuestro país existe una mayor tendencia a que el apoyo informal brindado por los hijos varones sea de tipo económico, y el brindado por hijas mujeres sea de tipo doméstico, marcando éste una diferencia importante en el calendario de retiro de la actividad económica de los padres.

Sin embargo, el significado del trabajo y del ingreso económico en la soltería en algunos casos puede llegar a diferir de los hallazgos mencionados. Para los varones el ingreso económico en la soltería puede ser una oportunidad para el libre esparcimiento sin las restricciones y obligaciones que conlleva el matrimonio, no promoviendo o evitando asumir tal relevo generacional con su familia de origen.

En contraste, quizás para muchas mujeres solteras el trabajo sea un recurso para cambiar su forma de vida incluyendo a su familia de origen, comprometiendo sus ingresos en esta empresa. Esta posibilidad se fundamenta en que los varones han sido contruidos socialmente como seres-para-sí-mismos, y seres-para-otros como proveedores únicamente mediante el matrimonio. En contraste, la construcción social de las mujeres las define, y ellas generalmente lo asumen, como un ser-para-otros, actualmente no solo en el ámbito doméstico, sino en el de la manutención.

En efecto, en el caso de las mujeres solteras, y dado que cada vez es más frecuente su inserción al mercado de trabajo, el apoyo de ellas suele extenderse al plano económico, lo que hace aún más difícil su separación del núcleo familiar, como se documentará más adelante con las entrevistas realizadas en este trabajo.

Aún más, dado que ha aumentado la esperanza de vida del ser humano en nuestro país al igual que en el mundo, este papel de la mujer soltera seguramente tiende a prolongarse aún más.

Teóricamente, una de las contradicciones a las que se enfrentarían estas mujeres es prolongar en el ámbito privado un rol de hijas de familia, lo que supone dependencia, inmadurez e irresponsabilidad, mientras que en el ambiente laboral se les supone independientes, responsables y maduras. En este sentido, es interesante conocer la forma como se combinan la influencia materna y paterna en las normas vigentes en las mujeres solteras por un lado, y el hecho de que esto se contraponga con la apertura normativa desarrollada a través del contacto con diferentes normatividades externas al núcleo familiar y a la obtención e ingreso en la familia de recursos económicos.

Por otro lado, el hecho de que en una misma familia cohabiten diferentes adultos, sugiere un conflicto en cuanto al reconocimiento de la jefatura de familia. Si un hijo o hija soltera ingresa aportaciones económicas a la unidad doméstica, será interesante analizar las diferencias y conflictos de jefatura cuando se trata de un hijo soltero o de una mujer soltera en edad adulta viviendo con sus padres.

4.1. Trabajo y jefatura de familia.

El concepto de jefa o jefe de hogar supone una relación jerárquica entre los miembros de la familia donde el jefe o jefa es el más importante, el de mayor soporte al hogar, el que se encuentra regularmente presente y con mayor autoridad en la toma de decisiones (Ezquivel y Sánchez-Mejorada, 1997).

Esta caracterización de la jefatura de familia, tomada de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Sociodemografía del Envejecimiento en México (ENSE), levantada en 1994, no necesariamente expresa la manutención familiar o la aportación económica como un factor central. Esto explica parcialmente por qué, aunque el liderazgo de las mujeres en la economía familiar por el aumento en su inserción al campo extradoméstico es cada vez más común, esto no necesariamente se asocia con su jefatura o liderazgo de la familia.

El elemento restante en esta explicación se relaciona con las normas sociales que continúan asumiendo a la mujer como inferior al varón, por lo que en una unidad doméstica las mujeres difícilmente son reconocidas como tal cuando en ésta cohabita otro varón, ya sea esposo, hermano o padre.

Aunque ciertamente, es cada vez más común un cuestionamiento del varón como posibilidad única de jefatura de familia y soporte económico, en los hechos continúa disociada la relación entre jefatura económica y familiar cuando la primera la ejerce la mujer, por lo que conviene hacer una distinción entre jefatura económica y jefatura familiar.

Generalmente, para que en una unidad doméstica una mujer alcance la jerarquía de jefa de hogar, un requisito parece ser que ella no cohabite con otro varón adulto significativo, de modo que las características antes señaladas como definitorias de dicha jefatura se aplican a la mujer únicamente en ausencia del jefe varón, con lo cual se reflejan los valores sociales que asumen la inferioridad de la mujer como algo natural (Ezquivel y Sánchez-Mejorada, op. cit.).

Es más raro encontrar mujeres que varones jefes de familia, a menos que sea por separación, divorcio o soltería; en esta misma encuesta citada por Ezquivel y Sánchez-Mejorada (op. cit.), entre las mujeres reconocidas como jefas de hogar en zonas urbanas, sólo el 0.3% vivían en unión libre, el 5.5% estaban casadas, 8.1% permanecían solteras, el 13.1% fueron divorciadas y el 73% habían quedado viudas.

Aunque las probabilidades de viudez son más bien altas en esa época de la vida, llama la atención que los porcentajes en extremo bajos se correspondan con estados civiles que incluyen la presencia de una pareja, lo cual también es un reflejo de normatividades de género respecto al reconocimiento de la jefatura de hogar.

Por otro lado, y retomando más datos de la misma encuesta, se encuentra que entre las mujeres ancianas, el 67% no percibe ningún salario o remuneración por trabajo, pensión o rentas, a pesar de lo cual se les reconoce como jefas de hogar, aún dependiendo de los hijos u otro familiar para su manutención.

Será importante sobre este tema indagar, a través de las entrevistas directas realizadas, cómo perciben los solteros y solteras adultos la jefatura de familia, si la mencionan como algo relevante a considerar, si la relacionan con el ingreso económico que en ocasiones ellos y ellas aportan y si esta situación los ha llevado al relevo generacional, no únicamente en cuestiones de apoyo a la sobrevivencia familiar sino incluso en su reconocimiento como nuevo jefe o jefa de familia.

CAPÍTULO 6

LAS VOCES DE LAS SOLTERAS Y SOLTEROS

“María únicamente quería salir volando de ese sarcófago repleto de antigüedades, aprender a pintar, leer libros prohibidos, ir a fiestas sin su mamá, en las madrugadas caminar descalza por la playa, seguir los dictados de su cuerpo; en una palabra, ser... “Let it be, let it be, speaking words of wisdom, let it be...””.

Teresa Day

En los capítulos precedentes he resaltado la importancia de responder a diversas interrogantes planteadas recurriendo a la voz de varones y mujeres en situación de soltería y particularmente sobre el tipo de conflictos que enfrentan ante sus disyuntivas sexuales y reproductivas bajo una dimensión moral permeada por instituciones que convalidan e invalidan prácticas y discursos.

Los solteros y solteras entrevistadas narraron sus historias de vida, entrelazando en sus relatos diversos sucesos de su vida familiar, escolar, laboral, religiosa, sexual y reproductiva, y relacionando sus interpretaciones y significados con su estado actual de soltería, ya sea como antecedentes vinculados o como consecuencias culturalmente immanentes

En este capítulo presento un análisis de algunos hechos, prácticas y valoraciones narrados por ellas y ellos, sustentado en sus propias voces y organizado de acuerdo con la estructura general de su narración, la cual concuerda con las áreas temáticas de la entrevista que sirvió como guía. Siguiendo este orden en el análisis, se enfatiza en las instituciones que constituyeron dimensiones centrales para explorar las normatividades tradicionales y emergentes que, a través de sus códigos explícitos o implícitos, median prácticas y valoraciones en ocasiones contradictorias.

Así, aunque los testimonios recabados sobre trayectorias de vida religiosa y laboral merecieron un apartado especial, éstas cruzan los relatos en diferentes esferas, ya sea como prácticas de resistencia, acomodación y adaptación o como elementos propios o ajenos que inciden en la dinámica del entorno y en su interpretación.

¿Quiénes son las solteras y solteros que contaron su historia?

Los solteros y solteras que contaron su historia se introducen a sí mismos a lo largo de los testimonios que presento, sin embargo, es importante señalar algunas de sus características que los hacen semejantes y diferentes como medio de presentar un contexto general de lo que a continuación se analiza.

Como se señaló en la introducción a este trabajo, tanto ellos como ellas son mayores de 30 años y viven aun con su familia de origen, a excepción de una de ellas, quien actualmente vive sola debido a la muerte de su madre. Todos ellos y ellas viven y han vivido desde su infancia en el área metropolitana del Distrito Federal y contaban con un empleo remunerado al momento de ser entrevistados. Ninguno de ellos se ha unido en pareja ni se ha reproducido en un sentido biológico.

Entrevisté a cuatro mujeres solteras con un rango de edad de 32 a 48 años y a cuatro varones solteros con un rango de edad de 32 a 43. Una mujer soltera de 63 años, al enterarse del presente estudio ofreció de manera voluntaria aportar su historia; esta entrevista fue una oportunidad importante de analizar toda una trayectoria de vida con la familia de origen, por lo que decidí incluirla a pesar de exceder el rango de edad del resto de los entrevistados.

Todos los varones habían tenido experiencias eróticas y sexuales y, al momento de la entrevista, había quienes tenían una pareja estable y quienes no. En el caso de las mujeres, las hay quienes habían tenido relaciones de pareja eróticas y sexuales, quienes solo habían experimentado relaciones de noviazgo y quien únicamente había tenido un pretendiente sin haber llegado al noviazgo. Cabe mencionar que, a diferencia de los varones, al momento de la entrevista, ninguna de las mujeres solteras tenía una pareja estable. Las experiencias sexuales reportadas en todos los casos fueron de tipo heterosexual.

Con relación a su religiosidad, fue la católica la religión inculcada a todos los solteros y solteras, aunque esta formación tuvo diferentes características y fue inculcada con diferente intensidad en cada uno de ellos. Al momento de la entrevista todos manifestaron algún tipo de creencia religiosa, matizada en cada uno de acuerdo con diferentes grados de apego a los ritos y diferentes interpretaciones, siendo común a todos la creencia en la existencia de un Dios. Únicamente dos mujeres solteras tienen una vida religiosa activa, en el sentido de dedicar parte de sus actividades diarias a servicios eclesiales.

Los años de educación formal con niveles concluidos van de los 8 años en el caso de un soltero que dejó inconclusos sus estudios secundarios hasta un máximo de 16 años, en quienes concluyeron estudios superiores. Algunos de los padres y madres de los solteros y solteras no concluyeron la educación básica, estudiando hasta tercero de primaria. La máxima escolaridad de algunos padres es a un nivel superior y el máximo estudio de algunas madres fue el nivel medio superior.

En relación con el tipo de trabajo desempeñado por los solteros y solteras, he de mencionar que, a diferencia de las mujeres solteras, hubo solteros que trabajaban por cuenta propia o en un negocio familiar, ya sea como única fuente de ingresos o combinado con un empleo dentro de una institución. En general los solteros y solteras eran empleados de diferentes instituciones o establecimientos

públicos o privados, dentro de las ramas comercial, educativa, médica o de servicios. Ninguno de ellos realizaba, al momento de la entrevista, algún trabajo manual.

Con esta descripción muestro las semejanzas y diferencias generales entre los casos que analizo. Si bien esta diversidad no pretende representar el total de casos poblacionales del área metropolitana del Distrito Federal en situación de soltería, por estar fuera de los objetivos dado el carácter del estudio, sí provee de una vasta información para narrar una historia pretendidamente unificada pero con diversas ramificaciones y aristas que permitió incluso la construcción de tipologías.

Debo advertir que en todos los casos que presento, se cambiaron los nombres propios, nombres de personas, incluyendo los de mis informantes y sus familiares, amigos y relaciones, nombres de lugares como restaurantes, colonias residenciales y profesiones para guardar en lo posible la confidencialidad de la información, tal como acordé con las mujeres y varones que me confiaron sus voces, de modo que al leer este texto no sea fácil distinguir a la persona de quien se habla, esperando que únicamente sean ellos mismos quienes se reconozcan. Para identificar dichas alteraciones en las citas textuales de mis informantes, éstas se presentan en cursivas.

En la siguiente tabla se sintetizan algunos datos demográficos de cada uno de los casos:

	EDAD	ESCOLARIDAD	ESCOLARIDAD DE LA MADRE Y EL PADRE	AREA LABORAL	TIPO DE INGRESO Y POSICIÓN	FORMACIÓN RELIGIOSA
<i>Fernanda</i>	32	Estudios profesionales	Madre: bachillerato incompleto Padre: primaria	Educación	Asalariado Mando medio	Católica
<i>Nidia</i>	48	Estudios profesionales	Madre: primaria Padre: técnico (finado)	Seguridad social	Asalariado Subordinada	Católica
<i>Pilar</i>	44	Carrera técnica sin bachillerato	Madre: técnica Padre: técnico (finado)	Empresa privada	Asalariado Subordinada	Católica
<i>Dora</i>	63	Carrera técnica sin bachillerato	Madre: primaria incompleta (finada) Padre: primaria (finado)	Salud	Asalariado Subordinada	Católica
<i>Norma</i>	43	Estudios profesionales	Madre: técnica Padre: profesional (finado)	Educación	Asalariado Subordinada	Católica
<i>Humberto</i>	32	Secundaria incompleta	Padre: Secundaria Madre: primaria incompleta	Comercio	Por cuenta propia Patrón	Católica
<i>Diego</i>	39	Bachillerato incompleto	Madre: primaria incompleta Padre: profesional incompleta	Comercio	Asalariado Subordinada	Católica
<i>Ernesto</i>	37	Estudios profesionales	Madre: bachillerato Padre: Secundaria	Educación y servicios profesionales	Asalariado y por cuenta propia Subordinado y por cuenta propia	Católica
<i>Antonio</i>	43	Estudios profesionales	Madre: Bachillerato (finada) Padre: Secundaria	Educación y servicios profesionales	Asalariado y por cuenta propia Subordinado e independiente	Católica

I. Historias de Familia

Al preguntarles sobre su familia de origen, los solteros y solteras me platicaron sobre la historia de sus padres, sus uniones y desuniones, cambios en la estructura de la unidad doméstica, sobre sus hermanos y algunas veces de su familia extensa, como abuelos, tíos, etc., que de alguna manera fueron importantes para ellos. Algunos relacionaron eventos familiares con sus experiencias laborales, otros con sus experiencias amorosas y con conflictos y rupturas.

***Se conocieron, se unieron, tuvieron hijos ¿y vivieron felices para siempre?*⁶⁰**

Aunque algunos de mis informantes desconocen la historia de sus padres, otros cuentan que sus éstos se conocieron en salones de baile; quienes lo saben, platicaron que sus padres son oriundos de la Ciudad o el Estado de México o que vienen de diferentes lugares de provincia, y uno de ellos enfatizó en las experiencias de su padre en el extranjero. Algunos de ellos relacionan el origen de sus padres con tradiciones específicas sobre sus costumbres valores y estilos de crianza:

"Somos originarios de *Tulancingo, Hidalgo*, un pueblo donde dicen que hasta los perros son católicos, muy católico el pueblo ¿no?, veneran mucho a Santiago Apóstol. Nada más que los 4 primeros somos de *Hidalgo* y los cuatro últimos son del D.F. Nos vinimos a México pues para salir de una situación económica, también de una relación de mi mamá con mis tías y con mi abuelita que en paz descanse muy tensa..." (*Fernanda*, 32 años).

"...mi papá estuvo un tiempo en Estados Unidos trabajando. Entonces también, parte de su formación se la hizo alrededor de los gringos ¿no?. En aquellos gringos ordenados, que las cosas se deben de llevar en orden, se deben de pagar impuestos, no debe haber ningún fraude por ahí, debes de traer licencia... que esas fueron fricciones...()...Yo creo éramos más liberales, se puede decir, por su nexa con los gringos que muchas familias ¿no?" (*Antonio*, 43 años).

El hecho de que la familia de *Fernanda* provenga de un lugar pequeño de provincia, donde, como ella señala "hasta los perros son católicos", deja entrever cierta homogeneidad normativa propia de las comunidades pequeñas. Este origen familiar influyó en las creencias religiosas de su familia y de ella misma en la actualidad, a pesar de haber transcurrido tanto tiempo desde que fijaron su

⁶⁰ ¿...y vivieron felices para siempre? Esta frase hace alusión a la modelación de las ideas del amor femenino a través de la cultura popular en las canciones y cuentos. Las mujeres, afirman Quiroz y Barrantes (1994) aprenden esas ideas del amor y asumen "la pasividad y la espera por la salvación del Príncipe Azul de la Bella Durmiente y Blanca Nieves, la certeza de que el amor les dará la felicidad eterna, el miedo al mundo de afuera de Caperucita Roja, etc." (p. 29).

residencia en una zona conurbada al Distrito Federal. Esta religiosidad familiar *Fernanda* la platica así al describir diferentes aspectos de su familia:

"...mamá tiene 54 años, va a cumplir 54 años y terminó ya la preparatoria abierta porque quiere hacer una licenciatura, porque su ilusión es escribir un libro sobre la Virgen de Guadalupe, muy guadalupana mi madre..."

"...mis dos hermanos mayores cuando entraron a la prepa se fueron al seminario..."

"...yo a los 19 años, saliendo de prepa, me fui a... a convento..."

En contraste, el padre de *Antonio*, a pesar de que su procedencia de origen son los Altos de Jalisco, zona culturalmente identificada con costumbres conservadoras, el haber emigrado durante su soltería a la ciudad de México y después a los Estados Unidos, parece haberle permitido ampliar sus horizontes éticos, incorporando valores más liberales según la percepción de este informante.

Antonio identifica como valores extranjeros el orden y la honestidad, en contraposición, probablemente, con el desorden y la corrupción como prácticas mexicanas. Es interesante observar, que en su narración, *Antonio* menciona esta contraposición de valores como uno de los factores que le causaron fricciones con su padre, ya que esto pudiera significar una primera identificación con estas prácticas que considera nacionales. Él ejemplifica:

"...nos peleábamos porque por ejemplo yo no traía licencia y él indignadísimo porque no traía licencia. -No pus yo aquí los soborno-, y tu siempre muchas veces llegas a discutir sobre si es o no, y ahora yo tengo más elementos para poderle decir, -yo reconozco mucho lo que me enseñaste, pero soy una persona diferente y quiero hacer las cosas también diferentes.-"

Al extenderse más en su descripción de lo que para él significa que su padre sea "más liberal por sus nexos con los gringos", él habla también de la forma de vestir que les inculcó...

"Y te dabas cuenta en muchas cuestiones, en esto ¿no?. En ese tiempo qué ibas a salir tú en shorts, era poco común ¿no?, y nosotros desde chicos, nos gustaba andar en shorts lavando allí el carro, cuestiones que te vas dando cuenta ¿no?".

"Aquí era poco común, igual en ese tiempo, que la gente se vistiera de jeans y de tenis, y él todo, yo me acuerdo que todavía a los 23, 24 años, me interesé en comprar unos zapatos, porque siempre nos acostumbró a traer tenis y nuestros jeans".

...y de su disposición hacia las labores domésticas:

"...si tu me llegas a ver algún día, allí está limpiando la banquetta, cuando están lavando se pone a lavar, yo me acuerdo cuando estábamos chicos, después de que se murió mi mamá, todos nos batíamos ¿no? pero mi papá se ponía a lavar..."

Respecto a esta última práctica "liberal" de su padre, identificada por *Antonio* como de influencia extranjera, él también parece disentir prefiriendo las prácticas que tal vez considera mexicanas, en el sentido de que el varón no tiene porqué introducirse en un ámbito que no le corresponde por género, lo cual parece sugerir cuando dice: "...y yo hasta en muchas cosas digo, -para qué se mete él en esas broncas-, y él nos insiste mucho".

También en sus relatos, hubo quienes hablaron de padres que vivieron desde jóvenes en la ciudad de México y me platicaron lo que ellos sabían respecto a su forma de vida en esos tiempos, así como algunas dificultades sorteadas:

-¿En qué trabajaba tu mami?

"...cuando era joven, cuando no nacíamos nosotros, ella había sido mesera en el *Dandy*. Sí, también había trabajado en un lugar donde vendían lotería, jno, sí luego nos cuenta cosas!, donde vendían billetes de lotería. Trabajó también en un expendio de botellas, pero dice que allí se la transearon tremendamente. Llegó un señor y le dijo, -le dejo aquí mi saco y me llevo, y deme dinero para ir a comprar botellas champañeras-, dice mi mamá que esas eran así como muy codiciadas y pus éste le dejó el saco y le pidió el dinero y jamás regresó, y mi mamá en un verdadero problema. Pero dice que era muy chica y mi tía que la defendía, fue y le dijo, -¿sabe qué? ella no tiene la culpa, usted porqué la anda dejando sola aquí-. La sacaron del trabajo y se quedó sin chamba. Sí anduvo por muchos lados hasta que finalmente quedó en las mueblerías y ya tenía años trabajando en las mueblerías..." (*Nidia*, 48 años).

"...él (mi papá) es de aquí, vivían en un cuartito, tenían una cama para los 11 hermanos, me platican que a veces comían frijoles, o sea, mal, y entonces, tenían un tío que era zapatero y fue el que le dio trabajo, mal pagado, después este..., él consiguió trabajo de mesero, y de allí empezó su trayectoria y de allí a salir adelante..." (*Humberto*, 32 años).

Estos testimonios hablan de las dificultades, que en el terreno económico y laboral, sufrieron la madre y el padre de estos solteros en su juventud temprana antes de unirse. Dadas las características de ambas narraciones, se deja ver que salir a trabajar fue una necesidad dadas las carencias económicas de la unidad doméstica de origen, más que por elección.

Tanto la madre como el padre de mis respectivos informantes, refieren de manera semejante la forma como se conocieron sus progenitores, reflejando posiblemente, una costumbre de sus grupos sociales en esa época.

"...luego platico con mis mamá y dice que iba a los bailes, a mi mamá no le gusta ir a los bailes, a mi papá si le gustaba ir a los bailes del salón, iba mucho, y me imagino que allí se conocieron..." (*Nidia*, 48 años).

"...mi mamá iba al baile, mi mamá trabajaba de sirvienta en una casa, y fue al baile, y él era mesero y allí fue donde se conocieron". (*Humberto*, 32 años).

Tanto en el caso de *Nidia* como de *Humberto*, sus padres se unieron sin un matrimonio formal y, al igual que los padres de todos mis informantes, estas uniones fueron las primeras que ellos establecieron. Algunos se unieron en matrimonio legal antes de concebir hijos, otros se casaron cuando ya los tenían y en el caso de los padres de *Nidia*, su unión fue bajo promesa de matrimonio ante el embarazo de la madre:

"...mi mamá se embarazó... ..Según mi mamá... ..mi papá siempre decía que se iban a casar el tres de julio, el cumpleaños de mi mamá..." (*Nidia*, 48 años).

Algunas de estas uniones fueron transgresiones francas ante los mandatos del propio padre:

"Mi mamá se tuvo que casar porque ya no soportaba su casa, no se casó embarazada pero sí se casó a escondidas, se escapó de su casa. Dice mi papá que cuando se casó por la iglesia él traía la pistola aquí, porque tenía miedo de que llegara mi abuelo a balacearlo, ya lo había balaceado antes..." (*Ernesto*, 37 años).

En estos dos casos se ejemplifican transgresiones a normas morales religiosas y sociales que, aún y cuando en la práctica participen tanto varones como mujeres, son consideradas tradicionalmente femeninas, relacionadas con la sexualidad y el matrimonio. Estos desacatos a la norma fueron cometidos por madres de mis informantes: Tener relaciones sexuales, embarazarse y unirse fuera del matrimonio ejemplificado en la madre de *Nidia* y, en la madre de *Ernesto*, casarse aún ante la oposición del padre.

La norma religiosa que desapruueba el embarazo y maternidad en la soltería, también fue desacatada por la madre de *Pilar*, quien tuvo un hijo fuera del matrimonio, a quien dejó viviendo con su madre (abuela de esta soltera) cuando decidió casarse y tener nuevos hijos.

"... cuando se casaron mis papás, mi mamá dejó a *Gabriel* que es mi medio hermano, en casa de mi abuela materna, porque, bueno, según lo que dice mi mamá, es que mi papá no lo trataba muy bien y que prefirió dejarlo allá". (*Pilar*, 44 años).

La decisión de la madre de *Pilar* de dejar a su hijo para casarse refleja un posible conflicto de normatividades que finalmente la llevó a inclinarse hacia el

matrimonio antes que cumplir con el mandato de ser *buena madre* en el sentido tradicional, como madre siempre presente, dispuesta y dadora de sí. Sin embargo, el que la madre haya dejado a su hijo, aunque ciertamente es una forma de transgresión a esta norma, puede ser visto como una estrategia de *acomodación* ante lo que probablemente esperaba de ella su nueva pareja: empezar una vida juntos sin más hijos que los que ellos procrearan, formando una familia nuclear.

Las citas que ejemplifican algunas de las uniones de los padres, que implicaron desacatos femeninos a normas sociales, religiosas y familiares, pueden interpretarse en términos fantásticos como el del caballero (*príncipe azul*), rescatando a la dama (*princesa*) de una situación adversa en cada caso: el embarazo en la soltería, un padre autoritario y la vivencia de la maternidad siendo soltera, situaciones, todas ellas, que tienen que ver con el control del cuerpo femenino.

Los padres de mis informantes se unieron y procrearon, pero *no* vivieron por siempre felices como en un final de cuento, según lo percibe la mayoría de los solteros y solteras, sino que experimentaron separaciones, muchas veces dolorosas y violentas:

"...para mí fue muy difícil en primera parte, antes de la disolución del matrimonio, porque a mí me tocó vivir los enfrentamientos directos sin saber las razones, las agresiones, los golpes, las amenazas..." (*Ernesto*, 37 años).

"...yo siempre pensaba que se habían separado por mi culpa, yo siempre tuve esa impresión, como que de alguna forma, y yo no sé, yo eso no lo puedo decir porque no, no juro que yo lo haya oído..." (*Nidia*, 48 años).

"Mi papá, ... del broncón que hubo y todo hasta le pegó." (*Pilar*, 44 años).

"...después mi papá ya no regresó a la casa, de pronto ya no supe qué pasó, ya no estaba mi papá y solo estaba mi mamá." (*Dora*, 63 años).

"Mi padre nos dejó cuando tenía 15 años... ...al principio lo odié, nos íbamos a los golpes, ... Pensaba que era malo... y llegué a desearle la muerte." (*Diego*, 39 años).

Estas narraciones me mostraron rupturas difíciles y me mostraron también la dificultad de estas familias para negociar sus relaciones e incluso sus separaciones de una manera abierta incluyendo la información a los hijos de los cambios que la familia estaba por experimentar. Tanto ellas como ellos, hablan de un desconocimiento de "las razones"; de haberse adjudicado la "culpa"; de una abrupta ausencia definitiva del padre sin saber "qué pasó" y de haber pensado que el padre "era malo", lo cual evidencia una muy probable desinformación de los hechos, de los que tuvieron conciencia únicamente a través de su consumación y cuyos detalles han ido descubriendo a lo largo de su vida a través de lo que en

algunos casos sus padres les cuentan, de lo que ellos mismos han vivido en relación con ellos en el transcurso del tiempo y de reflexiones posteriores.

"Mi papá estaba yo creo que loco, loco, loco. Yo creo que tenía tanta..., bueno, eso es lo que deduzco ahora ¿no?, después de analizar las cosas y todo, este... pues... mucha... egoísmo ¿no? (*Pilar, 44 años*).

"Según mi mamá, yo no le creo nada, nunca le voy a creer..., mi papá después le salió con que ya se había casado con esta señora, con la que era mi madrastra, pero que le diera una oportunidad. Mi mamá dijo que no, que a la goma, que además, que no lo quería. ... Yo no creo eso la verdad, yo creo que a mi papá le encantaba andar del tingo al tango..." (*Nidia, 48 años*).

"Realmente no era malo mi padre, no supo elegir bien sus cosas, es lo único... y no aguantó...llegó un momento en que reventó. Todos tenemos... explótale y ya ¿no?. Perfecto. Yo creo eso sucedió, me dolió, ya me dispensé con él..." (*Diego, 39 años*).

Además de haber experimentado rupturas dolorosas, los relatos de algunas solteras dejan ver (no lo expresa ningún informante varón), que una de las probables implicaciones difíciles de superar por ellas se relacionó con la ruptura de la familia nuclear como un ideal construido socialmente que no correspondía con su realidad objetiva:

"Yo de más chica, dicen, yo no me acuerdo pero sí le dije, de grande sí le dije de eso sí me acuerdo, que le hice muchas cosas a mi madrastra, pero de chica dice que le gritaba yo que se fuera de la casa. Todas las groserías que yo sabía se las decía a ella: que no la quería, que quería a mi mamá, que ella no era mi mamá. Pero igual a mi padrastro, igualito, que él no era mi papá y que yo no lo quería. Entonces a los dos les hice la vida de cuadritos. Y yo decía, -pues que se junten mis papás-, pero eso no iba a ser posible." (*Nidia, 48 años*).

"Yo negaba que mis papás estaban divorciados y yo me fui a la casa de mi abuela, y yo decía que mi papá viajaba, que mi papá viajaba. Pero yo no aceptaba eso, pero nadie me lo dijo, nadie me aconsejó que lo dijera, ni mi mamá ni nadie, sino yo lo sacaba de mí misma, como que no lo aceptaba." (*Pilar, 44 años*).

Hubo también, entre los sujetos, quienes al momento de la entrevista aún vivían con ambos padres...

"Y este... pues él (mi papá) tomaba todos los fines de semana. La relación con mi mamá incluso ha sido..., ha sido buena. En un tiempo fue medio mujeriego, pero este..., se enderezó su camino y ahorita está bien, y es lo que pido, que estén bien." (*Humberto, 32 años*).

...y quienes vivieron la separación de sus padres a corta edad debido al fallecimiento de uno de ellos:

"En una temporada sí trabajó (mi mamá), precisamente cuando quedó viuda. (...) Yo estaba en tercero de secundaria, apenas iba a cumplir los quince años. ...entonces sí ya entró más la madurez." (*Norma*, 43 años).

"...yo creo que la característica primordial es..., que a los ocho años este..., fallece mi mamá y obviamente se altera la condición familiar ¿no?. Este... mi papá empieza a jugar el rol de mamá y papá..." (*Antonio*, 43 años).

Las dos citas anteriores me permiten suponer la división tradicional de el "rol" femenino y masculino en los términos en que lo dice *Antonio*, como "rol de mamá y papá", que se hacen más evidentes a la muerte de alguno de ellos. La madre de *Norma* trabajó "precisamente cuando quedó viuda", y el padre de *Antonio* "empieza a jugar el rol de mamá y papá" ante la muerte de su esposa. Para *Norma* quizá el "rol de papá" se relaciona con el trabajo extradoméstico y para *Antonio* el "rol de mamá" con el cuidado de los hijos y el trabajo doméstico.

Posición y desigualdad.

Los padres de mis informantes tuvieron hijos con sus madres y en algunos casos también tuvieron hijos con otras madres, pero también encontré casos de madres de mis informantes que tuvieron hijos con otros padres. Como describí en otro punto, todos los solteros y solteras fueron hijos de la primera unión de ambos padres. Con excepción de una de las solteras que entrevisté, todas las mujeres fueron las menores entre las hijas de estas primeras uniones o las únicas mujeres, mientras que los solteros que entrevisté, en todos los casos fueron los hijos mayores entre los varones o únicos varones. La posición que ocupan entre los hermanos, aunado al género, parece haber tenido, para ellos y ellas, diferentes significados culturales, como jerarquía, autoridad, destino o discriminación relacionados con situaciones de desigualdad.

Algunos, tanto desde su posición de hijos mayores o hijas menores, narraron situaciones que bien pueden implicar el significado de la promogenitura en términos de una situación de mayor jerarquía en la familia:

"...como realmente la mayor es mi hermana *Gema*, cuando ella llegaba y quería mandarme, decía, - a mí no me mandas, ¿eh?, tú aquí no eres la mayor-. Decía, -es que tú eres la menor-, - yo tampoco soy la mayor pero tu no me mandas-, aquí no había mayores, nunca le permití a ella que tomara su papel de mayor." (*Nidia*, 48 años).

"...cuando éramos grandes yo sentía que la autoridad era *Iris* (mi hermana mayor), en la cosa más que nada moral, estricta, así. ...yo considero a mi hermana *Iris* como la autoridad, mas que mi mamá..... Mi mamá se sometía un poco bastante a mi hermana,... ... aunque se me sometía, pues llegó el momento en que ya no me sometí y entonces ya, chocábamos

constantemente. Sí, contra mi hermana había mucha fricción, mucha fricción." (*Dora*, 65 años).

Estas narraciones ejemplifican ciertas normas tradicionales implícitas que atribuyen derechos diferenciales en función de la edad como supuesto central. Aunque en este caso la norma se aplica a la relación de subordinación o sujeción de la hermana menor a la primogénita, bien puede encontrarse aplicada a las relaciones entre los sexos o a las relaciones entre padres e hijos, como se discutirá en otra sección de este capítulo. Los testimonios de *Dora* y *Nidia* también muestran su desacuerdo y *resistencia* ante estas normas que las ponen en desventaja, lo cual llegó a causar fricciones entre las hermanas. De una manera interesante ambas solteras parecen asumirse como sujetos de derecho en esta relación y *Nidia* incluso expresa que "aquí no había mayores" aludiendo al principio ético de la equidad propio de la modernidad.

Ernesto, por su parte, desde su posición de varón primogénito, identifica y acepta esta norma de autoridad justificándola con base en argumentos que pueden tener como base una *cosmovisión moral heterónoma* o esencialista:

"...eso es ya parte de mi naturaleza. Soy virgo, soy profesor, *médico*, el mayor, entonces soy muy mandón,..."

A partir de este breve enunciado se pueden desprender diversos supuestos que *Ernesto* relacionó con su atributo de ser "muy mandón". El signo zodiacal como determinante en los rasgos de carácter, la actividad de profesor y el tipo de profesión que incluye como parte de la práctica la imposición sobre los otros, así como la primogenitura que reproduce de manera natural el supuesto, ya mencionado, del reconocimiento diferencial de derechos de acuerdo con la edad de los individuos. Esa parte de su "naturaleza" él también la explica como una repetición de patrones de comportamiento paternos, donde la imposición como atributo fue común para algunos solteros primogénitos...

"...él es una persona muy impositiva, las cosas se tienen que hacer como él dice. Entonces yo estoy repitiendo esos patrones." "...yo no soy de la idea de que yo tengo que dominar, estoy consciente, aunque acabo de decir que yo soy muy mandón". (*Ernesto*, 37 años).

"...y desgraciadamente lo que más me aqueja de todo es que soy igual que mi padre, soy impositivo en muchas cosas, soy..., quiero tener control, de muchas de las cosas que yo particularmente reniego y me peleo con él, y les digo, y así soy, yo lo veo en otro rollo y digo -¡jole-. Pero voy para allá, yo que tanto me quejo de esto, y ahora sí que diosito me está castigando (risas)". (*Antonio*, 43 años).

Aunque ellos parecen darse cuenta de que el ser "mandón" o "impositivo" no es ya lo adecuado en sus relaciones, el hecho de que esta característica la fundamenten con creencias de tipo *heterónomo* de modo que no perciban su

participación, dificulta que se asuman con posibilidades de cambio. Entre estas creencias, el *ser mayor* en cualquier sentido que se le interprete, parece constituir un supuesto altamente arraigado, poco cuestionado y fundamento de desigualdades en nuestra cultura.

Tal es el caso de *Nidia*, quien aún sin relacionarlo explícitamente con el hecho de ser la menor, habla de su soltería como resultado de su educación familiar, diferente a la que recibió su hermana mayor en estos términos:

"...alguien me comentaba eso de la película que yo no he visto muy bien, ésta de 'Como agua para chocolate'. Me decían, -no, para eso cada quien es educado-. Y yo sí, en ese sentido sí yo creo que yo sí fui educada para quedarme con mi mamá, porque mi mamá siempre me ha dicho, -si no te quiero nadie te va a querer-."

Aunque directamente no confirmé con *Nidia* si su testimonio aludía a la educación que se le dio en tanto hija menor para quedarse con su mamá, -como destino inmanente por su posición en la familia, como se intenta exponer en la cinta que ella mencionó-, el hecho es que ella percibe su soltería como producto de su educación, lo que la perfila en esta primera aproximación como *soltera involuntaria* de acuerdo con la tipología que propuse en otro capítulo. Al pedirle que abundara más en su testimonio ella continuó narrando el trato diferencial hacia ella respecto de su hermana mayor por parte de su padre y madre, tal como ella lo percibe:

"...mi mamá siempre su hija favorita es mi hermana ... yo entiendo que siempre fue mucho para ella y poco para mí, eso siento yo, a lo mejor no es cierto..."

"...de hecho yo sí me sentía muy relegada en casa de mi papá. O sea, por ejemplo mi hermana *Gema* carro del año, fiesta con..., no sé, siempre tenía mucho y a mí no me daban ni para los camiones ¿no?..."

Humberto, único hijo varón y primogénito, también dijo haber percibido un trato desigual por parte de su familia haciendo énfasis en su padre, quien justificó este trato diferencial pero en este caso basado en diferencias sexuales:

"Somos cinco hermanas, cuatro mujeres y yo, un hombre. ...mi educación en general de mi papá hacia mí fue muy diferente de mis hermanas. Era más estricto, más enérgico, y yo muchas veces le reclamaba por qué y me decía que la educación de un hombre es muy diferente, que no es lo mismo consentir a una mujer que educar a un hombre. En ese tiempo yo no lo entendí y me daba mucho coraje. ... me sentía menospreciado por todos ¿no?, por mis hermanas, por ellos..."

Ernesto también narró cosas semejantes cuando platicó de la reacción de su familia al ser descubierto en su primer experiencia sexual adjudicándola al hecho de ser el hijo mayor:

"...claro, conmigo no fue esa situación, porque yo fui el hijo mayor, uh no, la mancha de la familia, ¡cómo!, tienes relaciones a los 16, 17..."

También *Ernesto* habló de una mayor exigencia de su padre por su primogenitura y por el hecho de tener un mayor acercamiento hacia su madre:

"...mi hermana es muy melosa, entonces con eso, mi papá lo tenía super contento, lo que pedía mi hermana se lo daba. ... Mi hermano pues también era más melosón con él, entonces también lo tenía todo. Yo no, yo siempre me iba más hacia el lado de la mamá. Entonces no sé si eso también haya influido, pero sí siento que por ser el mayor a mí se me cargó más."

En las citas anteriores se deja ver que, tanto para *Humberto* como para *Ernesto*, el ser los primeros hijos varones representó una mayor exigencia por parte del padre. Esto puede interpretarse en términos de las expectativas que socialmente se generan hacia un hijo varón las cuales en su mayoría son difíciles de cumplir en su totalidad (véase Cáp. 5). Estas expectativas probablemente reflejen un ideal hegemónico de masculinidad que el padre intenta transmitir con más energía en el primer hijo varón.

Antonio también parece percibir cierta diferencia en las exigencias del padre hacia él en relación con su hermano menor, pero él tal vez no lo vivió con el mismo malestar, debido probablemente a las características que ya ha venido mostrando de su padre, a quien en otra parte de la entrevista describió como "liberal por su nexa con los gringos":

"...todos tenemos nexos, yo con el nexa de mi mamá, teníamos mucho cuidado en fajarme bien, de ir bien en la escuela, y con mi hermano *Damián*, que es el que me sigue, a pesar de que a mi papá también le gusta mucho..., como lo ve el más chico, ...aquél iba con los pelos parados, con los boxers que se usaban en ese tiempo de fuera... ...*Damián*, por ejemplo, el nexa ahora es hasta del más responsable, muy apegado a mi papá, tratando de hacer las cosas, de apoyarlo en todo..."

Sin embargo, también reconoció ciertos privilegios ante el padre por su primogenitura:

"...mi padre, yo sé que hay algunas cosas en que discrepamos, pero yo sé que particularmente hay un orgullo muy específico, porque soy el mayor, por el fútbol..."

En sus testimonios, tanto *Ernesto* como *Antonio* se describieron más cercanos a la madre que al padre en comparación con sus hermanos menores, aunque la madre de este último, como ya se dijo en otra parte, murió cuando él era muy pequeño. *Ernesto* relacionó la enérgica educación que le brindó su padre con este hecho, es decir, además de su progenitura él se "iba más por el lado de la mamá".

Tal pareciera, a partir de este testimonio, que el irse “por el lado de la mamá” lo hubiese alejado afectivamente del papá o, interpretado desde otro punto de vista, como si el padre se hubiera visto obligado a forzar más la masculinidad de su hijo para contrarrestar la influencia materna. Esta última interpretación parece factible a la luz de las teorías de género que hablan de la definición social de la masculinidad como lo opuesto a lo femenino y la invalidación de lo femenino por su cercanía a la naturaleza, de la cual el varón tiende a distanciarse para no exponer a riesgos su masculinidad (véase Cáp. 4).

Los padres de algunos de los solteros participaron en la formación de sus hijos en un probable esfuerzo por reafirmar su propia masculinidad a través de ellos como primeros hijos varones:

“...como yo soy el mayor, él trató de reflejar en mí todo lo que él deseaba ser, y a mí siempre me presionó, siempre me criticó, me limitó, cosa que a mi hermano no, me exigió muchísimo más que a mis dos hermanos.”
(Ernesto, 37 años).

Los datos hasta ahora parecen evidenciar un papel sumamente activo de los padres en la reproducción social de lo que significa ser varón conforme a su propia historia vivida y no vivida. Esta participación estuvo presente en el caso de mis informantes varones independientemente de su ausencia continua y evitación afectiva. Estas intervenciones del padre en el ámbito familiar se contraponen con la concepción tradicional del papel fundamental de la madre en la reproducción biológica y social, cuya representación tiende a mantener el tipo de creencias que minimizan la trascendencia del padre (Figueroa y Rojas, 1998). Dada la importancia que tiene un acercamiento más minucioso al tema de la paternidad tal como la perciben los hijos adultos, en este caso solteros y solteras, trataré este punto en el siguiente apartado, narrando posteriormente lo que los hijos e hijas perciben respecto a su madre.

II. Padres y Madres.

Padres machos, buenos padres...

Los solteros y solteras que entrevisté describen a sus padres resaltando diversos aspectos. Los más se refieren a su padre como un hombre mujeriego, macho, irresponsable, egoísta, manipulador, etc., y otros lo refieren como aprehensivo, sencillo, honesto, firme o capaz.

“...muy capaz, no lo presumo de porque sea mi padre, sino que creo que por eso también tengo en la sangre cierta capacidad.” (Diego, 39 años).

“Pues era una persona muy sencilla, una persona este..., que compartía su amistad con todas las personas y aparte de eso este..., podríamos decir

que era buen hijo, buen padre, buen hermano. Era una persona muy honesta, muy justa, muy firme en sus convicciones de decir las cosas.” (Norma, 43 años).

“...mi papá era un tipo Juan Charrasqueado (risas). Juan Charrasqueado porque era pendenciero, mujeriego y jugador, o algo así... ..entonces yo tengo... ..hermanos de la misma edad de yo, de mí”. (Dora, 63 años).

“Mi padre es el clásico macho que, su sueño dorado fue tener muchísimos hijos. Como no los pudo tener con mi mamá, mejor buscó (risas) donde tenerlos. (...) Con mi mamá somos tres, y hasta donde yo tengo conocimiento, somos nueve en total, pero, son tres con una sola mujer, ... una chica más joven que mi hermana con otra señora, otro niño con otra señora y parece ser que hay una muchacha más grande que yo...” (Ernesto, 37 años).

Aunque estos son ejemplos de descripciones iniciales de los padres hechas por mis informantes varones, éstas se han venido configurando a lo largo de su vida a través de su experiencia directa y la de los otros, de su propia construcción sobre el *deber ser* del varón y de la paternidad que en gran medida ha sido confrontado con el *deber ser* tradicional encarnado en el padre o en otros varones.

En su mayoría, las narraciones están plenas de nuevas descripciones, explicaciones y ejemplos de lo que el padre representó en diferentes ámbitos de la vida de los solteros y solteras, tanto por su presencia como por su ausencia continua o intermitente. Podría incluso afirmar que en la mayoría de los casos las referencias al padre fueron más recurrentes que lo que a la madre se refieren. Es decir, ante la petición abierta de que platicaran sobre su familia, lo que recordaran desde que ésta se formó, la relación con su padre y madre y separaciones si es que las hubo, la mayoría de las referencias se enfocaron al padre en mayor medida que a la madre, aunque curiosamente, también en la mayoría de los casos, los solteros y solteras no vivían con su padre al momento de la entrevista. De allí la importancia de considerar a la paternidad como una relación altamente significativa, ya sea por presencia o por ausencia.

Marchas y retornos. Éste, sin embargo, no es el caso de *Dora*, quien solo recuerda haber visto a su padre en una ocasión a los 10 años de edad, pues después de muchas ausencias se fue definitivamente del hogar cuando ella era muy pequeña, por lo que, dijo, prácticamente vivió “sin la imagen del papá”. Se refiere poco a él y cuando lo hace es contando lo que le contaron su madre y su hermana mayor, quien también es soltera. Esta última le relató:

“... cuando ella ya creció le dijo a mi papá que ya no tenía por qué regresar, que no tenía por qué, cada vez muerte de un judío venía, que nada más venía a causar problemas y a..., a enojarse con mi mamá, que entonces que no volviera, y mi papá muy sentido se fue y ya no regresó.”

El padre de *Nidia* también se fue del hogar cuando ella era muy pequeña y, aunque después ella lo siguió frecuentando, su madre le contó que en esa época en una ocasión le dijo a su padre “que no le iba a venir a mandar”, lo cual hace ver también que hubo regresos intermitentes con actitudes autoritarias hacia la madre. Aunque las situaciones narradas por *Dora* y *Nidia* parecen semejantes, cabe señalar las diferentes estrategias de sus madres para enfrentar estos sucesos. La madre de *Dora* adaptándose a los designios de su esposo hasta que su hija mayor lo enfrenta apartándolo definitivamente del hogar y la madre de *Nidia*, quien empieza a perfilarse como una mujer más empoderada desde mi punto de vista, con esta acción que bien pudiera estar hablando de una estrategia de *resistencia* ante lo que parece identificar como violación a sus derechos percibiéndose quizás como titular de los mismos al decir: “...a mí no vas a venir a mandarme”.

A otros no se los contaron, sino que vivieron situaciones semejantes, de marchas y retornos, participando directa o indirectamente en su desenlace:

“...al año de nacida mi hermana nació la otra muchacha. Y después de esa situación vino 4 años después, pero era lo mismo, lo mismo, lo mismo: Mi mamá tenía que pedir autorización a mi abuelo hasta para fumar, tenía 32 años. Mi madre le tenía que besar la mano a su papá cuando lo veía, entonces eso le molestaba a mi papá.” (*Ernesto*, 37 años)

“...fijate que después de 20 años, yo creo que fueron 20 años más o menos, un buen día me habla mi papá, a la casa. Para mí murió desde aquella vez que le pedí ayuda pero a nosotras nunca nos quiso volver a ver y una vez que me habla y dice, -Quiero verte-, y dije, -pus órale-. Y yo ¿sabes por qué? Para ver qué reacción tengo hacia él. Porque yo siempre lo había visto como alguien que no quería, -sí lo voy a ver-. ... Pasó por mí a la casa, y Oli, me abraza y me besa y yo no siento nada. -Ay hija-, que no sé qué. Desde los 10 años dejarlo de ver, yo ya tenía treinta y tantos..., ya la vida de él era un infierno, ya no lo querían los hijos, ni la esposa tampoco, y horrible, horrible, horrible. Entonces me empezó a llamar a mí Oli, entonces dije, yo no puedo estar cargando con alguien así, después de tantos años, además, yo estaba... yo siempre reprobé muchas de las conductas de mi papá, y dije, no, no quiero, no quiero, no quiero, porque me decía..., ah, porque hasta quería ver a mi mamá. Mi mamá decía, -está loco, yo qué voy a andar viéndole a tu papá ahorita-. Y yo sí le daba la razón a mi mamá, como ya se sentía solo, ya se sentía rechazado por los hijos y ya no lo querían, entonces ahora sí vente conmigo ¿no?, dices no, o sea, -sí nos vemos papá, si quieres a comer, a desayunar, lo que tú quieras, pero yo no puedo estarte viendo-. (*Pilar*, 44 años).

“...empezó a ver a esta señora, le agradó, yo te aseguro de que sí le gustó a mi papá, pero la señora era de que le gustaba chocotear, pues ella se sentía muy hermosa, pues la puedo todas. Pero el destino se encarga ¿no?. O te duermes o te despiertas. ... el cambio se presenta, ... a pesar de ser hermosa y eso, antes le daba más los cariños más tiernamente... ..mi padre, por no ver chillar a las gentes, o ver que las mujeres están allí

arrumbadas, pus casi casi quiso proteger a las dos. Pero siempre el recelo, mi mamá -¡ah no! la catedral soy yo-" (*Diego*, 39 años).

Estas citas hablan de que no solo hubo padres de mis informantes que se marchaban y retornaban en el proceso de la separación, sino quienes después de pasado tiempo de ésta, intentaron el retorno también infructuosamente. El caso extremo que presenté es el del padre de *Pilar*, ya que ella platica de 20 años transcurridos sin que su madre y ella tuvieran ningún tipo de contacto con él.

Quizás estos padres buscaron el retorno o el contacto con sus primeras uniones como consecuencia de una vida rutinaria en sus nuevas relaciones o, como dice *Pilar*, por el rechazo de su nueva familia. Ante estas situaciones *Ernesto* y *Diego* quizá hubiesen aceptado el retorno, ya que en su relato parecen culpar en cierto modo a su madre de que no haya sido así, refiriendo *Ernesto* que su madre continuaba con ciertas prácticas que molestaban al padre y *Diego* en el sentido de que su madre no aceptó compartir a su esposo con otra señora, quería ser "la catedral". *Pilar*, en contraste, dijo haber apoyado a su madre en la decisión de no volver a ver a su padre.

Algo notable fue que los solteros varones que experimentaron separaciones de sus padres fueron más proclives que las solteras con experiencias semejantes a justificar, ya ahora como adultos, los comportamientos de su padre aludiendo a las debilidades o defectos de su madre, aun y cuando se hayan tenido enfrentamientos violentos con ellos en el pasado. Al respecto *Diego* explicó:

"...a mi papá pues le gustó otra señora, mi papá ya no se llevaba bien con mi mamá, en parte tenía razón mi padre, mi madre es fría, mucho muy fría... me dolió, ya me dispensé con él, llegamos a los puños tres veces, una como por los 15, y otra a los 17, otra por los 20".

La reproducción social de la masculinidad y el importante papel que juega el padre en este proceso, se hizo para mí evidente a través de los testimonios de los varones adultos que entrevisté, ante lo cual quiero insistir, se evidencia también el malentendido supuesto antifeminista que atribuye a la madre dicha reproducción con afirmaciones que justifican el dominio masculino en el sentido de que *la madre es mujer y ella lo educó*.

Me encontré que en muchos casos como los narrados, en un intento quizás por rescatar la imagen del padre, los solteros rescataban también supuestos morales y valoraciones tradicionales que subyacen a las prácticas desiguales en las relaciones entre los géneros reproduciéndolas en la historia. Esta observación en aislado desalentaría cualquier posibilidad de transformación de lo dado, sin embargo, el dinamismo de este proceso permite también vislumbrar que los mismos malestares experimentados por los hijos en su propia relación con el padre, con otras mujeres y varones, ante el empoderamiento, resistencias y conflictos de las madres o ante sus adaptaciones, acomodaciones y sufrimientos, ante sí mismos como padres potenciales, etc., han ido conformando un nuevo ideal de la paternidad y por tanto de lo que significa ser varón en esta sociedad.

La contradicción en los discursos, desde mi punto de vista, no es otra cosa que una manifestación de la *confluencia de normatividades tradicionales y emergentes* en la construcción de un nuevo ideal de varón en el discurso de varones, que aunque no asegura una correspondencia con la práctica, sí la probabiliza.

El padre ideal. Intentar ver al padre ideal según lo valoran mis informantes no puede limitarse a una enunciación de calificativos fuera de todo contexto; es más bien a través de la interpretación que ellos hacen de prácticas concretas que vinculan con la paternidad que se puede llegar a dilucidar el perfil ideal que emerge en los solteros y solteras entrevistadas como sujetos partícipes en la construcción social de su nueva realidad.

Así, oírlos, siempre más a ellos que a ellas, hablar de la admiración que algunos tienen ahora por sus padre y los motivos para tenerla, escucharlos y escucharlas hablar de la importancia y añoranza de la convivencia, los viajes, los regalos, de las actividades deportivas que crearon vínculos o resentimientos en los hijos varones, de las exigencias o indiferencia por la competencia escolar de sus hijos e hijas, de su intervención y presiones en el inicio laboral de sus hijos y de su intrusión, miedo, recomendaciones y silencios que impactaron el descubrimiento de su sexualidad fue sin duda un hallazgo en sí mismo que me permitió explorar y tratar de interpretar la configuración de un padre ideal en la subjetividad de mis entrevistados.

Algunos hablaron de la admiración que sienten por su padre:

"Se juntó con la señora, prácticamente fue conveniencia también, la señora así muy bella, muy bonita también. Pues digamos que mi madre fue bonita, en el lado de las morenitas, no negrita sino de las morenitas. Bueno, blanca piel pelo oscuro, y la otra güerita pelo tipo pelirrojo, muy hermosa la señora, y cuando yo estaba chiquillo tenía un cuerpasasazo. Bueno, las dos, las ves en fotos y en su lado joven..., le tengo admiración a mi padre..." (Diego, 39 años).

"...mi padre es un tipo que yo ahora admiro mucho, que ahora lo reconozco más por todas las trivialidades terrenales ¿no?, porque yo desde que me acuerdo, hasta antes de él volver a contraer matrimonio con esta otra persona, pus yo nunca me acuerdo que haya llegado tarde, mi papá es un tipo que no toma, si y es más hasta le enfurece esto ¿no?," (Antonio, 43 años).

"Yo hace poquito tuve una plática con él y yo le dije que gracias a toda su forma de ser así conmigo había aprendido a salir adelante, a no depender de nada. Que en su momento me costó y me dolió mucho, pero que en este momento le daba las gracias por todo lo que me había enseñado. Y sí, sí me entró el sentimiento y todo y lo entendió. Y yo se lo dije, que a sus hijas las había hecho unas atencidas, que nada mas quieren gastar el dinero y ver

qué les das. A mí me ha costado trabajo pero he salido adelante.”
(*Humberto*, 32 años).

Diferentes motivos en retrospectiva llevan a mis informantes a admirar a su padre en la actualidad. El ser capaz de conquistar a mujeres hermosas parece ser importante para *Diego* y esto que para él es una cualidad y tal vez hasta un privilegio masculino, llega incluso a formar parte de sus búsquedas:

“...yo siempre busqué la más bonita, siempre tuve eso como bien... no por parte del abuelo ni nadie me lo inculcó, me acordé de la Revolución, de que mi abuelo tuvo una muy bonita, y él chaparro y dije bueno, aunque él no estuviera fenómeno y raro, pero el hombre es el que debe de buscar lo que uno quiere, yo sentí en mí..., dije, para que uno realmente se sienta feliz... el hombre elige... sí, aunque me regañen y me haya peleado con la mujer, caray está bonita, sí me dan ganas de llegar... a casa, no que fea y enojona yo decía no, no quiero llegar, yo pensaba así. (*Diego*, 39 años).

En esta cita *Diego* explicita un supuesto que, como señalé en otro capítulo, subyace a las dificultades para una negociación en las relaciones entre los sexos: *Los varones eligen, las mujeres tienen que esperar*, creencia tradicional que en este caso parece haber sido transmitida por vía patrilineal, a través del abuelo y el padre.

Lo que dijo *Antonio*, por otra parte, es un ejemplo de la alta valoración que algunos de los solteros y solteras dieron a la presencia del padre en el hogar y a su disposición para convivir con los miembros de la familia. Hay quienes lo reconocen como un buen recuerdo del pasado con cierto dejo de añoranza y quienes lo manifiestan como una crítica al padre por no haber cumplido con ese requisito, pero al final parecen concordar en que este tipo de prácticas forman parte de un ideal de paternidad.

“Yo recuerdo perfectamente que de los 6 años a los 20, nada más ví en 4 ocasiones llegar a comer a mi papá a la casa, una fue cuando mi hermana nació, en otra ocasión trabajaba él cerca de donde vivíamos en *Tlalpan*, la tercera porque lo habían mandado llamar por un problema mío de la prepa, y la última ocasión no recuerdo por qué pero él estaba en la casa, 4 veces en veintitantos años.” (*Ernesto*, 37 años).

“Éi, ¿verdad?, lloviera, tronara, relampagueara, pero siempre, a la hora de la comida, estaba con nosotros, convivía, platicaba, nos daba consejos, entonces siempre estábamos este..., conviviendo los 4.” (*Norma*, 43 años).

Algunos recordaron también los regalos y los viajes compartidos con el padre:

“...casi siempre, cuando teníamos oportunidad nosotros que estábamos de vacaciones en la escuela, pues nos llevaba, dentro de la república siempre, y bueno, recuerdo que también, tenía bonitos momentos, ... Santa Claus siempre nos traía, los Reyes siempre nos traían.” (*Pilar*, 44 años).

"...eso sí, nos paseó mucho... Cuernavaca, Acapulco, Querétaro, este, Veracruz, eh..., varios, bastantes lugares... no toda la República pero bastantes lugares. Momentos muy escasos, pero se enveciaban ¿no?, cuando había, que ya tenían algo, siempre estudiando y paseando y todo, nos acostumbró.... Hubo mucha felicidad también, hubo momentos de felicidad, muchos regalos en abundancia llegó a los tres hijos primeros, mi padre... a los tres primeros en abundancia,... ...la Navidad y Reyes Magos nos daba regalos. Pero yo decía -ya no quiero regalos a fin de año, uno que otro regalo pero quiero tranquilidad-. Yo lo decía entre mi ¿no?, entre dientes." (*Diego*, 39 años).

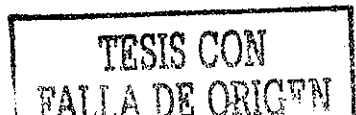
Platicaron de sus acercamientos y alejamientos afectivos, en algunos casos de manera muy emotiva, manifestando abiertamente las carencias que en ese sentido tuvieron del padre. Un ejemplo de esto es *Humberto*, único hijo varón quien, al pedirle que me contara de la relación con su padre, dijo conteniendo las lágrimas: "voy a llorar". Inmediatamente añadió:

"Eh..., por ejemplo..., en... que yo creo que viene refiriendo a mis sobrinos, a mí luego me daba coraje, o no entendía por qué él tan cariñoso con ellos y yo no tuve ese cariño. Yo decía, -pero por qué, o sea, el amor, el cuidado, el esto, cosas que yo sentía eran esenciales para mí, no hubo..." (*Humberto*, 32 años).

Fue frecuente que los varones que entrevisté hicieran referencia a episodios relativos al deporte. Sus aficiones deportivas fueron promovidas por sus padres en diferentes grados y por diferentes razones según su interpretación:

"Mi padre es un tipo muy sano en muchos de los sentidos ¿no?, en el periodo por ejemplo de la secundaria, todo ese periodo nos íbamos al club después de salir de clases, nos la pasábamos en el club jugando frontón, nadando, y así se pasaba nuestra vida, en esos tres años de secundaria, casi diario ir a jugar con mi papá. Ahora me llama mucho la atención porque yo digo qué paciencia de mi padre, él desde enseñarnos a jugar frontón, jugar con nosotros, y luego ya involucrarnos ¿no? Pero mientras que no aprendimos él nunca nos soltó, siempre nos tenía allí al tanto, muy preocupado de las cosas, como te digo, yo creo que sentía un gran compromiso el que se hubiera mantenido así ¿no?...?" (*Antonio*, 43 años).

"...cosas que yo sentía que eran esenciales para mí, no hubo. Yo por ejemplo, a mí me metió a jugar futbol de chiquito. Y fue lo único que él... bueno no no, entré a jugar futbol, y este, iba en la primaria, y este, en la secundaria ya no iba a jugar futbol. Me metió a estudiar karate. ¿Por qué? Porque yo lloraba mucho, porque, quería que aprendiera a defenderme. Empecé a destacar, algo que he aprendido es a destacar, a no ser igual que los demás. Y este..., en el primer año, cuando fui a competir a *Guadalajara* no pudo ir él, quedé en 3er lugar a nivel nacional. Como era a nivel nacional era cada año. En ese inter, tuve competencias a nivel Distrito Federal, y siempre me llamaban. Entonces nunca él dejó su trabajo para poderme ir a ver y me colió." (*Humberto*, 32 años).



Estas citas muestran otra importante expectativa del padre ideal para los varones, relacionada con su involucramiento en las actividades en las que sus hijos participan, en este caso las deportivas. Parece no ser suficiente que ellos las fomenten, sino ser también presencia continua en los éxitos alcanzados por los hijos, lo cual es parte del reconocimiento de *Antonio* a su padre y del reproche de *Humberto*. Este último parece percatarse incluso de que el deporte fue visto por su padre como un medio más de asignarle esas características, tradicionalmente definitorias de la masculinidad en nuestra cultura, como la eliminación de su ser emocional a través del deporte de competencia individual que le permitiría desarrollar una mayor agresividad. Sin embargo, aunque *Humberto* se esforzó por sobresalir en las actividades impuestas por su padre, quizás como una forma de lograr su aceptación en el mundo masculino, "nunca él dejó su trabajo" para verlo competir. *Humberto* narró este hecho como doloroso al igual que otros más; probablemente él, como seguramente otros varones en situaciones semejantes, ha tenido que luchar a solas con su forma de ser varón y con el tipo de masculinidad hegemónica que se impone. Esta *soledad* en la vivencia de la masculinidad implica, tal como lo señala Juan Guillermo Figueroa (2001^b), mantener el silencio sobre ciertas cosas que en su momento son importantes y cuyos referentes no se aprenden en lo cotidiano, en este caso, la soledad no hablada ante el autoritarismo y ausencia afectiva del padre como modelo de referencia.

Continuando con las valoraciones de los solteros varones de ciertas cualidades paternas, ya sea por presencia o por ausencia de tal cualidad en sus mismos padres, identifico el respeto a la propia vocación de los hijos, es decir a sus decisiones sobre las actividades a las que prefieren dedicarse, máxime en relación con el deporte:

"Y yo creo que esto valió mucho también alrededor de lo que nos involucró con el deporte, una parte de mi vida la cuestión del fútbol era necesaria e importantísima, ¿no?. Cuando salí de la prepara tuve un lapso de tiempo en que le dije a mi padre, -ya no quiero estudiar quiero jugar fut-. Se le pararon los pelos de puntas pero dijo, -bueno, si eso es lo que quieres sale-. (*Antonio*, 43 años).

"...sí siento que por ser el mayor, a mí se me cargó más. Es más, ayer estábamos platicando que en una ocasión yo estaba por jugar fútbol profesional en *Chivas*, y me dijo que no, que me dedicara a una carrera profesional, que eso me iba a dejar mas dinero, y hace unos años me dijo, -ay, si tú hubieras jugado fútbol profesional, qué Hugo Sánchez ni qué ocho cuartos-, -pero es que tú no me dejaste-, ...-a mi hermano ¿qué le dijiste?, 'sí hijito, mientras puedas adelante', y cuando yo te pedí permiso para ser profesional ¿qué me dijiste?, no pues mira, piénsalo porque eso no. Tú solo me limitaste..." (*Ernesto*, 37 años).

Aunque finalmente después de un periodo de práctica futbolística *Antonio* se haya decidido por volver a los estudios, el hecho es que él no cesa de

reconocer esa libertad de decisión que tuvo por parte de su padre en diferentes ámbitos, mientras que *Ernesto* no cesa de reprocharle lo contrario.

La idea de que una carrera profesional es un medio para ganar "más dinero" fue el argumento principal del padre de *Humberto* para limitarlo en su decisión de ser futbolista profesional. La importancia que se le da al hecho de tener una profesión, además de que, se piensa, asegura una forma de manutención, provee lo que en términos de Bourdieu se le puede llamar *capital simbólico* como jerarquía social.

Los solteros me platicaron del interés que sus padres mostraron en la búsqueda de ese *capital simbólico* y económico que da el estudio en sus hijos que, hay que añadir, probabliliza el cumplimiento cabal de otro elemento que conforma la masculinidad hegemónica. No me atrevería a afirmar, después de lo anterior, que las expectativas hacia las hijas ahora no se centren también en el estudio, pues es bien sabido que en ciertos grupos sociales en la época actual se espera de las hijas, tanto como de los hijos, que realicen una actividad profesional. Sin embargo, en lo que a mis entrevistados concierne, son los varones quienes hablan con más fuerza de esta exigencia por parte de su padre, habiendo quienes cumplieron y quienes se opusieron a esta expectativa paterna:

"En ese tiempo que yo vivía era una gran bronca con los padres ¿no?, y yo nunca, mi padre en ese sentido siempre nos insistía a mi hermano y a mí, -ustedes vayan bien en la escuela. y ustedes traten de...-, y como que él mismo, nos protegía en ese sentido de hacer crear nuestra propia identidad ¿no?" (*Antonio*, estudios profesionales).

"...mi mamá un día me dice, -¿sabes qué?, háblale a tu papá y dile que necesitamos dinero para la escuela porque a mí no me alcanza-. Pus ya ves que a principio de año los libros, y quién sabe cuántas colegiaturas y no sé qué. Y pus total le hablé a mi papá y le dije, -¿sabes qué?, pues necesito que me ayudes-. -¿Sabes qué? tú decidiste irte con tu mamá, así que esa fue tu decisión y olvídate de mí-. Y pues sentí horrible. ... Y dije, de aquí en adelante mi papá muere para mí-." (*Pilar*, carrera técnica).

"Que sí hacía cosas ¿eh? por ejemplo mi papá, -ya supe que pasaste el año, te voy a comprar un reloj-, me acuerdo que me dijo. -¿Sabes que?– le dije, -yo con reloj o sin reloj de todos modos tengo que pasar-. Le dije, -no necesito tu reloj-. No me compraron reloj, pero no me preocupé mucho ¿ves?." (*Nidia*, estudios profesionales).

Hubo también casos en que el padre utilizó el trabajo como amenaza cumplida ante los problemas escolares de sus hijos:

"...empecé a reprobar materias en la secundaria, empecé a tener problemas con mi papá. ... Reprobé una materia en 3º de secundaria, me metió a trabajar con él, y este, empecé a trabajar con él,... ..de la secundaria ya me iba para allá,... ..yo dejé de estudiar porque no este..., no era muy bueno

para la escuela. A los 13 años mi papá me preguntó que si quería seguir estudiando o trabajar, y yo le dije que trabajar." (*Humberto*, secundaria).

"Ah sí, cuando yo estaba en la vocacional reprobé, porque no quería ir a la vocacional, me sacaron de estudiar, me pusieron a trabajar,..." (*Ernesto*, estudios profesionales).

Estas experiencias laborales tempranas fueron, según lo percibieron estos solteros, excesivas e injustas:

"...tenía jornadas de 8 de la mañana a 8 de la noche, por el mismo sueldo de mi hermano que trabajaba medio día, y me traían pero en friega. Su madre se lo dijo, -oye, por qué cuando *Ernesto* salió mal de la vocacional lo fregaste tanto-, ella ya me conocía, -y ahora éste mira,..." (*Ernesto*, 37 años).

"Para mí no había el 'no pudiste' o 'me tengo que ir a una excursión un jueves', -tienes que trabajar, no hay permiso-. ... una vez, nunca se me va a olvidar, ... dice, -aquí eres mi empleado, te guste o no-. Todos voltearon, yo nada más me agaché a llorar. Después me dijo, -tú vele viendo-, dice, -porque tú eres mi empleado-." (*Humberto*, 32 años).

Humberto ha logrado ser muy exitoso en su trabajo independizándose del negocio del padre pero continuando con la misma línea. Su padre le ha confesado que el trato que le daba era para forzarlo a volver a la escuela:

"Hace poquito me dijo él algo, y él me dijo que él quería que yo me regresara a estudiar. Por eso era tan déspota conmigo. Y me dice, -no lo conseguí, te aferraste a esto-."

El padre de *Humberto*, al igual que otros padres de mis informantes, probablemente en su calculado afán por construir una masculinidad en sus hijos sin muestras de emotividad, centrada en la racionalidad, el estudio, el trabajo, el ser productivos, potenciales sustentadores de familia, suprimieron lo que para ellos hubiera sido una muestra de debilidad, el establecimiento de relaciones afectivas con sus hijos que, paradójicamente para algunos de ellos, como *Humberto*, forman parte, de acuerdo con mi interpretación, de su ideal de paternidad.

Otra área de la vida en la que los padres participaron de manera activa fue en la sexual. Sobre esto, ellos narran situaciones humillantes, vergonzantes o, de consejos no directivos y carentes de contenido:

"...mi padre nada mas nos decía en ese sentido, -cuidado, no se avienten tiros que no se quieran aventar-, etc. ¿no? ... nos decía, -cuidense- ¿no? ese es el sentido, -respeten la condición si no quieren este... tener una responsabilidad en la cual todavía no estén seguros-." (*Antonio*, 43 años)

"... si, simplemente consejo sencillo que nunca fue más, consejo sencillo, –cuidense, hay riesgos, hay peligros, cuidense. Si en algo les podemos ayudar adelante, si no, la verdad traten de... de no meterse en camisas de once varas-. (Diego, 39 años).

Hubo casos en los que el padre quiso participar y no lo hizo, casos en que, contrario a lo que se espera de acuerdo a la idea hegemónica de masculinidad, el padre reprimió las primeras manifestaciones sexuales de su hijo y un caso en que se impulsaron ante la reticencia del hijo, quien a sus 18 años ya había construido una representación diferente de lo que debería ser su primer relación sexual:

"...sucede que mi papá le dice a mi mamá, –Fátima, bueno ya- dice, ... este..., –a como tengamos que vivir, tu le vas a enseñar las cosas de mujeres a tus hijas y yo las cosas de hombre a mis hijos–. –Ah qué suave–, yo entre mí dije, –no, qué suave, algún día me van a enseñar cosas nuevas–. Como niño bobo ¿no?. Yo, total que esperando yo ese día ¿no? ... para mí nunca, ella como mujer si ¿no?, yo digo porque les preocupó más por mujer ... y yo esperando ese día, ..." (Diego, 39 años).

"...cuando él se enteró que tuve mi primer experiencia sexual, me humilló, me cacheteó, me dijo que estaba muerto para él..." (Ernesto, 37 años)

"Cuando yo cumplí 18 años, él me dijo, –oye qué crees– se puso rojo, no sabía cómo decírmelo, –siento que ya eres mayor de edad, que ya puedes este... saber de algunas cosillas, viene tu tío *Emiliano*, y es que trae a una chica que quiere que te vayas con ella–. –No–, le dije, me dio miedo. Le dije –no–. Dice, –piénsalo–, dice, –porque es una oportunidad–. Me dijo que estaba la chica ésta, me dijo, –¿la quieres ver? no es fea–, y le dije, –no, no me interesa–. En ese tiempo mi idea siempre fue hacer el amor con alguien que uno quería, y este..., y no me arrepiento hasta el día de hoy, y este..., y le dije que no, y jamás me volvió a tocar ese tema. ...pero no me arrepiento, o sea, a lo mejor después dije, –chin mejor hubiera dicho que sí–. ... Por morbo, y se fueron dando las cosas después y no me arrepiento." (Humberto, 32 años).

Es singular la opinión de *Humberto*. El amor unido a la sexualidad es un rasgo que socialmente se ha catalogado como femenino en nuestra cultura y en muchas otras (Lipovetsky, op. cit.), a pesar de lo cual él lo reivindica en la forma en que desea vivir su masculinidad. Su padre con quien ha vivido toda su vida al lado de su madre, ha hecho un esfuerzo mayor para imponerle una masculinidad tradicional que no comparte; *Humberto* se permite llorar, esperar el amor para optar por su inicio sexual, habla de los necesarios afectos paternos y además es un varón económicamente productivo aun con sus escasos estudios. Admira además a su padre, de quien no se ha alejado, reconociendo en él gran parte de sus propios éxitos, aunque no haya cubierto con su representación de lo que sería una paternidad ideal.

Los testimonios analizados permiten concluir que los padres de mis informantes varones tuvieron un proyecto de paternidad en el que se involucraron

de manera intensa interviniendo en diferentes ámbitos del desarrollo de sus hijos aunque las estrategias de intervención en muchos casos no sean los más ortodoxos. Tal parece que a los padres de mis informantes les interesó su reproducción no únicamente biológica, sino también la reproducción de varones bajo los supuestos existentes en su cultura y los que aprendieron a lo largo de sus experiencias dentro y fuera de su familia.

Los adultos varones que entrevisté en su mayoría valoran una paternidad equitativa, justa, no autoritaria y afectiva. En ningún caso se habló de áreas de la vida en las que hubieran deseado que el padre no participara, sino que, más bien, criticaron al padre ausente de algunas áreas relevantes para ellos y sugirieron de diferente modo formas de participación alternativas a las que vieron como modelos.

Ellos llegan a admirar a sus padres, llegan a culpar a sus madres validando el autoritarismo y dominio del padre y a la vez critican con dureza este mismo autoritarismo y frialdad cuando se refieren a sus prácticas concretas. Esto puede sugerir una gran contradicción en el discurso de mis informantes pero, habrá que tener presente que todo cambio social pasa primero por una contradicción de valoraciones que confluyen en un mismo espacio y tiempo a través del conflicto. Quizás este sea el caso y estemos ante la emergencia de un nuevo modelo validado de paternidad y por ende de lo que significa ser varón. Esto último, analizado desde una perspectiva de género, podría delinearse con mayor precisión si también se observan cambios valorativos en lo que a la mujer y la maternidad se refiere, ya que, cambios en los significados del ser varón y del ser mujer tendrían que manifestarse de manera sincrónica cuando menos como ideal en el discurso de las personas.

Madres responsables, madres irresponsables... poca madre.

En este punto presentaré testimonios de los solteros y solteras que entrevisté en los que hablan de sus madres y que a mi juicio permitan ver a través de la narración de prácticas cotidianas, las distintas valoraciones que se han ido construyendo en torno de ellas. Al igual que en la sección anterior, iniciaré con una enunciación de los calificativos que primero dieron algunos sujetos al describir a sus madres, para después, profundizar en sus testimonios y prácticas narradas, tratando de dilucidar lo que los solteros y solteras han ido configurando a lo largo de su vida respecto a lo que podríamos interpretar como su madre ideal.

Al describir a su madre algunas solteras y solteros la calificaron inicialmente como fría, sobreprotectora, irresponsable, poco preparada, etc., y otros como trabajadora, responsable, tierna.

“Ya pasó el tiempo, mi mamá era una persona poco preparada pero muy trabajadora, muy responsable. ...mi mamá nunca se buscó otro señor, siempre se mantuvo...” (Dora, 63 años).

"A mí mi papá se me hace una gente irresponsable, nos dejó en la calle, ¡qué es eso! ¿no?. Y mi mamá también otro tanto porque bueno, pues en lugar de buscarse otro hubiera obligado a mi papá, pero mi mamá nunca fue de esas ideas." (*Nidia*, 48 años).

"Mi mamá es muy tierna, muy buena gente." (*Humberto*, 32 años)

"...mi madre es fría, mucho muy fría, al grado que yo no le doy abrazo, a menos que sea muy necesario." (*Diego*, 39 años)

"...mamá es muy sobreprotectora, y de hecho puedo yo decir que es un matriarcado, no es patriarcado, ahí la que lleva las riendas, mi mamá es de un carácter muy fuerte..." (*Fernanda*, 32 años).

En la descripción inicial de sus madres, *Dora* y *Nidia* parecen compartir un mismo significado de lo que es la "responsabilidad" en una madre, en el sentido de no "buscarse otro" compañero después de la separación. *Nidia* contrasta el ser responsable en el padre, lo cual implica para ella el cumplir con la manutención de la familia aunque tenga una nueva pareja, mientras que en la madre parece implicar, para ambas informantes, un sacrificio personal, la renuncia a una nueva vida de pareja por el bienestar de los hijos. Para *Nidia* este sacrificio de la madre hubiera facilitado exigir el apoyo económico del padre a sus hijos. Estas afirmaciones muestran, por otro lado, la gran responsabilidad que para ellas implica la decisión de tener hijos, lo cual se discutirá en otro punto.

Diego, por su parte, se refiere a la frialdad de su madre, calificativo que antes empleó para justificar el que su padre se haya ido con otra mujer. Sin embargo, él también justifica la frialdad de su madre en términos de su historia y a los temores relacionados con la infidelidad del padre:

"...mi madre empezó a ser fría, él lo intentaba y lo intentaba insistía, – Fátima, esto, ándale–, trataba de ser amable, así, pero ella siempre su duda, ese miedo de mujer de aquel entonces." (*Diego*, 39 años).

De hecho *Diego* habla de que su madre "empezó a ser fría", no como una característica que la haya definido con anterioridad y añade que actualmente siempre está triste:

"...sé que su cara es triste, difícilmente sonrío, yo procuro a veces hacerla reír, también mis hermanos pero un poco menos. Y..., ya no le quiero ver el lado de la cara triste, solamente buscar remedios. Remedios, remedios."

Esta madre, como otras más, es descrita o recordada en su vida cotidiana absorta en su trabajo que, al parecer es excesivo, incluyendo las labores del hogar que tenían que realizar después de sus, en ocasiones, muy largas jornadas de trabajo extradoméstico. Algunas siempre trabajaron y otras lo hicieron en cierto modo obligadas por las nuevas circunstancias familiares.

"...mi mamá trabajaba todo el día... Mi mamá se iba a trabajar y la tía nos iba a hacer de comer. ... Mi mamá a veces llegaba muy enojada porque llegaba de trabajar y las camas estaban sin tender." (*Nidia*, 48 años)

"Mi madre fue muy trabajadora, en cuanto a su humildad mi madre muy trabajadora, y mi padre, muy especialista en las cosas, muy estricto, muy sagaz,... .. él no puede, mi jefe no puede. Ni modo de decirle vende esto y haz esto, ¡es desgraciado más!. No se vale, uno tiene que hacerlo. Ella tuvo que trabajar,..." (*Diego*, 39 años).

En estas citas se entrevistó una posible falta de solidaridad de los hijos hacia su madre en un sentido práctico, de colaboración con las actividades domésticas y en un sentido moral, apoyando al padre en su negativa a colaborar con la mantención de *Diego* y sus 6 hermanos menores. Este tipo de experiencias quizás lleve a algunas madres a desarrollar ese carácter ríspido ante tipos de trabajos no satisfactorios que se realizan por necesidad económica sin resolverla. Sin embargo, es también este carácter el que les permitió negarse a aceptar una situación de pareja que para ellas fue inconveniente, aun ante los retornos no consumados de sus esposos.

Por otro lado, también hubo madres que fueron descritas como tiernas y recordadas como cercanas:

"...mamá siempre las... mis hermanas tienen un problema, y se refugian en ella. Tienen un problema y se refugian en ella. Mi mamá lo resuelve. Con dinero, con esto, habla con mi papá, -oye, esto, lo otro-, es intermediaria, y a mí nunca me ha gustado el irme a refugiar en ella. Siento que tiene muchos problemas con ellas para yo echarle otro ¿no?". (*Humberto*, 32 años)

"...yo todavía con mi mamá recuerdo a estas fechas muchas de las cosas que yo coparticipaba con ella y que me facilitaban mucho mi forma, mi... mi estilo de vida y todo eso, aún en ese tiempo tan pequeño ¿no?.con mi mamá yo la llevaba muy bien..." (*Antonio*, 43 años).

Algunos también recuerdan a sus madres llorando por la muerte de sus parejas...

"...mi mamá siempre que pasa algo quiere llorar y yo digo -¿por qué lloras? si ni los querías, no lo quieres-." (*Nidia*, 48 años).

...o por la tristeza de su hijo ante una ruptura:

"Mi mamá se dio cuenta, la verdad andaba muy mal, me, me derrumbé, todo lo que traía, se dio cuenta y me dijo ella llorando, que a ella no le importaba quién fuera, que si el verme bien era estar con ella, que regresara con ella" (*Humberto*, 32 años).

Marchas y retornos. Aunque en los casos que presento lo común fue que el padre se marchara e intentara infructuosamente el retorno a la familia, en las madres se presentó un caso que aunque pareciera semejante tiene sus matices que lo singularizan. Se trata de la madre de *Pilar*, quien, después de una aparente vida conyugal tranquila, según mi informante lo narra, de pronto decide irse de la casa familiar y deja a sus hijos con el padre:

“Pues recuerdo una infancia bonita, hasta como los, yo creo que 10 años. Bonita porque, tranquila ¿sí?. ... Pero, a los 10 años o los 11, de repente una vez mi mamá agarró y, se fue, a vivir con mi abuela. Nunca presencié yo, enojos o peleas, o al menos no me acuerdo de haberlos presenciado yo. Pero mi mamá se fue porque era obvio que tenían problemas ¿no?”

Las marchas de los padres fueron, en todos los casos por tener otra pareja, y se materializaron en muchos casos, después de una serie de conflictos que los hijos presenciaron. En el caso que expongo fue diferente, ya que la madre nunca permitió que los hijos atestiguaran los problemas de pareja, siendo la marcha de la madre una posible consecuencia de la infidelidad del padre:

-¿Actualmente tú sabes los motivos de la separación? ¿de por qué tu mami se fue? ¿o nunca te lo ha dicho hasta la fecha?

“Por broncas, porque mi papá haz de cuenta que andaba con esta vieja, y dice que no era la única porque desde que estábamos pequeñitos mi papá siempre hizo vida de soltero, haz de cuenta. Y como viajaba tanto, entonces pues dice mi mamá que sí se daba cuenta de que llegaba con las camisas pintadas, o con cosas ¿no? Entonces nosotros no nos dábamos cuenta, mi mamá igual y se quedaba callada, porque te digo yo no recuerdo haber oído pleitos ni nada de eso hasta esa vez.

Las estrategias de su madre, que describe *Pilar*, pueden ser interpretadas como adaptaciones o acomodaciones ante situaciones molestas, a diferencia de las otras madres, quienes resistieron hasta que finalmente el padre se marchó. La madre de *Pilar*, sin embargo, después de un tiempo de acomodación decidió irse dejando a sus tres hijos con el padre, lo cual, como señalé en otro punto, socialmente, desde las normatividades tradicionales contemplando el discurso religioso oficial, representa una de las mayores transgresiones que puede cometer una mujer.

Pensando la moral como *costumbre*, la inmoralidad de la madre de *Pilar* estribaría en que las mujeres no suelen dejar a sus hijos y, en el lenguaje del *sentido común* que naturaliza y sedimenta las normas, se llegan a afirmar que esto carece de explicación, ya que *ni las hembras dejan a sus críos*⁶¹. No obstante este *sentido común* del hecho, *Pilar* no emite ningún juicio correspondiente con éste, pues parece entender las razones de su madre con quien siempre se solidarizó:

⁶¹ Lagarde (1993) señala que la ideología dominante considera a la familia como un hecho natural que se presenta tanto en humanos como en animales, siendo que desde la antropología se ha constatado su carácter histórico.

Ella describe el retorno de su madre:

"Después de un tiempo, como de qué serían, unos seis meses, mi mamá regresó, y cuando regresó pues mi papá se puso fúrico. Allí si hubo una pelea muy fea entre mis papás, que sí me acuerdo, y la presencié, y fue horrible fue una experiencia horrible para mí y yo creo que para mis hermanos también. ... Para esto mi papá ya andaba con otra señora que ya nos la había presentado. ...regresó mi mamá porque mi papá dejó de llevarnos a verla; haz de cuenta que nos llevaba a verla a casa de mi abuela, mi mamá para esto consiguió trabajo, pero según dice no le fue muy bien en el trabajo y se regresó a la casa, y cuando regresó, pues fue cuando se armó la bronca. Mi papá ya no la quería en la casa y mi mamá se quería quedar en la casa, y, además, pues se dio cuenta de que ya andaba, mi papá, que ya había metido a esta señora a la casa..."

Finalmente la madre de *Pilar* regresa a la casa familiar, quizás dispuesta a iniciar un nuevo proceso de *acomodación*, a cambio probablemente, de recuperar la cercanía con sus hijos y el resguardo económico a través del padre. Esto implicaba el retorno no únicamente a la familia nuclear, sino también el retorno al *deber ser* tradicional de la *mujer-madre-esposa: ser-para y de-otros* (Lagarde, 1993).

La madre ideal. A lo largo de las entrevistas que realicé, en ningún caso se expresó una admiración explícita hacia la madre, aunque mis informantes platicuen de su trabajo excesivo, sus luchas por mantener económicamente a la familia incluso más que lo que en algunos casos hizo el padre. Esto causa sorpresa porque hablando del padre, al final muchos de mis informantes varones reconocieron la admiración que actualmente les tienen, aun y cuando en muchos casos, se le hizo críticas por su abandono y por más cosas.

Diego incluso hizo una descripción de su madre en la que resalta sus escasos conocimientos que le impidieron ser una adecuada guía para sus hijos y por su falta de experiencia de vida mundana de "calidad", como sí la tenía su padre. Lo único que le aplaude es una característica tradicional que forma parte de lo que para él es una buena madre:

"...cuando daba... quería dar algo o ubicarnos en -hagan esto-, ni siquiera ella sabía lo que decía realmente... ¡ni siquiera ella sabía realmente! ... Mi madre no ha sabido ni disfrutar lo que es bueno, lo que es... algo de calidad, no ha tenido las oportunidades,... ...mi padre la sacó a pasear mucho y eso, mi madre de las veces que mi jefe la llegó a invitar a un baile a un restaurant y eso, se sentía chiquita, pues mi madre no sabía ni qué pedir y fue así como que a ver como le haces ¿no?, siempre como madre sí nos dio de comer y muy buena comida, en eso sí la aplaudo." (*Diego*, 39 años).

La falta de alusiones explícitas a la admiración de la madre así como el testimonio de *Diego* dejan muchas cosas para reflexionar a la luz de las teorías de género, sin afanes de generalizar, sino para dejar esta reflexión abierta a nuevos estudios. A lo largo de este trabajo he venido discutiendo la desigualdad entre los géneros con base en las diferencias sexuales y, uno de los aspectos que forman la base de dicha desigualdad es el hecho de que a las mujeres se les perciba socialmente como más cercanas a la naturaleza, invalidándose por tanto muchas de sus acciones, decisiones, resistencias, etc., por considerarse parte de sus manifestaciones emotivas también invalidadas (véase Seidler, 2000; Cazés, 1998).

Quizás entonces, no tendría por qué sorprender el encontrar que los hijos e hijas adultos que entrevisto no mencionen sentir admiración por sus madres. Si aún se concibe a la mujer como dadora de sí en cualquier circunstancia como obligación o como definición naturalizada, entonces ningún esfuerzo mayor de ella es motivo de admiración, pues se diría que *eso es lo que se esperaba de ella como madre*. Si, por otro lado, las madres se mostraron transgresoras ante esos designios como también hubo casos, no tendría que admirárseles por ello y esto aunado a que muchas de las luchas por ellas emprendidas para proveer a sus hijos de sustento fueron obligadas por el abandono del padre, a quien algunos justificaron en su decisión.

No haber encontrado alusiones explícitas de admiración hacia la madre es un hallazgo muy fuerte pero a la vez incompleto si antes no nos detenemos a avizorar, como lo hicimos en el caso del padre, los testimonios que permitan interpretar tendencias hacia la configuración de lo que se espera como madre ideal. Este análisis, como se hizo antes, se realiza a través de las charlas y valoraciones de mis informantes respecto a diferentes prácticas vitales en las que sus madres participaron.

Las solteras y los solteros que me narraron su historia, no resaltan la importancia de la presencia de la madre en el hogar, ni el hecho de que siempre llegara a casa, quizás porque siempre lo hizo; no exaltaron de manera especial el hecho de que se involucrara en las tareas domésticas tal vez porque las mujeres siempre lo han hecho; no se le reconocieron los viajes compartidos y los regalos quizás porque cuando éstos fueron posibles el padre era el proveedor. Sin embargo sí hablan, cada cual a su modo, de su compañía y afecto, y lo hacen narrando episodios del trato cotidiano, ya sea con molestia o con agrado:

“...yo no sé estar lejos de mi mamá, ese es un problema. La gente que nos ve juntas, dice, -ay no-. Deveras, mi comadre que siempre nos invita dice, -¿y tu mamá?-, siempre tengo que llegar con mi mamá. Pero cuando nos ve dice, -siempre se están peleando, ya no debían estar juntas-, ¿no?. Y yo a veces sí pienso que ya no debemos estar juntas, pero yo no sé estar sin mi mamá.” (Nidia, vive únicamente con su madre).

"...el día que no estamos juntas ese día, esta..., -mi mamá que estará haciendo, qué...-." (Norma, vive únicamente con su madre).

Estos testimonios hablan del presente, de una madre cuya cercanía es altamente valorada incluso tomando visos de una posible dependencia. Esta cercanía con todos los miembros de su familia fue constante a lo largo de su vida, según lo narra *Norma*, quien de acuerdo a como ella lo describe, perteneció al tipo de familia que en otra parte de este trabajo llamé *apiñada* por sus vínculos tan estrechos y su relación de codependencia. *Norma* habla de estas características familiares con orgullo:

"...siempre estábamos juntos, nunca había de que yo por un lado, y otro, no, al contrario hasta íbamos a misa de seis de la mañana, para que todo el domingo tuviéramos convivencia..."

El "estar juntas" para *Nidia* ha llegado a representar un problema por las peleas constantes entre ella y su madre, sin embargo, ella "no sabría qué hacer" sin su madre. La relación de ella con su madre la describe igualmente problemática a lo largo de su vida, aunque los miembros de su familia no estaban siempre juntos:

"...mi mamá acostumbraba enseñarme pero a trancazos. Mi mamá no era de las gentes que decía, -a ver mijita-, decía -eres "m" y es "m" de mensa, o sea no das una, entonces pues eran puros trancazos... ...mi mamá cuando llegaba en la noche, se armaba. Había un comercial de café de ese de una bruja que decía -quiero mi café-, así era mi mamá, porque de repente decía -quiero mi café-, entonces le daba el café e imagínate un café que estaba frío, mi mamá se enojaba y me lo aventaba, se armaba... ...mi mamá también decía, -¿por qué a mí siempre me pegas?-, -porque tú eres la más rebelde-, bolas, me tocó muy duro, porque siempre sí, llegaba mi mamá y eran unas palizas, mínimo mínimo, me dejaba unas buenas marcas con el cordón de la plancha, cuando no me escapaba y me echaba a correr ¿no?".

A pesar de estas relaciones problemáticas y experiencias de maltrato, *Nidia* recuerda que deseaba la llegada de su madre:

"Mi hermana se sentaba en una silla como de bebé. La sentaba yo en la ventana, yo me sentaba del otro lado a ver si llegaba mi mamá. Mi mamá salía a las 6 de la tarde, llegaba a las 10 de la noche. Digo, ahora me da coraje, Yo nomás sabía que mi mamá no había llegado, ¿por qué? ¿quién sabe?..."

Nidia revela la escasa presencia de una madre autoritaria en la niñez que probablemente prefiguró una relación problemática en la actualidad, a pesar de lo cual valoró y valora su compañía, como ella dice "aunque siempre estemos peleando". La presencia de la madre y su cercanía física parecen haber sido rasgos que han ido configurando el ideal de madre en algunas solteras como se ejemplificó en las citas anteriores, y respecto al cariño y sus demostraciones algunos hablaron así:

"igual, siempre (ríe), la mamá cariñosa, la mamá amorosa, la mamá que escucha, la mamá que da consejos, la mamá que me saca, a veces de apuros." (*Norma*, 43 años).

"Yo siempre me he llevado muy bien con ella, la quiero mucho, y todo, pero como que la sentí más empalagosa (risas). Y debe ser igual como siempre. Que me trate igual. Como antes me trataba yo era feliz, a gusto." (*Humberto*, 32 años).

Humberto, aun cuando antes había criticado la carencia de afecto por parte del padre, en el caso de la madre llegó incluso a incomodarse cuando, ya adulto y con ingresos económicos, sintió que sus demostraciones eran excesivas, lo cual no necesariamente debiera interpretarse como una valoración negativa hacia el afecto materno, sino, en el contexto del diálogo, a los cambios quizás forzados por su nueva situación. Por su parte en la descripción de su madre *Norma* muestra una vez más el agrado hacia ella y a su cercanía aún afectuosa. Ella continuó con su descripción en términos siempre armoniosos y sin mencionar conflictos o desacuerdos al platicar su intervención en los asuntos escolares...

"...mi mamá siempre estaba pendiente de que estuviéramos, pendiente de que hiciéramos la tarea,..." (*Norma*, madre con estudios de comercio).

...y de las estrategias de control en las que siempre incluye a su padre al hablar en plural:

"...hasta nos decían: —si ustedes terminan la tarea pueden ver la televisión—, pero el día que nosotros estábamos estudiando y investigando y haciendo todo lo que debía de ser, entonces era cuando veían que la televisión no se prendía en todo el día, entonces eran reglas y nos motivaban —si sacan buenas calificaciones vamos a dar un premio—, y era un paseo o era un..., pues en aquéllos tiempos no teníamos tanto, que el cochecito, que la muñequita, que el juego de té, que el balón o nada más-."

Esta narración de *Norma* es un ejemplo de la valoración que algunos de mis informantes dieron a la participación directa de la madre en el apoyo escolar, donde quizás la participación preponderante del padre fue el de definir las reglas y sus consecuencias por cumplimiento o incumplimiento (véase Schmukler, 1989) y la de la madre centrada principalmente en la facilitación y vigilancia cercana:

"Entonces obviamente sí hubo un cambio allí particular ¿no?. Yo luego les digo hasta para estudiar ¿no?. Con mi mamá yo la llevaba muy bien, yo siempre llevaba buenas calificaciones porque me facilitaba mucho ¿no?, tenía examen de español, o de lengua nacional, como le llamaban en este tiempo, y obviamente me ponía a estudiar, me hacía un examen antes, y al otro día el examen yo creo si eran 10 preguntas, 8 eran de las que me había puesto mi mamá ¿no?. Obviamente cuando se pierde esta situación, te tienes que acostumbrar a una forma o a un ritmo diferente ¿no?," (*Antonio*, madre con estudios de bachillerato).

Esta valoración también fue evidente en los casos en que se careció de este apoyo:

“Mi mamá tuvo miedo de decirnos qué hacer, no supo ni qué iba a suceder, nada más nos decía, -estudien-, pero no podía ella ni siquiera darnos el estudio, ella nos podía lavar nuestra ropa y los uniformes y ponernos guapetones y a la escuela ¿no?.mi madre decía -no me importa, aunque sean obreros-, mi madre lo que fuera...” (*Diego*, madre con primaria inconclusa).

Como se aprecia en la cita anterior, *Diego*, ya como adulto, recuerda y de nuevo enfatiza en la baja capacidad de su madre que le dificultó dar apoyo a los hijos en sus estudios, lo cual bien puede relacionarse con la baja escolaridad de ella. El que la madre esté capacitada en este sentido parece ser otro aspecto que va configurando el ideal materno en algunos solteros. *Humberto* habló de esto cuando me platicó lo que le gustaría en el caso de que decidiera contraer matrimonio:

“Que yo pueda decir ahorita, -no, cuando yo me case va a dejar de trabajar-, no es cierto, es mentira, no sé cómo va a actuar ella, qué criterio tenga ella, qué tanto se quiera desenvolver ella. Entonces siento que eso se va a hablar en su momento, y no estoy ni en contra ni a favor. ... Me gustaría que se quedara en la casa, me gustaría, pero... .. Porque estaría más al tanto de los hijos, porque sí me gustaría, a mí me hizo falta, a la mejor, que estuvieran un poquito más al pendiente de mí, siento. Entonces, me gustaría que de igual forma, -¿sabes qué? vas a ir a la escuela, ¿qué te gusta hacer?, ¿te gusta equis deporte?- y apoyarlo, apoyarlo, apoyarlo, que sientan ese apoyo. Entonces eso me gustaría más, que estuviera un poquito más preparada en esas cosas, en la escuela, en todo.” (*Humberto*, madre con primaria inconclusa).

La preparación de la madre pareció ser un elemento importante para algunos de los solteros varones y esta preparación, aunada a la educación familiar cambiante entre generaciones, fue citada también por *Ernesto* en el ámbito de la sexualidad, dándole la voz a su madre, lo cual contrasta con la actitud hacia el sexo mostrada por la madre de *Pilar*, quien la describe como más “abierta”:

“No entra a muchos puntos muy específicos porque le da pena, y aparte porque como dice, -yo me quedé en cierta etapa del aprendizaje sexual, a mí me fue muy difícil por el tipo de educación que tuve con mi madre, con mi padre-,...”. (*Ernesto*, madre normalista).

“Mi mamá es totalmente abierta, ella sabe que yo he tenido sexo y, es más, ella dice, -tenlo, porque eso te hace falta -, sí me dice, sí, así me dice.” (*Pilar*, 44 años, madre con estudios de comercio).

Otros solteros narraron situaciones que, desde su punto de vista, les dificultaron ya sea el relacionarse con el sexo opuesto o incluso el inicio de su vida sexual. *Nidia* me contó fuera de grabadora que ella tardó en iniciar su vida sexual

por miedo, adjudicándolo a que su madre siempre le dijo que los hombres se iban a burlar de ella. *Pilar* también pospuso el inicio de sus relaciones sexuales por miedo, pero en este caso quizás por los comentarios que su abuela y su madre le hicieron respecto a que *todos los hombres son de lo peor*.

Diego hubiese deseado mayor comprensión y paciencia de su madre ante los primeros acercamientos de él hacia el sexo opuesto, ya que como dice, él era muy tímido y se avergonzaba ante las mujeres y ante los comentarios de su madre, de quien esperaba también aprobación.

"Había otra también, se llama Olivia, también como tu, este, menudita, chiquita, como para la talla ambos estábamos ¿no? y - *Diego* - no, decía *Diego* y yo me ponía pero si entre lo morenillo, yo me ponía... ..me ruborizaba y mi mamá veía -¿cómo te pusiste?- le daba risa a mi mamá, - ¿cómo te pusiste? - y yo no decía nada que me gustaba ¿no? yo chiveado, pero es que mi mamá, lo que no me gustaba es que preguntaba, no es que se mofara sino que preguntaba como.... ..como cuestionando de que ¿ahora que voy a hacer? Yo nunca quería fallarle a mi mamá, pero yo me sentía como preocupado si respondía algo malo, pero si mi madre, no es que me arrepienta, ni que me caiga gorda eso lo que ella haya hecho, si mi madre, desgraciadamente no lo tuvo, hubiera tenido un poquito más de gracia "mi hijo ¿te gusta? te pusiste re rojo, mira no te voy a regañar, qué bueno que te gustan las niñas, felicidades'. Yo quería paciencia con mi mamá... ..estaba tan ocupada que no la tenía... .. Yo tenía miedo que me fuera a contestar eso, -pues no, te callas y no se hace-, aunque mi madre casi nunca fue así, pero tenía miedo a que ella se sorprendiera y fuera a tener algún problema o que yo me fuera a equivocar, yo tenía miedo a que ella se sintiera mal, ya me ruborizaba y todo". (*Diego*, 39 años).

Los intentos de la madre de mis informantes para influir en sus decisiones sexuales estuvieron al parecer ausentes y cuando se detectó alguna intervención ésta fue menos directiva que las que antes describí de los padres hacia sus hijos varones. Hablar sobre algunos temas relacionados con la sexualidad fue más frecuente hasta que los hijos e hijas fueron adultos, y por otro lado, no hubo casos de madres que intentaran controlar ni directa ni indirectamente el cuerpo de sus hijos o hijas en sus primeros acercamientos con el género opuesto.

Dado que las solteras entrevistadas no recibieron ni dirección ni coacción explícita respecto a su sexualidad, se supondría que la vivieron de manera más plena que algunos de los varones que experimentaron lo contrario. Sin embargo, las normas implícitas transmitidas, según testimonios de algunas, no lo confirman, ni tampoco las revelaciones sobre el ejercicio de su sexualidad que se aburdirá en otro apartado:

"...nadie yo no me acuerdo que nadie me decía nada porque eso era como tabú. Yo nunca preguntaba nada, nada nada, para nada se preguntaba eso. Pero intuía uno..." (*Dora*, 63 años).

"Nada más con la mirada, con la mirada..." (Norma, 43 años).

Las citas anteriores ejemplifican la existencia de estrategias no necesariamente verbales de transmitir mandatos o normatividades a las hijas. Estos mandatos implícitos, quizás de manera más eficaz que los mediados por el lenguaje, reproducen estereotipos de género y coartan la libertad de decisión de las hijas, ya que, al actuar en contextos muy específicos que los significan, promueven el desarrollo de creencias difícilmente cuestionables, las cuales se reafirman a través de modelos ejemplares.

Como se puede deducir a partir de los testimonios presentados, hubo mayor diversidad en lo que concierne a la madre, tanto en su descripción como en lo que se puede interpretar como madre ideal, reflejo de lo que pudiera ser el ideal femenino por parte de mis informantes. Esta diversidad, sin embargo, tiene como común denominador el ideal de madre enfocada al cuidado de los otros, estereotipo social de la feminidad que se ha venido discutiendo a lo largo de este trabajo.

Se habla de la madre que es muy trabajadora y las valoraciones van, desde aquéllas que enfatizan las labores domésticas y de cuidado de los hijos, hasta la importancia de que sea una persona preparada y con experiencia para saberlos guiar en las tareas escolares, su afecto y proximidad. Tal parecería que en su mayoría los solteros y solteras entrevistados continúan esperando un modelo de madre *dadora de sí* más que una madre *siendo para sí*.

En lo tocante a los padres observé un posible cambio valorativo respecto al significado de la paternidad. Se hubiera esperado un cambio valorativo en la misma dirección respecto al significado de la madre, sin embargo, parece ser que, por lo menos en lo que a la propia madre se refiere, se mantienen expectativas más cercanas a lo tradicional, siendo que la mayoría de mis informantes fueron hijos de madres que desempeñaron algún tipo de trabajo extradoméstico y en muchos de los casos fueron proveedoras de la familia.

Esto parece confirmar que el trabajo extradoméstico en las mujeres, aunque ha sido un avance hacia la equidad de género, ha probado ser insuficiente para desmontar las estructuras que mantienen desigualdades (véase García y Oliveira, 2000), y esto parece ser más claro desde la perspectiva de los varones.

Sin embargo esta afirmación también conviene ponerla a prueba analizando el significado de la *jefatura de familia* interpretado a través de los testimonios de los solteros y las solteras. Para llegar a este análisis, corresponde primero adentrarnos en los cambios presenciados por ellos y ellas a lo largo del tiempo respecto a la estructura de su familia, los cuales han traído aparejadas variaciones en las *estrategias de sobrevivencia* con posibles relevos en la titularidad de la *jefatura de familia*. En este punto, la incursión de los solteros y solteras en el

mercado laboral en una etapa del ciclo vital de la familia, como hijos adultos con ingreso económico, cobra especial relevancia analítica.

III. Reacomodos, Trabajo y Jefatura Familiar.

Varios de mis informantes platicaron de las separaciones de sus padres y todos relataron los cambios que han sufrido sus familias en cuanto a su estructura por diversas razones. Dado que todos ellos son sujetos adultos, ninguna de sus familias está constituida por los integrantes originales de la niñez. Algunos de los cambios narrados han sido por la separación de los padres, que en ocasiones ha implicado la separación de los hermanos, pero otros por la muerte del padre o la madre, nuevas uniones, la llegada de medios hermanos, sobrinos o por salidas y retornos de los hermanos, ya sea por profesión, emparejamiento o desemparejamiento.

Lo común a todos es que, sin excepción, han presenciado y experimentado cercanamente cada uno de los cambios de la estructura familiar en diferentes edades, por lo que sus testimonios pueden ser considerados desde una posición privilegiada de testigos partícipes.

Un análisis de los reacomodos va más allá de los meros cambios en la estructura de la familia, ya que, como intentaré mostrarlo, éstos, en caso de implicar conflicto, pueden llevar aparejados *reacomodos morales* en el sentido de permitir la puesta en duda de creencias hasta ese momento no cuestionadas. Como afirman Figueroa y Rodríguez (2000), es a partir del análisis de los conflictos generados que es viable poner a prueba los principios, posibilitándose otra variedad de referentes morales (véase cap. 3).

Primeros reacomodos y estrategias de supervivencia.

La mayoría de los solteros y solteras entrevistados pertenecen y cohabitan en familias uniparentales, debido a la muerte de uno de los integrantes de la pareja o a la separación de los padres. La separación de uno de los padres, haya sido ésta por fallecimiento o por alejamiento del domicilio familiar, indudablemente trajo diferentes consecuencias en la vida de los informantes que la experimentaron. En todos los casos implicó un cambio de actividades en el padre o madre que se quedó viviendo con los hijos, a la vez que un ajuste, en los hijos que tuvieron conciencia de la separación, a un nuevo modo de vida:

"...fallece mi mamá, y obviamente se altera la condición familiar..."
(Antonio, 43 años).

En cuanto a las separaciones de los padres, éstas, en todos los casos, parecen haber estado relacionadas, según sus narraciones, con alguna infidelidad, aunque ésta se intente explicar de formas diversas:

"Hay una anécdota que me cuenta mi mamá y que fue razón para la separación y la causa por la cual nace mi primer media hermana. Mi mamá quería que la niña, mi hermana, se llamara *Elena* y mi papá quería que se llamara *Laura* nada más, nosotros *Elena, Elena, Elena*. Mi papá *Laura*. Y *Elena, Elena, Elena* nosotros. Hasta que llegó el momento en que nos dijo, - la próxima vez que le vuelvan a decir *Elena* a su hermana, les voy a pegar, porque se llama *Laura*-. Total, después del pleitazo que se aventaron papá y mamá, la niña se llamó *Laura Elena*, y ese fue el motivo para que mi papá se saliera de la casa y buscara a otra persona que curiosamente le dio el nombre a la chamaca de *Gloria Elena*.. ...al año de nacida mi hermana nació la otra muchacha" (*Ernesto*, 37 años).

Esta cita refleja un estilo paterno autoritario en la toma de decisiones familiares. La madre y los hermanos se presentan en una especie de alianza que el padre intenta contrarrestar, no a través de una negociación sino con estrategias autoritarias y amenazantes.

Retomando la noción de *jefe* o *jefa de familia* esbozada en el capítulo 5, que se describe en términos de importancia, soporte, presencia regular y autoridad en la toma de decisiones (Ezquivel y Sánchez Mejorada, 1997), tal pareciera que el padre de *Ernesto* no corresponde con dicho perfil, lo cual también es referido por este soltero:

"...la que mantenía la casa era mi mamá, la que estaba al frente de nosotros. (...) ...mi papá era de los que, -ai está el gasto-. Nunca supimos, nunca supimos cuánto ganaba, nunca supimos cuánto aportaba, pero la que llevaba la batuta, se veía que era mi mamá, él nunca estaba... (...) ...También recuerdo perfectamente a mi madre levantarse, llevarnos a la escuela, regresarnos, subir a lavar, regresar, atendernos en la tarde, comer, cenar, todo todo todo todo, hasta que yo tuve como 16 años que por fin decidió tomar un trabajo en la tarde, y aún así, era para la casa, las propiedades que se tienen que es un departamento en *Xalostoc* y la casa de aquí de *Miraflores*, ella las... ...adquirió. No porque mi papá haya sido el sustentador. Allí sí creo que el esquema del jefe de la familia para mí se me rompió."

En esta cita se puede inferir cierto reconocimiento temprano de la madre como *jefa de familia* en términos de llevar la "batuta" y, aunque se habla de las diversas actividades desempeñadas por ella, se enfatiza en la manutención y presencia. El hecho de que el padre no cumpliera con estos criterios rompió para *Ernesto* "el esquema del jefe de familia", como un reacomodo moral que le hace poner en duda el prototipo cultural del padre varón como jefe, prototipo que es reforzado por el discurso católico oficial que esencializa el papel de la mujer como madre y esposa y el del varón como sostén económico (véase cap. 4).

Volviendo al tema de los cambios o reacomodos familiares, quizás el padre, al no ser reconocido como jefe o autoridad, tienda a la violencia verbal o

física y al abandono del hogar en búsqueda de tal reconocimiento con una nueva pareja.

Este fenómeno ha sido documentado en relación con la violencia doméstica (García y de Oliveira, 1998; 2000), encontrándose indicios importantes de que el trabajo extradoméstico en la mujer, así como su reconocimiento como jefa de familia, probabiliza que ésta cuestione con más frecuencia los valores y normas sociales. Lo anterior, que se ha observado principalmente en mujeres de sectores populares, se relaciona con que el cónyuge sienta amenazada su autoridad tradicionalmente reconocida y lo manifieste con diferentes formas de autoritarismo, violencia o abandono. En los casos analizados, estos sucesos de violencia con frecuencia antecedieron a la separación de los padres:

"...mi papá se fue, entonces yo me quedé con mi mamá. ... Pero fue una noche horrible, horrible, porque dije, -¿pus qué va a pasar?- ¿no?, a mi mamá la habían golpeado y me dio mucho miedo." (*Pilar*, 44 años).

"...a mí me tocó vivir los enfrentamientos directos sin saber las razones, las agresiones, los golpes, las amenazas, me tocaron golpes por defender a mi mamá hasta que llegó la separación..." (*Ernesto*, 37 años).

"...en lo de mi jefe, ya sin culparlo, al principio lo odié, nos íbamos a los golpes, al menos tres veces, yo por defender a mi madre, pero yo me iba a las faldas de mi madre, pero no sabía lo que sucedía realmente porque era pequeño, uno siempre quiere defender a la mujer en ese caso, es pequeño, te dan crianza y todo, con el padre no puedes llorar lo mismo que lloras con la madre, luego las madres abusan, -voy a arrimarme más a mis hijos, voy a dar llanto y llanto, para que se duelan más-, hacen mucho daño." (*Diego*, 39 años)

Diego añade:

"Entonces llegó una vez, sí medio tomadón, alegre, y le reclamó a mi mamá algo de los problemas que había. Había comprado mi jefa sus... sus trastes de, que tacitas y platos.....y con la ilusión de su primer vajilla, llegó mi jefe y se la empezó a tirar de su alacena. Todo lo compraba mi madre, él dio casa y mi madre dió todo lo de armarla, muebles remendados lo que tu quieras, de segunda, tercera pero... siempre le metió algo. Y que le llega tirando sus trastes y muebles,... Y me paré inmediatamente,... me levanté y le digo, -pues qué te pasal ¡ya basta!, ¿no?- y estaban los vidrios rotos, tirados.... yo pisaba los vidrios, inclusive le digo, -¡mira, de una vez para que me corte y que te salga más caro y ahora sí vas a empezar a gastar!-. Le hablaba yo con cosas de adulto medio sabiendo qué era lo que significaba pero ya era difícil a para él también. Ya lo veía como que se calmaba ¿no?. -Ya cálmate no pises los vidrios-, se le ablandaba el corazón porque nadie quiere ver un hijo dañado ¿no?, le digo pues ahora sí va la mía, se calmó y todo se acabó. Vuelve a pasar y ya, como tres veces..."

-¿Tu eras el único que defendía a tu mamá?

"Sí. (...) Mis hermanos se escondían debajo de la cama o se encerraban."

En esta cita *Diego* señala la violencia del padre antes de la separación, reitera los enfrentamientos con él por defender a su madre y más adelante, como parte de esta misma narración, lo juzga desde el presente con menor severidad, utilizando como argumento su incapacidad de manutención:

"...porque mi padre, entre que no era mera opulencia, pero quería lo mejor, lo trató de dar como te conté, pero no pudo el pobre, era... era, es un esfuerzo, trabajar, familia y todo, o sea, es difícil..."

Cabe añadir que estos testimonios ejemplifican lo que puede ser visto como una tendencia, tanto de los varones como de las mujeres solteros, a solidarizarse con su madre en los momentos de crisis, como son los incidentes de violencia por parte del padre, aunque en la edad adulta algunos varones reinterpretan sus valoraciones originales reconciliándose con la imagen paterna por lo "difícil" que es cumplir con la responsabilidad asumida por el *jefe de familia*.

Diego lo refiere en términos de una tendencia percibida como natural a defender a la mujer aunque también habla de la madre que se muestra débil ante los hijos como estrategia. Lo cierto es que parece haber una tendencia a percibir a la madre como la más débil en la relación, lo cual, en algunos casos, fue un factor contundente en la decisión de algunos de los solteros y solteras de permanecer al lado de ella:

"...mi papá nos dio a escoger. Para esto mi papá nos hablaba muy mal de mi mamá. (...) Nos decía que, bueno, no mal en el sentido de que fuera mala, sino nos decía que con ella no íbamos a tener nada, que con él nos iba a comprar todo lo que quisiéramos y bla bla bla... bueno, pues total, mi hermana y mi hermano decidieron, y yo me acuerdo muy bien, yo fui la tercera en escoger, y dije, -pues me quedo con mi mamá-" (*Pilar*, 44 años).

Esta declaración parece estar conforme con lo antes dicho, en el sentido de que la solidaridad de los hijos con la madre ante el rompimiento de los padres, configura en algunos casos las características del primer reacomodo familiar. Esta solidaridad y decisión temprana significó para algunos incluso la separación de los hermanos y una renuncia a ciertas comodidades económicas implicadas en el apoyo al padre proveedor.

El modelo de relación de pareja, a la que algunos solteros y solteras estuvieron expuestas, parece haber estado sustentado en un ejercicio del poder diferencial del padre y la madre. El ejercicio del poder paterno sobre los hijos, en algunos casos como el de *Pilar*, estuvo basado en argumentos económicos explícitos, los cuales no fueron validados por ella ni en su corta edad ni en la actualidad como soltera ante lo que ella concibe como un compromiso de pareja, lo cual refleja cuando afirma hablando de sus propias aspiraciones de emparejamiento como mujer adulta soltera: "...no compromiso de que me mantengan, ni que me dieran casa.". *Pilar* resalta sus expectativas actuales de formar una pareja

con vínculos sólidos de la cual excluye las obligaciones económicas masculinas como modelo.

Las mujeres en general mostraron expectativas similares respecto a lo que esperan de una posible pareja, rompiendo con el modelo del *esposo-padre-jefe-proveedor*, a diferencia de los varones cuando hablaron de ellos como posibles esposos y padres. Ellos, Independientemente del modelo paterno a que se vieron expuestos, en su mayoría no rompieron del todo con la tipificación del *padre-jefe-proveedor* y, sus valoraciones al respecto, influyeron de manera decisiva en sus propias aspiraciones de ser padres y esposos o de mantener su estado de soltería. De ellos escuché expresiones como las siguientes, mismas que no escuché por parte de ninguna mujer:

... sí me enamoré, le chillé un poquito en la playa y todo, pero dada la maldita economía... (...) ...y luego volteaba y veía todo el valle, ¡y todo! lleno de casas los cerros, y dije, -y yo, no puedo tener ni una, y no puedo ni pensar ni en casarme, cuando yo sí sentía, que podía dar la felicidad a una mujer..." (Diego, 39 años).

"...yo no tenía la capacidad económica para hacerlo. (...) Todavía no la tenía para poder decir ¿sabes qué? ya. Tenía dinero pero no para poder solventar un hogar,..." (Humberto, 32 años).

El testimonio de *Pilar*, por otro lado, deja ver la prevalencia de la valoración del *padre proveedor* asumida como tal por él mismo, siendo tal vez esta función la fundamental y la única que justificaba la cercanía y el control de los hijos. Esta caracterización del *padre proveedor* parece haber sido validada por los hermanos de *Pilar*, pero ella, a pesar de conocer las carencias económicas maternas y a sabiendas de la separación "tajante" de sus hermanos implicada en su elección, permaneció al lado de la madre por decisión propia debido probablemente a ese sentido de solidaridad inicial, identificado en la mayoría de mis informantes varones y mujeres, hacia quien en ese momento fue percibida como la más débil en la relación conyugal.

"Tenía 10 años, no yo ya tenía 11 años porque me acuerdo que estaba terminando la primaria. Entonces pues ya, nos fuimos, y ah, entonces ya no vi a mis hermanos para nada. O sea, como que fue una separación así, tajante, horrible".

Aunque en este caso *Pilar* no habla explícitamente en términos de *jefatura de familia*, sí me dejó ver su exposición temprana a una madre sumisa que ante la primera manifestación de *resistencia* al padre, alejándose del hogar en la búsqueda de un trabajo remunerado, fue recibida por él con violencia física al intentar el retorno. Algunas madres inicialmente se *acomodaron* a las infidelidades de su esposo hasta que su *resistencia* dio lugar a la separación:

"Por broncas, porque mi papá haz de cuenta que andaba con esta vieja, y dice (mi madre) que no era la única porque desde que estábamos

pequeñitos mi papá siempre hizo vida de soltero, haz de cuenta. Y como viajaba tanto, entonces pues dice mi mamá que sí se daba cuenta de que llegaba con las camisas pintadas, o con cosas ¿no? Entonces nosotros no nos dábamos cuenta, mi mamá igual y se quedaba callada, porque te digo yo no recuerdo haber oído pleitos ni nada de eso hasta esa vez." (*Pilar*, 44 años)

"Mi padre todavía empezaba con esta mujer, mi madre se hacía que no lo notaba pero ya empezaba él a llegar tarde, clásica madre, de que eran las tres, cinco de la mañana o amanecía, y llegaba mi papá, y ella sin dormir. (...) ... Con la esperanza del amor de su hombre, que todo eso fuera mejor, con la fe de la mujer, y ni más, empezaron a cambiar las cosas, se empezó a poner todo más espeso..." (*Diego*, 39 años).

Estos testimonios narran aquello que su madre les contó sobre las infidelidades de su padre, su silencio de *madre-esposas* y algo importante en el caso de *Pilar*, la concepción de su madre respecto a la soltería en el varón, que conlleva libertad de movimiento y de relacionarse con mujeres. El padre de *Pilar* hacía "vida de soltero" en este sentido.

Ahora bien, aunque el caso de *Pilar* resalta por el hecho de que ella tuvo que "elegir", incluyendo la separación de sus hermanos, también hubo otros casos en los que el alejamiento de los hermanos fue una característica de estos primeros reacomodos ante la ausencia del padre:

"yo estuve poco tiempo en un internado, un año y no aguanté, ella [hermana mayor] estuvo cinco años." (*Nidia*, 48 años).

Nidia y su hermana mayor estuvieron en un internado por decisión de la madre, y ella, a diferencia de su hermana, parece haber decidido salir de éste dado lo molesto que fue para ella vivir en tal situación. Cuenta que al salir del internado, tuvo también la libertad de elegir vivir con su madre o con su padre. Ella platica que, después de muchos irs y venires, decidió finalmente residir definitivamente con su madre, a diferencia de su hermana quien, también después de irs y venires se estableció en la casa del padre y su nueva pareja, lo cual también implicó desigualdades económicas:

"Viví por etapas, una etapa viví con mi mamá, otra con mi papá, otra vez con mi mamá, muchos años con mi mamá, luego un pedacito con mi papá y ya ahora con mi mamá. ...la mayor es otro rollo, la mayor es totalmente diferente a mí porque ella se crió con mi madrastra. [...] ... de hecho yo sí me sentía muy relegada en casa de mi papá. O sea, por ejemplo, mi hermana *Gema*... ...no sé, siempre tenía mucho, y a mí no me daban ni para los camiones ¿no?...".

Tanto la madre de *Nidia* como la de *Pilar*, de la cual ya antes se había hecho notar, transgredieron la norma tradicional y religiosa de la maternidad relacionada con la separación temprana y voluntaria de los hijos. Aunque esta aparente transgresión bien pudo ser parte de las *estrategias de sobrevivencia*

familiar implementadas por estas madres ante su nueva situación, lo cierto es que la madre de *Nidia* dejó a sus hijas en un internado y después respetó su decisión de vivir con el padre durante el tiempo y cada vez que ellas quisieran y, la madre de *Pilar*, respetó también o cuando menos no se interpuso en la decisión de sus otros dos hijos de vivir definitivamente con el padre y su nueva pareja. Las madres de *Nidia* y de *Pilar*, sin embargo, se reacomodaron a nuevas situaciones como más adelante comentaré.

Las que podríamos interpretar como *estrategias de sobrevivencia familiar* ante la ausencia de algunos de los padres, no en todos los casos requirieron de la separación de los hermanos; hubo quienes me narraron justo lo contrario cuando había hijos con edad suficiente para participar en la economía familiar:

"Ella no trabajaba. La que trabajaba era mi hermana y mis hermanos, todos los mayores. ... Andábamos con muchas penurias, nada boyantes. Mi otro hermano Gabriel también trabajaba, así de peón o de lo que se pudiera. Entonces con eso mi mamá tenía gallinitas sembraba su milpita, teníamos un terreno muy grande cuando llegamos aquí a México, tenía su milpita, hacía pus muchas cosas ¿no? para ganarse un dinerito. Vendió sus gallinitas, vendió sus huevitos y así, muchas cosas. Pero siempre estuvo en la casa,..." (*Dora*, 63 años).

Este testimonio constituye un ejemplo de un primer reacomodo después de la marcha definitiva del padre, que constituye sin duda una *estrategia de sobrevivencia* en la que participan todos los hijos mayores para contribuir con la "nada boyante" economía familiar. Cabe resaltar una aproximación al significado de *trabajo* como lo percibe *Dora*. Ella, atendiendo a sus afirmaciones, quizás concibe el *trabajo* en su sentido tradicional como una actividad pública y asalariada por lo que las "muchas cosas" que su madre hacía, incluyendo la siembra de "su milpa" y la venta de "sus gallinitas" y "sus huevitos" no fueron consideradas en dicho significado: "ella no trabajaba", "siempre estuvo en la casa".

Una primera suposición que pudiera desprenderse de lo anterior es que, aunque quizás en sí misma se valore positivamente la participación económica al hogar, es más aún si el ingreso proviene de una actividad desarrollada fuera de la propia vivienda. En este caso, el trabajo de la madre fue tal vez concebido como parte de sus actividades domésticas, que como tal no requieren ser validadas por ser éstas naturales de la mujer. Esta concepción no concuerda del todo con la que utilicé como definición en el capítulo 5, donde concebí al trabajo extradoméstico con fines analíticos como aquel que permite la obtención de recursos monetarios aun y cuando se lleve a cabo dentro del hogar (García y Oliveira, 1998).

Por lo anterior, es importante señalar otra dimensión en el reconocimiento de la *jefatura de familia*, que implica la aportación principal de los ingresos de la unidad doméstica, lo cual se asocia con un mayor poder de decisión y de imposición de normas morales hacia sus integrantes. La hermana mayor de *Dora* que, cabe señalar, es también una mujer soltera, trabajó de modista y sus

ingresos mas la primogenitura, le dieron la autoridad suficiente para alejar definitivamente del hogar a un padre ausente, infiel y violento. *Dora* siempre reconoció en ella, quien era 17 años mayor, una autoridad, quizás a modo de jefatura de familia no reconocida en la madre:

"...yo considero a mi hermana Iris como la autoridad, más que mi mamá. (...) Mi mamá se sometía un poco bastante a mi hermana, mi hermana era la que hacía conmigo costuras y entregaba los vestidos, y de allí algo nos tocaba."

Otra *estrategia de sobrevivencia familiar* que identifico a través de los testimonios, es la incursión de la madre en el trabajo extradoméstico, como única proveedora inicial de la familia con hijos pequeños, labor que nunca había desempeñado mientras el padre estuvo presente.

– ¿A qué se dedica tu mamá?

"Al hogar, en una temporada sí trabajó, precisamente cuando quedó viuda...". (*Norma*, 43 años).

"Mi mamá jamás trabajó, jamás. Entonces, cuando nos dejaron a nosotras dos solas mi mamá igual salió a buscar trabajo. Y para esto, una amiga de unas madrinas la recomendaron para trabajar como secretaria en el gobierno, y mi mamá pues lo aceptó, y pus ya consiguió trabajo" (*Pilar*, 44 años).

"Ella tuvo que trabajar, se quedan gastos de la casa... (...) ...no hay para comer, la madre se ve en dificultad, se sintió fracasada, qué hago, pues empezó a lavar ropa. De prostituirse, a hacer algo, pues, te lavo ropa ¿no?". (*Diego*, 39 años).

Estos son ejemplos de madres que trabajaron por vez primera fuera del hogar ante la ausencia del *padre proveedor*. Se puede interpretar de nuevo la exclusión del *trabajo doméstico* dentro del concepto de *trabajo* que utilizaron las solteras. Por otro lado, en lo dicho por *Diego*, él parece hablar de las posibilidades de *trabajo* con fines de manutención que tenía su madre como mujer, únicamente a través de sus manos y su cuerpo, en una posible extensión de lo que podía haber sido su actividad cotidiana, lavar ropa y ser utilizada sexualmente. La mejor opción para su madre fue lavar ropa. Aunque él no lo expresa de este modo, baste recordar y mostrar algunos de sus testimonios:

"... me molesto yo de algunas cosas, siempre a la mujer, se le tenía, como se dice vulgarmente, como escopeta, cargada y en el rincón."

- ¿Tu mamá?

"Ahá, y ya pasaban los años y luego otro y otro. Como trenecito ¿no? allí, como el cuento de la patita."

Aunque la mayoría de los solteros y solteras que entrevisté experimentaron parte de su vida familiar con la imagen de la madre como única progenitora presente en la familia, cuyos ingresos económicos eran aparentemente

insuficientes para la manutención familiar, no hemos de olvidar el caso de *Antonio*, quien tuvo a su padre como único progenitor por viudez.

Para su padre no fue necesario implementar *estrategias de sobrevivencia* en su sentido económico y apremiante, dado que él contaba ya con un ingreso propio y suficiente cuando su esposa falleció. Sin embargo, en este caso, los primeros reacomodos más importantes fueron en el plano doméstico, sobre todo en lo relacionado con la crianza de los hijos y cuidado de la casa, lo cual ya documenté en otra parte.

Lo que aquí cabe resaltar a modo de contraste respecto a las experiencias de madres sin pareja, es el apoyo que recibió el padre de *Antonio*, por parte de otras mujeres, para llevar a buen término lo que también para él pudo haber significado una experiencia de *doble jornada*.

"...lo de la casa, él trataba de organizarlo o como te digo, siempre hubo una gente, después de que se murió mi mamá, mucho tiempo una tía, y pus mi papá allí se organizaba, le decía yo me acuerdo: -a mis hijos lo que quieran-, y mi tía como ese tipo de nanas antiguas, que nos daba chance, yo me acuerdo cuando íbamos con los uniformes esos de caqui, nos los almidonaba."

Así, algunos de quienes experimentaron como práctica ejemplar la *maternidad sin pareja*, se vieron expuestos a rupturas, trabajo excesivo y carencias maternas, lo que bien pudiera llevarlos a valorar de manera negativa esta situación. En el caso de *Antonio*, en contraste, aunque él se vio expuesto a una *paternidad sin pareja* como práctica ejemplar, y aunque ciertamente él reporta haberse desarrollado en desventaja por la falta de su madre, no percibió a su padre como un hombre sufriendo constantemente a lo largo de su vida, sino como un padre hacendoso, con tiempo libre para dedicárselo a sus hijos y que pospuso la formación de una nueva relación de pareja por el bienestar de ellos.

Aunque la disposición del padre fue importante en este sentido, también es necesario reiterar que éste contó con un mayor apoyo social femenino después de su viudez, tanto por parte de la madre de su esposa como por una tía de *Antonio*. Este apoyo incluía desde los cuidados domésticos relacionados con los hijos; el contar con interlocutoras en la toma de decisiones sobre aspectos que pudieran afectar a los hijos...

"...mi abuela decía que todavía estábamos chicos [para que el padre formara una nueva pareja], que todavía necesitábamos más tiempo, que ella no estaba en contra pero que esto nos iba a llevar a descuidar".

...hasta intervenciones directas en su formación religiosa:

"...cuando tuvimos la edad de la primera comunión, que mi tía, la que vivía allí con nosotros, -que la primera comunión-. Obviamente ni íbamos a ir a la

iglesia, nos llevó a un chavo que enseñaba catecismo, lo que tienes que aprender...”.

Todo lo anterior hace ver como plausible que el apoyo de estas mujeres en aquello que se suponen los roles femeninos maternos fue quizás organizado por el padre de *Antonio* con el fin de que sus hijos experimentaran el mínimo de cambios posibles ante la muerte de su madre. Esto parece corroborarse cuando *Antonio* platica, con sorpresa, el largo periodo que su padre vivió dedicado a ellos sin establecer una nueva pareja aun siendo un hombre joven:

“Y te digo, por eso todavía me impresiona más mi papá, después de ese tiempo hasta que se volvió a casar, totalmente cerrado, viviendo él para nosotros, nada nada nada; ni se desvelaba, te digo, yo una vez he visto borracho a mi papá. Y si tú me dices ¿cuándo lo has visto que llegue de noche?... ..núnca, ¿no? Yo luego hasta lo digo en contra de eso, yo no sé cómo mi papá se la pueda aventar así. Pues ahora ya más grande pues yo digo, pues es tranquilo, pero todo ese lapso de tiempo pues realmente era joven mi padre; cuando se murió mi mamá, en ese tiempo debe haber tenido mi padre yo creo 40 años, 42 cuando mucho ¿no?. Y te digo vivírsela así..., yo digo, si ahorita me pusieran a mí en esos momentos estaría grave ¿no?. A lo mejor el sentido de la responsabilidad sería importante, pero yo no faltaría de irme de reventón y él no, y ese es el sentido. Y entonces él era mucho el del trabajo, él la responsabilidad, este..., hacerlo bien, muy ordenado, etcétera.”

Antonio reconoce la responsabilidad y el sacrificio de su joven padre como viudo y sin mujer durante un largo periodo mientras sus hijos crecían. Asimismo, en su testimonio, deja entrever la *jefatura de familia* asumida por su padre tanto en la manutención como en la toma de decisiones, aunque esto último lo ejerciera en ocasiones de manera impositiva según lo interpretó este soltero:

“...a la mejor mi papá lo imponía pero a la mejor, el no tener todos los argumentos, yo los tengo pero al mismo tiempo es una imposición, llámesele como se le llame.”

El estilo "impositivo" del padre fue un factor de alejamiento discursivo, en este caso lo ejemplifica *Antonio* en relación con el tema religioso:

—¿Tú comentaste con él sobre temas religiosos?

“No, te digo, mi papá es muy introvertido, en ese tipo de cuestiones él, y también yo, le damos la vuelta, porque yo sí te digo, que mi papá es muy impositivo ¿no?, y a la mejor si voy en contra de eso me hubiera dicho, aunque él no es adorador de ese tipo de rollos, a lo mejor sí yo le hubiera cuestionado en aquél entonces como te digo que yo cuestionaba, me hubiera mandado al carajo ¿no?”

Ahora bien, aunque se observa un verdadero contraste en el apoyo otorgado a los padres en función de su género, este apoyo diferencial más bien parece relacionarse con la situación de viudez. La madre de *Norma*, al morir su

esposo, tuvo que salir de su casa a trabajar y en ese tiempo recibió el apoyo de su madre, abuela de *Norma*, quien se fue a vivir con la familia:

"...vivía mi abuelita, estaba un tío y mi hermano,... ..mi mamá siguió con nosotros, al pendiente de mi hermano y que si mi hermano tenía..., por ejemplo mi hermano fue infante de la Basílica y entonces si tenían alguna reunión, si tenían que salir fuera de México entonces ella también se iba y yo me quedaba con mi abuelita, o sea que nunca quedamos solos."

Estas *estrategias de sobrevivencia*, que denominaré *domésticas*, incluyeron pues, el apoyo de la familia extensa en casos de pérdida del padre o madre por fallecimiento, apoyo consistente en el cuidado de los hijos, el trabajo doméstico y participación en decisiones familiares, incluyéndose como nuevos integrantes del núcleo familiar reestructurado.

En contraste con estas *estrategias domésticas*, implementadas a través del apoyo de la familia extensa en los casos de viudez, cuando la estructura de las familias se transformó por separación de los padres, los informantes que lo vivieron no narran haber recibido este tipo de apoyos iniciales. Únicamente *Diego* me platicó de algunos tíos, hermano de su padre y su esposa, que les apoyaron con alimento en la época de mayor carencia económica, cuando su padre ya ausente dejó de aportar.

"...agradezco a ellos también, porque te digo no había pan en casa y pleitos a veces entre padres, y, y, pues -ten *Fátima* [madre de *Diego*], aquí hay pan-. ... Y pues leche, pan, comida, aceite, huevo, hasta pa'l mismo gas si no hubiera, porque a veces tenías que hacerlo con leña o como fuera en carbón ¿no?. Pero eh..., yo pensé que iba a ser un momento, no, fueron, fueron muchos años de ayuda de ellos hacia nosotros también, no nos abandonaron. Cuando no tenían la más mínima obligación de hacerlo, estoy agradecido..."

Los testimonios presentados respecto al apoyo diferencial otorgado a las familias uniparentales son tal vez un reflejo de la importancia social que tiene la institución matrimonial entendida como pareja unida conformando una familia nuclear constituida idealmente por ambos padres y sus hijos. Siendo así, cuando esta *familia ideal* se reestructura por el fallecimiento del padre o la madre, quizá al interpretarse este hecho como inevitable e involuntario por parte del miembro sobreviviente, probabilice el apoyo por parte de la familia extensa como un medio de preservar en lo posible la forma de vida anterior.

En contraste, si la reestructuración familiar tiene su origen en la separación o divorcio de la pareja, tal vez, al interpretarse este suceso como evitable, los padres no se consideran socialmente como merecedores de apoyo, excepto en casos de necesidad inminente como el vivido por la familia de *Diego*.

En las familias biparentales, los padres cumplieron con esa exigencia social de mantener unida a la familia nuclear. Sus primeras reestructuraciones, por tanto,

se presentaron hasta que los primeros hijos empezaron a tomar decisiones personales que implicaron la salida temporal o definitiva del hogar, o bien con la llegada de nuevos integrantes a la familia, como en el caso de los sobrinos. Algunas veces, este tipo de reacomodos implicaron también un reacomodo moral:

"...la más grande, este..., estudió para secretaria bilingüe, estuvo trabajando un tiempo, este, después tuvo un niño, no se casó, ...es la primera, es la más grande, y dolió, le dijeron que era de lo peor, que cómo, el señor éste era casado, tenía a su familia y que nunca le iba a responder, él le prometía que se iba a divorciar, cosa que hasta la fecha, nunca ha sido. Le ayuda económicamente, sí le ayuda pero hasta ahí. Y esa fue la reacción, después hubo apoyo, y creo que es uno de mis sobrinos más consentidos, es único hijo y él se ha criado con mi mamá." (*Humberto, 32 años*).

En los propios términos de *Humberto*, el hecho de que su hermana fuera "madre soltera" fue inicialmente para él un hecho criticable. La *maternidad en soltería* se encontraba lejos de las referencias que constituían la cosmovisión de su entorno más cercano y legitimado, por lo que esta situación probablemente fue interpretada por él como una situación *inmoral* por *anormal*.

"A la mejor antes lo tachaba, (...) Yo creo que estaba muy pequeño, ¿no? Y todos decían, 'ay es madre soltera', esto y lo otro, y falta de conocimientos yo creo ¿no?."

En un inicio prevaleció una descalificación moral compartida en relación con la *maternidad en soltería*; sin embargo, conforme a la explicación que de este tipo de hechos hacen Figueroa y Fuentes (op. cit.), este suceso posibilitó también un *reacomodo moral*; esto es, de una valoración negativa hacia la mujer que rompió las normas morales, religiosas y sociales respecto a la sexualidad femenina, se dio paso a un apoyo afectuoso de los padres y de la familia entera a través del hijo, producto del desacato. Este tipo de reacomodos, indudablemente, implican tensiones o conflictos entre normatividades o creencias *tradicionales* sobre el *deber ser* y valoraciones que *emergen* ante sucesos de vida no contemplados previamente.

"...ya no. (...) Lo veo diferente..., este..., siento que hay muchos hombres que son unos gañanes porque saben cómo marear a una mujer. O sea, se puede hacer muy fácil, y la mujer es, no digo muy tonta, no en un mal sentido, sino muy ingenua, muy cree..., cree mucho en lo que un hombre le dice, cuando se enamora no piensa en más. Y muchos hombres abusan de eso. Entonces no lo veo mal al contrario, siento que la mujer es noble. (...) Ahorita no lo veo mal, o sea, yo admiro mucho a las mujeres que han sabido salir adelante con sus hijos y que no necesitan estar con alguien para poder sacar a un hijo adelante ¿no?." (*Humberto, 32 años*).

Aunque ciertamente parece haber un *reacomodo moral* respecto a la práctica reproductiva aludida, cabe atender a las justificaciones de esta nueva

valoración para la identificación de los supuestos que la sostienen. Tal parece que la maternidad en soltería en ese caso, se admite tomando como base la vulnerabilidad afectiva de la mujer que la hace víctima involuntaria de los varones abusivos. Mujeres en estas circunstancias son incluso admiradas por *Humberto* cuando demuestran ser capaces de "*salir adelante con sus hijos*" sin el apoyo de una pareja.

Lo que de esto se puede interpretar es de nuevo la validación social de una práctica reproductiva involuntaria. No parece estar en juego la práctica en sí, sino el que la mujer la realice de manera involuntaria o autónoma. Una vez más, parece que la valoración hacia la maternidad en soltería, al igual que la valoración de las familias uniparentales en general, son valoradas en función de si este hecho se considera fortuito o por decisión.

Si la mujer decide tener un hijo sin casarse puede ser tachada de egoísta; si decide separarse de su pareja quizás no reciba apoyo social; pero si tiene un hijo por *tonta, ingenua o noble*, entonces el hecho puede valorarse de manera diferente. Para el logro de su propia valoración pública respecto a sus prácticas privadas las mujeres bien podrían reforzar en sí mismas dichas características como autoconcepto público.

Pareciera ser que lo sancionado es la *autonomía* femenina respecto a sus decisiones reproductivas y sexuales. Es importante resaltar esto, ya que parece ser una valoración compartida por todos mis informantes cuando se les preguntó su opinión sobre la maternidad o paternidad en soltería y si estarían dispuestos a ejercerla. Utilizaron argumentos semejantes sobre la importancia de la imagen paterna o la propia incapacidad de ellas como mujeres para criar un hijo sin padre, pero tal parece que subyace un supuesto moral respecto a que la *maternidad voluntaria en la soltería* es una decisión irresponsable, aunque en algunos casos se reconozca a las madres que criaron hijos sin pareja. Esto pudiera explicarse por experiencias de conflictos vividas por algunos solteros y solteras pertenecientes a familias uniparentales, sin embargo, también lo expresan quienes pertenecen a familias biparentales, lo cual sugiere una confirmación de la hipótesis previa.

– ¿qué opinarías tú de una mujer soltera que decidiera ser madre de manera voluntaria aún siendo soltera?

"Yo pienso que sus razones tendrá, no sé si piense egoísta, porque siento que uno como hijo necesita tener la imagen de un padre y una madre. ...no sé si sus razones tendrá la mujer para embarazarse y tener un hijo, lo siento un poquito egoísta de parte de..., cuando nazca el niño, yo pienso que necesita tener una figura paterna para que su desenvolvimiento sea mejor, es lo que yo pienso." (*Humberto*, 32 años, familia biparental).

"Yo la situación, la implicación que le veo allí no es por mí, y a lo mejor no por la pareja, tal vez, precisamente en ese sentido, por el producto de la misma. Y viviendo en una convicción como la que vivimos actualmente... A la mejor para mí, yo lo aprendo a manejar, pero para alguien en un

momento dado que empieza a vivir, esto como te digo, a mí me sucedió, es un lastre, que hasta que no tienes experiencia, vives pequeñas incomodidades que no tendrías por qué pasar..." (*Antonio*, 43 años, familia uniparental por viudez del padre).

"Nunca he querido tener un hijo soltera, tal vez por lo que viví, no. Un hijo así solterita, no. Este... no sé, no me siento capacitada para tener el hijo yo sola. Como que necesito un apoyo..." (*Nidia*, 48 años, familia uniparental por separación de los padres).

– *¿Qué opinas entonces sobre las mujeres que deciden tener hijos siendo solteras?*

"Porque a veces les falta la comunicación entre los padres, les falta la comunicación el amor que no les han dado, ellos lo están buscando en otras personas. Y, sin embargo, a veces dicen ¿verdad?, por la falta de orientación no pueden hacer ellos las cosas bien. (*Norma*, 43 años, familia uniparental por viudez de la madre).

Siguientes reacomodos y relevo generacional.

Después de estos primeros reacomodos, vinieron otros, en los que a la familia se integraron nuevas figuras, tales como la abuela, medios hermanos y nuevas parejas del padre o madre.

"...una Navidad nos fuimos a casa de mi abuela y cuando regresamos se habían metido a la casa, y estaba todo revuelto, horrible, y total, todo mundo dedujo que había sido mi papá. Y bueno, pues total, le dijo mi abuela, que no, que cómo íbamos a vivir allí las dos, que nos fuéramos a vivir a su casa... (*Pilar*, 44 años).

"Viví por etapas, una etapa viví con mi mamá, otra con mi papá, otra vez con mi mamá, muchos años con mi mamá, luego un pedacito con mi papá y ya ahora con mi mamá....Solos..., unos ocho años cuando mucho, solas solas. Generalmente estaba o mi hermana la mayor o mi hermana la chica (media hermana). Siempre había alguien de ellas. De mi padrastro sí tenemos más tiempo". (*Nidia*, 48 años).

Estos nuevos reacomodos, en ciertos casos, se convirtieron en experiencias desagradables y en nuevas separaciones.

"...No sé, pero seguía con la mala..., nunca me sentí a gusto viviendo con mi abuela, porque aparte mi abuela nos empezó a hacer la vida de cuadritos. No nos dejaba..., no me dejaba tener amigos, me los corría de la casa, no me dejaba hablar por teléfono, me colgaba el teléfono, ay no, horrible."

¿Tu abuela era la autoridad? ¿No era tu mamá?

Pues sí porque más bien estábamos en casa de ella, no era casa de mi mamá, era casa de mi abuela, y nos corría a cada rato. Entonces le decía mi mamá, -¿a dónde quieres que nos vayamos con lo que gano yo?-, -pues no me importa, lárguense de aquí-" (*Pilar*, 44 años)

"...mira, el problema más serio es que mi padrastro era alcohólico, y entonces pues eran unos problemas muy muy serios." (*Nadia*, 48 años).

Como antes señalé, estos reacomodos fueron decididos por las madres quizás como *estrategias de sobrevivencia* lo que las llevó a acomodarse a situaciones molestas. Aunque las madres trabajaran, el hecho de que su ingreso no fuera suficiente para la manutención de una unidad doméstica en su totalidad o el no tener control sobre éste, parece haber sido un factor central que obstaculizó el despliegue de estrategias de resistencia que posibilitaran modificar las nuevas relaciones de poder. La mamá de *Nadia* decía que no podía dejar a su pareja alcohólica "porque no había quién la mantuviera", *Nadia* nunca entendió eso:

"... es lo que yo siempre le discutí mucho a mi mamá, -pus ¿pa' qué lo quieres?, siempre está borracho, se lo tienes que quitar, no te da."

Sin embargo, ante la *acomodación* de las madres y la exposición por un largo tiempo a situaciones "horribles", según las califica una soltera, algunas hijas transformaron por completo dicha forma de vida una vez que tuvieron su primer trabajo asalariado. Relataron reacomodos importantes en los que participaron una vez que empezaron a percibir ingresos económicos producto de su trabajo, pues hasta entonces fueron capaces de tomar decisiones relacionadas con la eliminación de situaciones de injusticia hacia su madre y hacia ellas mismas alejándose de quienes hasta ese momento tenían el control económico y ejercían el poder en la familia.

Cuando *Nidia* empezó a trabajar, le dijo a su mamá que corriera a su pareja alcohólica a quien se refiere como su "padrastro" y su mamá lo corrió. Su padrastro había vivido con ellas desde que *Nidia* tenía 2 años y consiguió que su mamá lo corriera cuando ella tenía 26, después de transcurridos apenas 6 meses de haber empezado a trabajar. *Nidia* ahora cree que no debió hacerlo porque actualmente su mamá está sola y sin compañero.

De manera similar, inmediatamente después de haber obtenido un empleo, *Pilar* le dijo a su madre que buscara un departamento en renta, mudándose de inmediato de la casa de la abuela, lo cual también favoreció la reincorporación temporal de sus hermanos a la unidad doméstica.

Algunos ejemplos del impacto que el trabajo remunerado trajo a algunas solteras los presento a continuación:

"...fue un infierno el que vivimos allí mi mamá y yo... ...y yo hasta entré a trabajar antes de que yo terminara la carrera. Y entré a trabajar y pues luego luego empecé yo a ganar algo de dinero y le dije a mi mamá, -busca algo para salirnos de aquí, porque la verdad ya no aguanto, ni tú ni yo aguantamos ya estar aquí ¿no?-. Y sí, ya mi mamá se dedicó a buscar departamento y encontró un departamento en la colonia *Plateros* y allí nos cambiamos, y ya fue la liberación de todo eso. Y ya... ...empezamos a

comprar nuestros muebles y a hacer nuestra vida ¿no?... (...) ...cuando nosotros nos salimos de casa de mi abuela, mis hermanos, que estaban en casa de mi papá pero que ya la relación estaba horrible con ellos, porque eso es lo que no te he contado, decidieron irse con nosotros. (...) ...fíjate que hasta que empecé a trabajar fue que empecé a salir con amigas, a conocer muchachos, a salir y todo... (...) ...luego luego nos salimos de casa de mi abuela y yo ya me sentía diferente, me sentía más libre. ...empecé a trabajar y empecé a tener amigas en el trabajo, empezamos a salir mucho y a salir con muchachos." (*Pilar*, inicio laboral a los 17 años).

"Yo me deshice prácticamente de mi padrastro, me costó mucho trabajo deshacerme de él hasta que empecé a trabajar. Porque mi mamá decía que no lo podía dejar porque no había quien la mantuviera, aunque mi mamá trabajaba..., yo nunca entendí eso... Mi mamá decía, -yo no me puedo separar de esa gente porque tú me ayudas-. Mi mamá trabajaba todo el día. Yo empecé a trabajar y pues, un día se armaron los trancazos y yo, pues, -¡de una vez córrelo!, y sí lo corrió." (*Nidia*, inicio laboral a los 24 años).

"...ya después empecé yo a trabajar y se terminó el trabajo de ella... (...) ...nada más vivía mi abuelita, estaba un tío y mi hermano, este..., como él viajaba mucho, entonces no convivía con nosotros, entonces nada más estábamos los tres. Fallece mi abuelita y entonces la casa se sentía tris... triste, y entonces se decidió que se quedaba en casa. ...ya cuando trabajé entonces sí hubo un poquito de libertad, pero incluso todavía mi hermano hasta me traía aquí hasta el trabajo". (...) Ya trabajando y venía por mí, no había mucha este... libertad. Y ya cuando él decidió irse a Estados Unidos a seguir trabajando, entonces yo, este..., ya tuve un poquito más de libertad, saber hasta aprender subir un camión, entrar al metro, o sea, eran ya cosas así nuevas para mí... (*Norma*, inicio laboral a los 18 años).

Estas nuevas muestras de solidaridad hacia la madre, ahora más activas y con mayor capacidad de decisión debido a las posibilidades de aportar económicamente, fueron manifestaciones de resistencia y empoderamiento por parte de las mujeres solteras que asumieron la manutención familiar. El contar con un ingreso económico llegó a trastocar las relaciones de poder existentes:

"...*Beti* era mi sobrina, mi sobrina, yo era, yo tenía como, pues ya unos 13 años, 14 cuando ella llegó chiquita, cuando se casó mi hermana *María*. Ya esta niña ya tenía ya como 10 años cuando empecé a ver que mi mamá la rechazaba mucho... ... hubo una situación en donde fue muy determinante el, el hecho de ver a mi mamá, no con la, con la autoridad que la veía yo, sino ya como ser humano con todas las carencias y todas las debilidades que tenía mi mamá. ... Fuimos a Michoacán. Entonces mi mamá se empeñó y dijo, - si va esta niña yo no voy-. ... Entonces yo todavía estaba sometida a mi mamá (llora, suspende por un momento el relato)... ... entonces dije bueno, le di el lugar a mi mamá y nos fuimos... ... Ya trabajaba. En ese tiempo ya trabajaba yo,... Dije -bueno, será la última vez-, y fue la última vez. ... regresé y dije, - eso si no se va a poder-. Reaccioné y dije, -mi mamá puede tener muchas virtudes pero tiene ese defecto tan horrible, no es posible que se ensañe tanto en una criatura tan chica, no no es

posible—. Entonces ya las próximas vacaciones, pus vámonos a... ¿a dónde fuimos? A Ixtapan de la Sal. Nos vamos a ir a Ixtapan de la Sal, ya trabajaba yo, ya nos fuimos a un hotel muy bonito, ya toda la cosa, y mi mamá salió otra vez con eso, - pues sí va la niña no voy yo -, -pues ni modo mamá, si no vas tú ni modo, y si *Iris* (hermana mayor) no va porque tu no vas, yo me voy con la niña, ya—. Yo ya estaba en plan de de auténtica pus o, ya no, ya no someterme a esas situaciones que me parecieron muy feas... ..yo me le enfrenté...”.

- ¿Usted era el sostén económico en un momento dado de su familia?

En gran parte sí.

- O sea, ¿Aportaba más que su hermana?

Claro, no, mi hermana le digo que siempre ha estado en la chilla. (*Dora, 65 años*).

Por otro lado, el impacto que el trabajo con posibilidades de manutención tuvo para los varones solteros, en ningún caso representó un cambio drástico en la estructura familiar o en la distribución de las actividades, aunque también en algunos casos se desplegaron estrategias de resistencia ante las relaciones jerárquicas existentes dentro de la estructura doméstica:

“Mi siguiente hermana. Ella fue la que más me trató mal. (...) La tercera. Ella es médica veterinaria... (...) ...se fue a Chiapas a tratar de desarrollar allí lo que estudió, su carrera..., ...se embarazó también allá, se regresó para acá, se le apoyó aquí. Entonces llegó la pareja de ella, pidió permiso para estar un fin de semana allí, se le dio, pero no fue un fin de semana, fueron dos meses, entonces yo ya empecé a tener conflictos con él. Lo que pasa es que, yo aportó dinero, entonces yo sí le dije, -de alguna forma a mí me cuesta la luz que está gastando aquél y él no aporta un clavo-, le dije, -entonces si va a estar, que le entre con su cuerno ¿no?-. Afortunadamente hablaron con él y este..., ya se fue para su casa”. (*Humberto, 32 años*).

“Eh, como que la condición en como son las familias mexicanas siempre es el rollo de -¡aquí se hace lo que yo digo!-. Y esa cuestión en cuanto empiezas a tener cierto...(ingreso), antes a la mejor te sometías a esa condición porque era lo único cuando no tienes. Pero yo creo que eso más que relajarlo, muchas veces hace que en ese tiempo haya mala onda ¿no?. Yo, -no hay bronca ¿no?. Ni tengo por qué decir a qué horas llego ni a dónde voy-, etcétera. Que ese era el pormenor...” (*Antonio, 43 años*).

Las primeras incursiones de las solteras en el ámbito laboral y la obtención de recursos económicos con posibilidades de manutención implicaron en general, cambios más radicales en la familia, a diferencia de lo ocurrido en el caso de los solteros. Al respecto cabe también destacar que en general las mujeres ocuparon la función de proveedoras a diferencia de los varones entrevistados, quienes en ningún caso participaron, en este sentido económico, en el *relevo generacional*.

Lo anterior podría hacer suponer una mayor posibilidad de autonomía o el goce de mayores privilegios dada su función de *hijas proveedoras* que frecuentemente se ha asociado con la noción de *jefatura de familia*. Sin embargo,

hurgando en sus historias recientes, como adultas solteras con cierto grado de autonomía económica, toma importancia el significado del *trabajo*, no únicamente en términos personales, sino en cuanto a lo que éste significó en sus prácticas como un medio de autonomía o de sujeción familiar. Cobra importancia también explorar el significado que tiene el *trabajo* para los *hijos no proveedores* pero gozando también de autonomía económica en la edad adulta.

IV. Trabajo: ¿Autonomía o Sujeción?

Una aproximación al estudio del trabajo extradoméstico puede realizarse a partir de dos vertientes que confluyen: 1) Considerándolo una actividad que permite la obtención de recursos monetarios y que por esto mismo favorece el desarrollo de autonomía moral frente a la familia como espacio primario de socialización y 2) Como espacio secundario de socialización y de reconstrucción de moralidades en tensión.

Lo anterior posibilita abordar el trabajo en la soltería adulta considerando las disposiciones a la práctica dada las condiciones de género y sus transformaciones o pervivencias que llevan a resoluciones diversas de las contradicciones morales generadas dada la exposición simultánea a los campos familiar y laboral (véase Cáp. 5).

El hecho de que en todas las mujeres entrevistadas, a diferencia de los varones, se identifiquen testimonios de una disposición hacia el apoyo económico familiar, que en su mayoría se actualiza como *relevo generacional en la provisión de recursos* (Solís, 1997), parece ser una representación moderna de una disposición de mayor amplitud construida a partir de las experiencias vividas y no vividas por las mujeres: su *ser-para-otros* en el plano económico como una extensión del tradicional plano doméstico, misma que también se manifiesta en el tipo de labor desempeñada por la mayoría de ellas, a diferencia de la desempeñada por la generalidad de los varones solteros (véase Tabla de datos demográficos al inicio de este Capítulo).

En esta sección pretendo reafirmar lo anterior a partir de las propias voces de las solteras y solteros que entrevisté y, a la vez, explorar posibilidades de independencia familiar y desarrollo de autonomía en la esfera de lo moral en relación con el significado atribuido al trabajo como espacio social y como ingreso económico.

Hijas proveedoras.

En diversos estudios sociológicos ha habido el interés por indagar sobre el significado que el hecho de trabajar ha tenido para las mujeres en términos de las posibilidades que implica para el ejercicio de sus capacidades, incluyendo en esto el establecimiento de relaciones más equitativas con mayor poder de decisión.

En su mayoría, los estudios han estado dirigidos a poblaciones de mujeres unidas, encontrándose, entre otras cosas, que no es el trabajo extradoméstico en sí mismo el que posibilita su empoderamiento al interior de la unidad doméstica. Tal parece que el elemento relevante, a través de diversos cambios estructurales en la familia, es el acceso y control de los recursos económicos (García y Oliveira, 2000), lo cual parece ser cierto también en el caso del trabajo extradoméstico en la soltería aunque con tintes singulares. Los siguientes testimonios ejemplifican lo anterior en referencia al control ejercido por la madre de algunas solteras proveedoras sin control de sus ingresos:

"...le daba yo a mi mamá íntegro el cheque, así como me lo entregaban así se lo daba. Ahora ya no, ya me la manejo más, pero me ha costado mucho trabajo porque generalmente es como si yo trabajara pero realmente no trabajara ¿no?. Como que..., como que se lo debo, como que no puedo...me gasto el dinero pero me lo gasto con mucha preocupación. ...aunque luego sí le doy todo mi cheque... ...lo que hago es que guardo aguinaldo. Yo saco dinero del aguinaldo pero es igual, para ella es igual que antes, es como si yo llegara y le diera mi cheque tal cual." (*Nidia*, 48 años).

"Yo le doy a mi mamá mi sobre y ella es la que administra..."

- ¿Y ella te asigna a ti una cantidad?

"Sí, (...) como yo casi nunca gasto, entonces no hay tanto problema con el dinero, incluso a veces no traigo ni siquiera este... cinco pesos, diez pesos,...no hay de que, -ay yo, porque yo soy la que gano'. (...) ...como yo gano, entonces yo soy la que distribuyo, yo doy las órdenes-. Como tengo una prima también, -pero yo soy la que administro-, no." (*Norma*, 43 años).

"Es como si trabajara pero no trabajara": Este testimonio resume la importancia de la administración de los recursos económicos en términos de la propia percepción de autonomía y ejercicio de derechos. Finalmente *Nidia* despliega estrategias de *acomodación* tomando dinero de su aguinaldo recuperando cierto grado de control, mismo que se gasta con culpa. *Norma*, en cambio, casi nunca gasta, la relación con su madre es de total dependencia económica a pesar de que ella aporta su sueldo completo, ante lo cual ella no utiliza estrategias de *acomodación*, ya que más bien parece *adaptarse* a la situación sin percibir problema alguno.

Estas solteras me hablaron del control que ejerce su madre sobre los recursos económicos que ellas ingresan. *Nidia*, por ejemplo, siente la obligación de darle a su madre el cheque completo producto de su trabajo, ahorra dinero de su aguinaldo a escondidas y su madre le dice que tiene la obligación de hacerlo. Ella no está de acuerdo en que sea su obligación; en ocasiones despliega estrategias de *resistencia discursiva* enfrentándose verbalmente a su madre y oponiéndose a sus peticiones; sin embargo no logra transformar la norma, a la cual se *acomoda* con ocasionales transgresiones subrepticias en la práctica, mismas que la llenan de sentimientos de culpa, como se puede interpretar de su testimonio.

Una unidad doméstica se visualiza como un ámbito de relaciones jerárquicas entre géneros y generaciones (García y Oliveira, 1998) y en los casos que analizo, de mujeres viviendo con sus familias de origen aun transformadas, éstos no necesariamente son la excepción.

El *relevo generacional* femenino, como se expuso en la sección anterior, se asoció inicialmente con reacomodos familiares, como correr al padrastró alcohólico, salir de la casa de la abuela o sacar a la madre de trabajar en la mayoría de las mujeres entrevistadas. Sin embargo, estos relevos económicos no se asocian necesariamente con relevos en la jerarquía generacional entre mujeres, ya que como se lee en los testimonios citados, algunas madres continuaron ejerciendo un control de los recursos económicos y sobre muchas de las decisiones de las mujeres solteras que establecieron este tipo de relación.

El control sobre las decisiones, que podríamos denominar un *control moral* para diferenciarlo del *económico*, lleva implícito valoraciones sobre lo bueno o malo de ciertas acciones, las cuales algunas veces se relacionan con el cuerpo, ajustándose a mandatos religiosos no explícitos:

"...hace poquito estaba yo con esa idea [*de estar embarazada*] y mi mamá empezó incluso como a chantajear: -Ya van dos veces que no has reglado, ya pasan dos meses y nada-. En la torre, ahora sí me voy a meter en un lío ¿no?, bueno, y qué hago... (...) ...empecé a hacer ejercicios con el cuello nada más y decía, -no no no, tranquila, no pasa nada, no creo que estés embarazada-, y ese mismo día reglé... ...y mi mamá me dice el día que reglé, me paré en la noche, fui a agarrar una toalla,... ...¡Ah!, ¡para eso querías los 20,000 pesos que le pediste a tu amiga, te fuiste a hacer un raspado!-, -ay no mamá, yo no estaría aquí, no andaría caminando-. (*Nidia*, 43 años).

Como este ejemplo resalta, el control económico de la madre se asoció con la vigilancia moral dirigida al control del cuerpo de *Nidia*, donde se identifica la *prohibición del embarazo en la soltería* y a la vez la *prohibición de la interrupción del embarazo*, lo cual implica una falta de reconocimiento de sus derechos sexuales y reproductivos como mujer adulta, en total correspondencia con el discurso oficial de la religión católica. Esta soltera, de nuevo se *acomoda* a la norma sin intentar modificarla.

Este control moral también llega a relacionarse con decisiones en relación con las características deseables en una pareja potencial:

- ¿Cómo te gustaría el hombre ideal en caso de que existiera?

"Un hombre ideal... un hombre respetuoso, un hombre cariñoso, un hombre que realmente tuviera esa convivencia con nosotros... (...) ...y que realmente mi mamá diga, -sí, este hombre sí es ideal, es un hombre que de veras la va a sacar adelante, que vele por ella-, pero es muy difícil ¿verdad?.

- ...tiene que satisfacerte a ti y satisfacer también a tu mamá...

"Sí, sobre todo a mi mamá. Sí, porque yo no quiero hacerla sufrir, tanto que ha sido su vida a pesar de que quedó viuda joven también, ...ella supo llevar las cosas como debía de ser... ...para no defraudarla. (Norma, 43 años).

Este testimonio ejemplifica una reiterada *adaptación* a las normas maternas, aceptando, sin conflicto aparente, que la madre decida lo relacionado con tener pareja, aceptando los criterios de la madre sobre lo que sería una pareja ideal. Esto se puede interpretar en el sentido de que Norma, al igual que otras mujeres en diversas esferas, se percibe incapaz de identificar al hombre que "la va a sacar adelante" y "que vele por ella", cediendo tal responsabilidad a su madre y, he de añadir, a Dios:

- No has pensado en tener pareja pero, ¿te gustaría casarte?

Si de verdad me tocara, pues qué bueno,... (...) ...si Dios me la manda y toda la cosa, entonces sí, podría ser..."

El tipo de *cosmovisión moral* fomentada a partir del discurso oficial de la Iglesia católica es de tendencia *heterónoma* (véase Cáp. 4), mismo que parece prevalecer en el testimonio de esta soltera en relación con sus decisiones sexuales y reproductivas. De acuerdo con esta tendencia, ella asume que el *matrimonio* le puede tocar, Dios le puede mandar una pareja y ésta debe satisfacer los criterios de su madre, estando ella fuera de esta decisión, negando su propia autonomía al respecto.

Estos testimonios hacen ver la perspectiva tradicional de la mujer en estado de minoría con respecto al varón, misma que parecen compartir la madre y su hija soltera en este caso. Esta última me contó que nunca está en desacuerdo con su madre, aunque señala que le cede la autoridad y poder de decisión por no "hacerla sufrir" y en cierto modo por estar en deuda con ella por su anterior estado de viuda joven ante el cual "supo llevar las cosas como debía ser", lo cual ya supone cierto sentido de obligación hacia ella.

Las normas implícitas, dada su imprecisión, suelen ser más envolventes y exhaustivas que las explícitas y, en los casos aludidos, llegan a implicar un control incluso del habla a través de la mirada:

"Nada más con la mirada, con la mirada, y es cuando por ejemplo yo digo alguna... tontería, entonces nada más se me queda viendo y ya. Ya. Con eso." (Norma, 43 años).

La falta de control de los propios ingresos mantuvo tal vez un estado de *hijas de familia* en dependencia hacia la persona que controla los recursos. Esta situación puede interpretarse en el sentido de ser *proveedoras* y a la vez *dependientes económicas*, dependencia que se extiende hacia otros ámbitos y que quizás obstaculiza la posibilidad de tomar decisiones de vida independiente:

"...yo no sé estar lejos de mi mamá, ese es un problema. La gente que nos ve juntas, dice, -ay no-. De veras, mi comadre que siempre nos invita dice, -¿y tu mamá?-, siempre tengo que llegar con mi mamá. Pero cuando nos ve dice, -siempre se están peleando, ya no debían estar juntas- ¿no? Y yo a veces sí pienso que ya no debemos estar juntas, pero yo no sé estar sin mi mamá. Ahora que se enfermó me entró la locura, así como, -¡qué hago sola!- ¿no? A mí me aterra mucho, no sabría qué hacer sin mi mamá, la verdad ¿eh? Peleándome o no, sé que allí está, de alguna forma, no sé qué pasaría si mi mamá no estuviera. Es cuando sí me empieza a preocupar lo de la pareja. Yo empecé del año pasado para acá, fue ya la preocupación totalmente en serio ¿no? -Y si le sucede algo a mi mamá entonces qué hago- ¿no?,... ...cuando le pasó esto a mi mamá, entonces si digo -¿qué hago yo sola?-. Luego me doy cuenta, qué egoísta soy ¿no?. Me preocupa qué va a pasar sin mi mamá, no me preocupa tanto que mi mamá se muera, soy bastante egoísta, pero bueno, al fin, así soy, yo no lo puedo evitar, así lo siento que así soy, ni modo ¿no?. Aunque la salida con este cuate pues sí estuvo muy bien porque no estaba mi mamá, veo al cuate, no tengo problemas, aunque ya últimamente te digo, así como que lo pienso muchas veces, -¿qué voy a hacer toda la vida sola?-" (*Nidia*, 48 años).

"...el día que no estamos juntas ese día, esta..., -mi mamá qué estará haciendo, qué...- (...) Muy unidas. (...) ...mi mamá sí me da permiso, me da esa libertad pero realmente prefiero estar más con ella. (...) ...nunca estoy sola. (...) Siempre hay alguien que me está cubriendo, que me está cuidando." (*Norma*, 43 años).

La permanencia entendida como dependencia de estas hijas proveedoras con su madre parece estar relacionada con la posibilidad de mantener cierta sensación de seguridad y acompañamiento, independientemente de que esta relación pueda ser conflictiva.

"Vivir solas no es estar solas" dice Carmen Alboroch (1999), la soledad es "un estado de ánimo, un sentimiento, además de una circunstancia personal" (p. 16). Para las mujeres cuya cultura les ha impregnado el mandato incumplido de ser esposas y madres, la amenaza de la soledad como estado, sentimiento y circunstancia puede resultar verdaderamente atemorizante al grado de renunciar a forjar una vida independiente, que resuelven agudizado los lazos vinculantes con su familia de origen y en este caso con su madre como única compañía segura y perdurable.

Pero las madres de estas mujeres proveedoras también, quizás, temen a la soledad lejos de sus hijas y este temor tal vez sea la base del control que ejercen sobre ellas, tanto en el sentido económico como moral. Basta con recordar el testimonio de *Nidia*:

"...sí, yo creo que yo sí fui educada para quedarme con mi mamá, porque mi mamá siempre me ha dicho, -sí no te quiero nadie te va a querer-. (...) mi mamá siempre decía, -miren qué buena es mi hija, es para lo único que es buena, siempre se queda aquí en la casa y nunca sale a ningún lado-.

(...) Y la verdad es que sí pensaban que no me iba a casar, ahora sigo pensando eso pero ahora por lo menos pienso que sí puedo, ya sea comprármelo o buscármelo,..."

Sus madres también son mujeres solas en el sentido de no tener pareja y seguramente comparten el mismo miedo de sus hijas por haber sido educadas para tener cerca a alguien que las proteja y acompañe a cambio de su *ser-para-otros* de su género asignado.

Pero "estar solo no es lo mismo que sentirse solo" (Alboroch, op. cit; p. 18) y de esto parece percatarse *Nidia*, para quien la transitoriedad de esta condición le llega a parecer incluso atractiva por la libertad que implica en términos del ejercicio libre de su sexualidad. Sin embargo, *Nidia* no admite dicha condición como permanente, no admite el que su libertad tenga como precio el sentirse o estar sola (op. cit.).

El que el vivir sola se experimente como *soledad* se relaciona también con el tipo de modelos de mujeres solas que hayan estado expuestas, además de la educación recibida:

"La tía (...) era una señora ya.... por eso también me da miedo no creas, te quedas sola, ella se quedó viuda muy joven, tuvo un hijo y se le murió, entonces prácticamente sola. Muy muy amargada, un carácter muy feo, y yo digo no, yo no voy a ser así, pero creo que voy a acabar por el estilo si seguimos la situación ésta, porque te vas quedando solo." (*Nidia*, 48 años).

El matrimonio no parece ser valorado en sí mismo por *Nidia*, sino como una alternativa para no estar sola y en soledad, aunque éste tenga que ser comprado. El vivir sola como sinónimo de soledad parece ser un supuesto cultural que se llega a utilizar como fundamento para cumplir el mandato del matrimonio aunque, como señala Alboroch (op. cit.) y lo deja entrever *Norma*, "la soledad de las mujeres no se circunscribe a un estado civil determinado" (p. 29):

"...hubo un, este..., tuvo un problema mi mamá con una vecina precisamente, que le dijo, -pues ya dele permiso de que ya se case, ya pues-, y entonces lo único que mi mamá dijo -¿qué? ¿a usted ya le está estorbando?, pues a mí no me está estorbando, por lo tanto ella tendrá sus decisiones el día que a ella le toque-, hasta ahí se quedó, o sea -ni siquiera ella tendrá su libertad, tiene su libertad, ella tiene su madur..., criterio y ya, sabe lo que tiene que hacer-. Y hasta ahí se quedó, o sea, de vecinos, amigos, primos, -ay pues ya cástate porque este que el otro, vas a quedar sola-. De todas maneras se quedan solas, pues porque al tener la pareja pues con los años fallece el esposo, la esposa, los hijos se casan y toman otro rumbo diferente y se quedan solos. (...) Esa no es una razón... (...) Por no quedarse sola. (...) ...a veces sí son insistentes, pero mi mamá les para el alto, ella les dice -pues ustedes qué, ella, ella, tiene todo lo necesario, ¿qué quieren?, ella, este, se divierte de esta manera-." (*Norma*, 43 años).

El matrimonio para toda la vida como lo obliga la religión católica, no exenta a la mujer, de acuerdo con *Norma*, del futuro ineludible de quedarse sola. No elimina la contrariedad de ese estado, pero lo excluye como argumento para cumplir el mandato social que se contrapone con la expectativa de su madre, quien defiende la permanencia de su hija dado que, "tiene todo lo necesario" y "ella tomará sus decisiones el día que a ella le toque".

La soltería de estas mujeres proveedoras dependientes, como puede interpretarse, no parece estar sustentada en una decisión autónoma. Más bien parece perfilarse una soltería que puede categorizarse como *involuntaria*, fundada en miedos, distintas formas de apego familiar o *cosmovisiones heterónomas*.

Otro tipo de *hijas proveedoras* se constituyó por aquellas que siempre administraron sus propios ingresos económicos. Este hecho, sin embargo, no eliminó los intentos de ejercer cierto control por parte de quienes en la historia de la familia reacomodada fueron percibidas como figuras de autoridad:

"Y otra cosa que me molesta a mí es que quiera saber dónde estoy, con quién estoy, siento que me quiere controlar ¿me entiendes?... (...) ...¡Ay!-, le digo, si ya no tengo 15 años, ya déjame que haga mi vida. -No no no no-, dice, es que a mí me tienes aquí con el pendiente-, -mira, haz de cuenta que estás en *Uruapan* y cuando estás en *Uruapan* no estás pendiente de dónde estoy ni nada ¿verdad? y no te hablo por teléfono o no nos hablamos. Entonces esas son nuestras discusiones de siempre ¿me entiendes?. Y, -¿a dónde vas a ir?-, -no sabemos todavía-, me hace a mí sentirme obligada a estar avisando. Si voy de viaje igual, -me hablas por teléfono-, y, -por favor háblame-, -me hablas mañana, me hablas al rato-. Como que quiere estar pues controlando. ... Digo, -es que ya no soy una niña-. (...) ... Una cosa es que vivamos juntas y otra cosa es que me tenga allí que estar reportando cada rato ¿no?. (...) ...si voy a ir con un cuate, de plano se lo digo, y, -¿vas a llegar temprano?-, -no sé mamá, si llego tarde yo te aviso-. Sí lo comprende ¿no?. Igual cuando estoy con amigas, pero tengo que ser así como que bien firme y decirle, -ya estate quieta, voy a llegar tarde y si voy a llegar más tarde yo te aviso-. Y sí, a veces como que ya lo comprende y no me sigue molestando, bueno, para mí es molestia..." (*Pilar*, 44 años).

"...una vez que salí, mi hermana me estaba espiando por la azotea, entonces llegué y la vi, y eso a mí me molestó mucho, mucho mucho, ¿por qué no me habla claramente y me dice, esto pasa y esto? Tanto después supe que ella había ido a hablar cuando yo le dije, -sí tengo esta relación, yo pensaba decírtelo, pensaba decírtelo, quería buscar el momento para decírtelo para explicarte porque yo me sentía mal, sobre todo que tú lo supieras para que no sea que fuera yo, de dos caras, aquí no me gustaba, pero, yo quería que tú lo supieras pero, ya lo..., ya lo descubriste y te lo digo que sí-. (...) Ella me dijo..., ella me dijo. -Sí-, le digo, -lo quiero mucho-. No le dije que teníamos relaciones, ya teníamos relaciones, pero yo le dije, -lo quiero mucho y él me quiere también mucho-.

- ¿Ella no preguntó si tenían relaciones?

No. No no, no no.

- No se tocaba eso...

No. No se tocaba, nada mas me dijo así. —Sí lo quiero mucho, mira, que esto y que lo otro—. —No Dora, que no, que mira que él es casado—. —¡Si ya lo sé!, pero lo quiero mucho—. —No, que cuando hay verdadera moral, tu lo, hay que, hay que descartar esa idea que no sé qué—. Bueno pues yo vi que ya no había manera de, de transigir con ella, ya no había manera de decirle, pues sí tengo relaciones, y ya, ya las tengo y ya, no hay manera de echarse para atrás. (...) Nunca lo entendió. Después posiblemente lo entendió. (...) Seguramente. Después yo ya hacía mi vida, y ya me tomé libertades muchas, y nadie me decía nada." (Dora, 65 años).

En estos casos, las solteras proveedoras *resisten* las normas impuestas por quien hasta entonces era concebida como la autoridad; *Pilar* lo hace siendo "bien firme" y manifestando abiertamente sus desacuerdos y *Dora* reconociendo el desacato reclamado pero *sin* incluir el reconocimiento abierto sobre la transgresión de una norma implícita relativa a las *relaciones coitales*.

La norma familiar relativa a la *castidad* es implícita en el sentido de que no se habla de ella pero se sobreentiende. Es la norma central de la religión católica (véase Cap. 4) y quizás por eso sea la más difícil incluso de nombrar. *Dora*, como otras mujeres, la conoce aunque nadie en la familia la haya mencionado y sabe que la transgrede aunque nadie en la familia le exija abiertamente su cumplimiento.

"...yo me acuerdo que nadie me decía "tú debes...". Bueno me acuerdo que me decían, que debería yo tener los calcetines de mis hermanos, las cosas de la casa. Pero así como reglas morales, como que ya era de sobrentendido todo todo, como que se manejaba en la casa las cosas... se sabía sin que nos los dijeran. (...) ... como que hay que casarse para tener hijos y tener relaciones, como que, pues que, hay que, no no tener relaciones en lo más mínimo y no sobrepasarse en las caricias y en los besos y esas cosas, pues nadie yo no me acuerdo que nadie me decía nada porque eso era como tabú. Yo nunca preguntaba nada, nada nada, para nada se preguntaba eso. Pero intuía uno." (Dora, 65 años).

La norma de la *castidad* en la soltería es el centro de la mayoría de las prohibiciones sexuales y reproductivas en esta situación, que en muchos casos son también normas implícitas de gran impacto en las decisiones de las mujeres, máxime por su relación con los mandatos religiosos sí explícitos:

"...ahorita que me lo recuerda, tuve sí, ahí sí fue un poquito fuerte yo creo por las cosas religiosas también. Eh... la primera vez que tuve relaciones sexuales con mi señor, eh... se me retrasó mucho la regla, era natural yo creó, eran naturales de esos cambios ¿No?. Pues yo ya creía que estaba embarazada. Yo me sentía angustiadísimas, por darle la pena a mi mamá, yo no quería de eso,..." (Dora, 65 años).

Por otro lado, dado su testimonio, quizás ella, al resistir ante el reclamo relativo al relacionarse con un hombre casado y al entender que ya no era posible "transigir" al respecto, se sintió con una mayor libertad de actuar conforme a sus propios deseos. El tener relaciones sexuales, era para ella un hecho irreversible del cual "no había manera de echarse para atrás", creando por tanto cierta sensación de obligatoriedad deseada.

A través de las estrategias de *resistencia* se busca y en ocasiones se logra la transformación de normas (Lagarde, 2000; Petcheski y Judd, 1998; véase Introducción y Cáp. 3). En los casos de estas solteras proveedoras que tienen el propio control de sus ingresos, las estrategias de *resistencia* les hacen percibir una paulatina flexibilización de las normas o, quizás, un reconocimiento de los derechos por ellas encarados, al grado de que la madre de *Pilar* "a veces ya lo comprende" y la hermana de *Dora* "después posiblemente lo entendió".

El trabajo extradoméstico para estas solteras significó la posibilidad de una mayor autonomía; a diferencia de otras mujeres, ellas desde el inicio ejercieron el control de sus propios recursos económicos sin dejar de cubrir sus nuevas funciones de proveedoras y este hecho se relaciona con la posibilidad de *negociar* y *resistir* ante las normas y por tanto con un mayor autoreconocimiento como titulares de derechos.

La manutención familiar se llega a transformar en obligación pero es percibida como auto-impuesta o adquirida por decisión solidaria. Para *Pilar*, por ejemplo, esta *obligación económica* constituye una limitante para tomar decisiones de una vida independiente del domicilio familiar.

"...dejar a mi mamá e irme yo sola, la verdad, pues representa un gasto económico muy fuerte porque, tengo que ayudar a mi mamá en cierta manera, mi mamá el sueldo que tiene es muy bajo. Entonces, si yo me fuera a vivir a otro lado sola, tengo que dejarla... en primer lugar a lo mejor me tengo que ir yo a rentar un departamento. Y si empiezo yo a hacer mi vida sola, en primer lugar no me va a alcanzar, ni puedo tener el nivel de vida que yo quisiera con lo que gano, porque el departamento que tengo ahorita yo tengo que sufragar la mayoría de los gastos".

El tomar la función proveedora en sí misma parece haber sido un factor que dificultó la toma de decisiones en relación con una vida independiente físicamente de la madre, lo cual llega a ser "un paquetito" en el sentido quizás de una carga, como lo refiere *Pilar* cuando me contó que su papá, después de veintitantos años de no verlo, la llamó demandándole apoyo:

"... creo que ya el estar con mi mamá, y el apoyar a mi mamá ya lo siento suficiente, ya no quiero otro paquetito ..."

En el caso de *Dora*, también se desarrolló una obligación de permanecer viviendo en la casa con la madre, a pesar de que había otra hija soltera en la

familia. El permanecer en la casa se relacionó con una obligación moral hacia la madre y con esa relación de pareja prohibida que ella mantenía y, el independizarse, quizás fuera considerado como un extremo de autonomía en sus decisiones sexuales, ante lo cual ella no fue capaz de correr el riesgo por la sanción anticipada:

"...mi mamá me jalaba mucho. Yo sentía que mi mamá, mientras viviera mi mamá, yo tenía que estar aquí, eso es más que nada. No me dio oportunidad, si se hubiera ido primero mi mamá a lo mejor si me hubiera ido a vivir allí. (...) por no darle la pena pues pobrecita estaba enferma, sabiendo que yo me voy, pues no sé. (...) Me daba miedo, me daba un poco de miedo. (...) La reacción. Sí, que me hubieran pues rechazado ¿No?"

Las solteras proveedoras con control de sus ingresos aparentemente tuvieron también un mayor control sobre sus propias vidas. Ellas no refieren temor a la soledad ni necesidades vinculantes con su madre u otro miembro de la familia. Su permanencia con la madre, parece estar más relacionada con su solidaridad a la vez que con las obligaciones adquiridas hacia ella.

"Ahora desgraciadamente con mi señor, no tenía yo la seguridad, de que fuera una vida larga, con él. Sí. (...) Entonces él mismo me decía, -no, no podemos hacerlo porque yo no sé cuántos años iba a vivir-.... (...) - si tú te separas ahorita de tu familia, y vienes conmigo, luego ¿Cómo te vas a quedar? Sola -. -No-, le digo, -que me sigan los buenos. En ese sentido el que me quiera me va a seguir. Y yo voy a seguir al que quiera ¿no? Y los que me quieran realmente, me van a seguir-." (Dora, 65 años).

"Si mi mamá se va a vivir allá a *Uruapan* con mis hermanos, igual yo me quedo y es mi casa. (...) ... Te digo, se va. Se va tres, cuatro meses y yo me quedo en mi casa, y sola a gusto; si es más, hasta siento sana la separación porque yo soy, o sea, yo solita me hago de comer, o si no quiero hacer de comer me salgo a comer a algún lado, hago planes. O sea, no me siento tan comprometida de que mi mamá está aquí; mi mamá está aquí, está sola, la voy a llevar a algún lado o ella me pide -ay todo el día estoy aquí, vamos a salir el sábado o el domingo a algún lado-. Entonces yo a veces no tengo ganas de salir pero por ella salgo a algún lado, o la llevo a comer o algo, y cuando está en *Uruapan* hago de mi vida lo que yo quiera ¿me entiendes? Entonces sí es sano eso de que nos separemos siquiera tres cuatro meses al año ¿no?". (Pilar, 44 años).

Aunque *Pilar* disfruta las separaciones temporales de su madre y no teme a una separación permanente, sí habla de la soledad como una situación desventajosa cuando la significa actualmente, como mujer adulta, en relación con la falta de compromisos de pareja, aún reconociendo la libertad ganada a través de sus ingresos económicos:

"Yo era la que andaba del tingo al tango, de que, yo tenía mi propio dinero, y podía hacer lo que se me antojara. Viajé mucho, y me sentía libre, a lo mejor fue una, una libertad que no tuve cuando vivía, por ejemplo

adolescente, y que me sentía así, y que me sentía frustrada por muchas cosas. Cuando tuve la libertad de tener mi propio dinero, de tener mis propias decisiones, pues como que me valió la vida y como que, eh... dije, - yo me voy a divertir -. Como que no quise tomar la vida en serio. Como que también me arrepiento de muchas cosas, porque ahora que ya estoy grande, digo, - pus pude haberla disfrutado igual -, porque a lo mejor la disfrutaba, no quería tener responsabilidades por los miedos que tenía. Y pus tampoco estubo bien, porque no tuve ninguna responsabilidad, no quería, no quería responsabilizarme de nada. Y tampoco está bien eso ¿no?. Porque nada más vivir la vida, así al día sin tener ningún compromiso, sin tener nada de nada, pues al final del camino pues te quedas sola. Y dices, y sí me lo pregunto, - ¿pus qué tengo ahorita que valore y todo? -, pues sí tengo mi casa, tengo mi coche, tengo trabajo, pero son cosas materiales ¿me entiendes?. Ahorita lo que añoro es una pareja, que tenga un compromiso y que podamos tener una vida bonita y no sé... salir y divertirme, pero no andar... ya estoy harta de salir con amigas, y por ejemplo en bares, ya no voy a bares, porque lo único que consigues allí, es alguien que te invite a ir a la cama y punto. Digo, no. Tengo amigas que me siguen invitando, pero digo, - yo no quiero ir -, porque ya estoy aburrida de eso -. Entonces digo, - yo lo que quiero es otra cosa -."

En la etapa que vive Pilar, como soltera madura, parecen resignificarse algunos mandatos como el del matrimonio. Como cité en otra parte de este trabajo, parece ser que algunas de las mujeres solteras llegan a añorar los caminos transitados por otras y tal parece ser el caso. A pesar de describir su vida plena de libertad y autonomía y con planes a futuro, es decir, a pesar de no sentir la soledad como estado de ánimo, se pregunta si la libertad vale el costo de quedarse sola, refiriéndose con esto a la falta de pareja:

"...yo puedo hacer lo que yo quiera de mi vida, mientras tenga creatividad, puedo hacer muchas cosas de mi vida... No necesariamente tengo que dar prioridad al matrimonio y decir, - si no me caso ya estoy vencida -, o que ya no sea nada en la vida, no. Quiero tener esa mentalidad, quiero, quiero seguir haciendo ejercicio, quiero seguir estudiando, estoy estudiando inglés otra vez, para las traducciones. Eso me gusta muchísimo, leer de filosofía, eso me alimenta muchísimo, o sea, el seguirme... aunque no vaya a una escuela, el simple hecho de leer un libro que me da conocimientos, me alimenta, ¿no? mi espíritu, mi mente, el frecuentar personas interesantes, que no tengan nada mas que estar hablando de que - que si no tengo un hijo debo sentirme mal -, no. Quiero sentir que estoy hablando con alguien con quien pueda hablar de cosas interesantes que has aprendido y que estás aprendiendo. Y pues, poderme comprar lo que yo quiero, y que puedo salir a donde yo quiero y a la hora que yo quiera. Pero pues también tiene un precio ¿no?. Ese precio es el estar sola, a lo mejor, que no tengas una responsabilidad y bueno, a veces, no me gusta a mí, no me gustaría llegar a la vejez sola, no. Me gustaría Oli tener una pareja, igual, ser libre, y conocernos, y aprender de ambos y respetarnos, y no..., o sea, lo que me gustaría es tener a alguien pero que me respetara como soy y que me dejara ser. O sea, que me dejara ser lo que yo quiero y que no me tuviera supeditada a que tienes que cocinar, y estar atendándolo. No. O sea,

quiero valorarme yo como persona y crecer ¿no? en todos los aspectos. Pero sí tener una pareja, porque tener una pareja, simplemente amar a alguien y tener a alguien, pues es bonito ¿no? Eso es lo que quiero, o sea. Eso es lo que me gustaría, pero, también tiene su precio ¿no? (risa e inmediatamente llanto)."

La búsqueda de libertad o el mantenimiento de ciertos principios, llevaron en su juventud a estas solteras a rechazar propuestas de emparejamiento o matrimonio. Sin embargo, en la actualidad, hay momentos en que, aunque se sienten orgullosas de sus logros y su autonomía, desearían haber vivido esa experiencia en pareja y lejos de la clandestinidad que implica la libertad sexual en la soltería.

Ahora bien, revisando estos hechos en relación con la única soltera entrevistada que no asumió funciones de manutención, la situación se torna diferente en cuanto a las obligaciones adquiridas. Se trata de *Fernanda*, única soltera que al momento de la entrevista vivía con ambos padres y la única que es la mayor entre las hijas mujeres de su familia.

La aportación voluntaria.

Entre las mujeres que entrevisté, *Fernanda* es la única que pertenecía en ese momento a una familia biparental. Aún cuando ella no se asumiera como proveedora dentro de la unidad doméstica como el resto de las solteras, reporta cierta aportación voluntaria para los gastos familiares.

"Sí ayudo monetariamente ¿no? pero no soy la responsable de la luz, ni del teléfono, ni del agua, ni del gas ni de nada (...) los vales de despensa se los doy a mi mamá, entonces ya ella compra cosas para la casa, que la leche, la azúcar y todo, entonces ella es... y a papá... pues aunque tengan... a papá le doy algo en efectivo, y a mis hermanitos chiquitos, a *Neto* y a *Nayely*..., le doy a mamá, y entonces les está guardando para que... quieran ellos comprar algo o para que cuando salen de vacaciones tengan para gastar ¿no?" (*Fernanda*, 32 años).

Fernanda hizo notar desde un inicio que su madre ejercía la *jefatura de familia*, denominando esta situación como un "matriarcado", definiendo a su madre como "sobreprotectora" y "de un carácter muy fuerte". Su madre ejerce sus capacidades al grado de que, a sus 54 años "...terminó ya la preparatoria abierta porque quiere hacer una licenciatura...".

La situación de "matriarcado" que describe *Fernanda*, se manifiesta incluso en la forma como se dirige a ella a diferencia de la forma como se dirige a su padre:

"Por costumbres del pueblo, yo creo que tú lo entenderás, a veces hablamos de usted; yo a mamá le hablo de usted, pero a papá le hablo de tú, ¿verdad?."

La importancia de la madre en la familia parece verse fortalecida cuando, gracias a sus ingresos por el trabajo extradoméstico desempeñado, mejora substancialmente la "precaria" situación económica, pudiéndose hasta entonces comprar un terreno y construir la casa familiar:

"....puedo decir que lo que fue la niñez fue muy, muy ten... no tensa, muy precaria económicamente, mientras nos estabilizábamos. Después mi mamá entró a trabajar cuando yo iba en.... secundaria, segundo de secundaria. ... ya cuando mi mamá empieza a trabajar es cuando nos cambiamos a *Lomas del Naranjo*, gracias a Dios pudimos conseguir una casa digna."

...y, una vez más, por el control de los recursos económicos ingresados por ambos cónyuges:

- *¿El ingreso principal en tu familia quien lo aporta?*

"¿En la casa...? es lo de la combi, lo que te mencionaba"

- *¿La administra tu papá?*

"Los dos... los dos juntos porque... bueno.. ehh los gastos y todo esto, papá es el que se encarga cuando se descompone de ir y todo esto ... mamá sí guarda el dinero, porque si lo tuviera papá... no, no verían nada (risas)."

Fernanda también platicó del control que su madre intentó establecer sobre su libertad de movimiento fuera de casa, sobre sus salidas y horas de llegada, aún en el tiempo en que ella trabajaba; también platicó sobre las presiones familiares para que ella cumpliera con el mandato matrimonial y la norma implícita respecto a la obligación femenina del cuidado hacia los padres y el relevo de la función materna en la soltería.

"... al principio no entendían que de repente me voy a una fiesta, regreso mañana me voy a dormir en casa de fulanita o de perenganita y nos vamos a quedar todos, puff ... Me acuerdo que una vez que llegué tarde a media noche, dije, ---antes de que se rompa el encanto-. Ahí iba yo con mi carrito y llego... y está mamá ahí: -dame las llaves-, dije, -se las doy, de todas maneras nadie sabe manejar más que yo-. Al siguiente día tenía que ir a un lugar, -aquí están las llaves-. Dije, -ahí está-. Y han ido comprendiendo ¿no?, han ido ya respetando mi manera de vivir. Al principio también me decían -te vas a quedar sola, cástate, ¿qué vas... qué va a ser de tu vida ?-."

- *¿Quién te lo decía?*

"Mamá y los hermanos mayores ¿no?, ehh.. y yo le decía, ----bueno, pues yo soy feliz así, ¿y que va ha hacer de mi vida?, yo creo que... lo que.. lo que me va ayudar, lo que me va a servir para ser feliz ¿no?-. Y tan es así, a veces querían como que marcarte tu futuro, mamá padeció cáncer de seno, en ese tiempo yo renuncié al trabajo, porque yo era la que la llevaba ¿no?. En cancerología llegábamos a las 5 de la mañana y salíamos a las 7 de la noche, por las quimio y todo esto, y.. y hubo un comentario de mi hermano mayor, que casi casi decidió que... que si mamá fallecía pues yo

iba a ser la encargada de mis hermanos. Y yo, y yo me empecé a reír y le dije, -pues ¿que te pasa? mis hermanos sí crecerán pero en el momento en que yo compre una casa, pues así se ven, y ahí está papá, porque papá va a ser el responsable y si fallece papá, pues va a ser mamá, yo no, no son mis hijos, son mis hermanos y sí los auxilio, sí los ayudo, pero cada uno está destinado a algo, y yo no voy a trincar mi destino, no voy a trincar mi vida porque ahora voy a ser la suplente de mamá ¿no?-"

En este caso, el control de sus propios ingresos y la no obligatoriedad de las aportaciones se relacionó con una mayor capacidad de negociación al interior de su familia. A partir de su testimonio y de manera más específica puede interpretarse lo siguiente:

- 1) Cierta empoderamiento mediado por una pericia distintiva y por su poder adquisitivo (tener coche y saber manejarlo) que le permite ejercer estrategias de resistencia sin necesidad de dar más argumentos que ocasionaran una confrontación con la madre;
- 2) Estrategias de resistencia ante el mandato del matrimonio con argumentos relacionados con su propio bienestar;
- 3) Su solidaridad hacia la madre ante una enfermedad grave, asumiendo funciones de asistencia hacia ella que le llevaron incluso a dejar su trabajo para poder cumplirlas y,
- 4) Su resistencia como negativa explícita y directa ante la exigencia de relevar a la madre en sus quehaceres maternos.

A partir de lo anterior, pueden a su vez interpretarse las expectativas o normas familiares implícitas respecto a la soltería en la mujer: Si ella no cumple con el mandato de ser esposa y madre como lo hicieron sus hermanas, tiene la obligación de dar asistencia doméstica a los padres o suplirlos en el ámbito doméstico a falta de alguno de ellos.

Esta norma parece no aplicarse de manera semejante en relación con los hijos varones, ya que, al enfermar la madre, *Fernanda* dejó su trabajo para poder asistirle y su hermano, en cambio, dejó el seminario para trabajar y aportar económicamente cuando operaron a su padre de las piernas. Esto muestra, por otro lado, la solidaridad de los hijos e hijas ante cualquier contingencia familiar, aún cuando las muestras de solidaridad difieran entre los géneros.

"*Armando* sale también, porque, como papá ya tenía sus problemas con las piernas, lo tuvieron que operar, entonces ehh, mamá no podía con todos los gastos, pidió permiso en el seminario, salió se puso a trabajar para poder ayudar a la familia,..."

Entre las expectativas hacia la mujer soltera, relativas al cuidado de los padres y a su relevo doméstico, *Fernanda* parece adaptarse a la primera por su carácter temporal, mientras que la segunda la rechaza abiertamente defendiendo su derecho a vivir su propia vida como "destino". Aquí cabe señalar que estas

expectativas son ampliamente reconocidas en el discurso oficial de la religión católica, la cual acepta la soltería (con la *castidad* obligada) a condición de que sea por este tipo de motivos (véase Cáp. 4). Ella se adapta a la norma de la *castidad* pero rechaza cualquier intento que obstaculice su propia vida de manera independiente.

"...mi opción es el laicado consagrado, a veces por eso, a veces siento que no me entienden y hasta mal interpretan tu soltería ¿no?. (...) El... bueno..., el celibato, y dedicarle un tiempo a la construcción del reino..."

El hecho de que *Fernanda* no haya asumido obligaciones de manutención ni de cuidado hacia los padres, quizás le permite con mayor facilidad hacer planes de una vida independiente, a diferencia de las otras solteras que entrevisté. Esta situación parece darle un sentido especial al trabajo:

"...una de las satisfacciones del trabajo, aparte de que cuando a uno le pagan se siente feliz (risas) y dices voy a hacer esto, esto y esto, estoy juntando para comprarme un carrito mejor y también estoy viendo lo de... después voy a averiguar con Héctor [compañero de trabajo], para ver cómo le hago para entrar al crédito FOVISSTE para conseguir mi casa, tengo las ideas de cómo voy a decorar mi casa, ya tengo hartos a mis amigos, porque les digo, -mi casa cuando yo la tenga... -, dicen, -sí, la vas a decorar con muebles rústicos-, me encantan, entonces tengo esas ideas, no sé, a lo mejor..., sé que no lo voy a lograr en un año, pero sí tengo ideas de independizarme. (...) ...porque... eh... te va ayudar a crecer también como persona, es ayudarte a..., pues vives situaciones, que a lo mejor en casa pues no las vives ¿no?, de repente, -se me acabó el dinero-, pero sé que en casa va a haber comida, sé que en casa pues no pago yo la luz. Si ayudo monetariamente ¿no?, pero no soy la responsable de la luz, ni del teléfono, ni del agua, ni del gas ni de nada, entonces siento que me falta vivir eso, esa parte."

Aunque *Fernanda* habla de la importancia del trabajo para planear su vida independiente y su propio estilo de vivirla, habla de sus *resistencias* ante las imposiciones externas que pretenden dirigirla en otro sentido y, aunque pareciera claro que ella ha participado en la transformación de algunas normas familiares, ella enfatiza en un locus de control externo al intentar explicar los cambios logrados. Ella se refiere a un destino y a situaciones familiares independientes a ella como causas, con lo que se perfila una tendencia *heterónoma* como sustento de sus creencias fundamentales, lo cual concuerda con su notable religiosidad:

"...mamá cambio mucho a raíz de su enfermedad, como que su enfermedad la sacudió y de hecho, ha habido problemillas en casa... en relación con mis hermanas casadas principalmente ¿no?. Mi hermana Guille ahorita, está en proceso de divorcio, como que esas situaciones marcaron mucho a mamá y a papá y los han hecho, no está bien decir ese término, pero los ha hecho... un poco más humanos, un poco más respetuosos y un poco más compañeros, porque antes eran como que los que nos resolvían los problemas, nos sobreprotegían. ...no creo que sea por

el lado económico ¿no?, yo siento que más ha sido por esos... esas situaciones que no nada más han marcado a papá y a mamá, yo hay cosas que no comprendo del ser humano, se que en el fondo todos los seres humanos son buenos, porque si somos imagen y semejanza de Dios, Dios no puede ser malo.”

Hasta aquí, en relación con el trabajo como fuente de empoderamiento o sujeción en las hijas solteras, parece vislumbrarse una importancia central del control de los ingresos económicos para el despliegue de estrategias de resistencia y el logro de una mayor autonomía moral en los casos presentados. Asimismo, el relevo generacional en su sentido económico, además de la obligación de compañía adquirida hacia la madre en estos casos, parece obstaculizar cualquier decisión de vida independiente.

Algo que cabe resaltar, por ser común a todas las solteras entrevistadas, es su aportación económica, ya sea por obligación adquirida o asumida de forma voluntaria, como manutención o aportación elegida, lo cual contrasta con lo platicado por los varones.

El hombre de la casa.

Ya antes señalé la importancia del acceso y control de los recursos económicos como fuente de empoderamiento en la unidad doméstica (García y col., op. cit.), lo cual fue central para el análisis del trabajo femenino en las mujeres que entrevisté. Al intentar hacer un análisis semejante en el caso de los varones, encuentro que ellos, en todos los casos, e independientemente de su nivel de ingresos y de la permanencia o temporalidad de sus empleos, son quienes controlan y administran sus ingresos, con todo lo que esto implica en términos de autonomía en otras esferas de su vida.

El apoyo económico hacia los padres por parte de los varones, -mismo que se esperaba haber encontrado como tendencia dominante con base en las normas tradicionales y los datos obtenidos en algunas investigaciones (Solís, 1997)-, en estos solteros parece no estar presente, visto esto a través de los diversos reacomodos familiares. Ellos platicaron que en ocasiones dan una aportación económica para el gasto familiar, muchas veces como consecuencia de las presiones familiares pero en ningún caso asumiendo la manutención, no pudiéndose hablar, por tanto, de *relevo generacional* en su sentido económico.

“...primero se me dijo que tenía que aportar algo de dinero, porque ya estaba ganando dinero. (...) ...porque pensaban que lo estaba despilfarrando. (...) Con la novia que tuve. Porque ellos pensaban que tiraba el dinero y que era justo que contribuyera en la casa. (...) Al principio me dio coraje pero dije, el que nada debe nada teme. Empecé a pagar los recibos ya sea de teléfono o de luz, más o menos... (...) Me dijeron que qué prefería, dije que pagaba lo que fuera, ya sea la luz o el teléfono.”
(Humberto, 32 años).

"Siempre trato de apoyarlos, cuando puedo. Mi padre quisiera que lo apoyara con más, pero más que nada por el mismo rollo, y yo lo entiendo por qué. Por un lado ya no trabaja como antes, pero más que nada por el mismo rollo, -se fue de borracho, ayer terminó..., etcétera, por eso mejor que me lo dé...-. Que yo sé que cuando necesite algo, allí está mi papá que me dice tómallo, pero como me conoce, ha de decir, mejor se lo meto aquí a la casa, etcétera, etcétera. (...) De repente, la misma condición de la casa: -Dame dinero para el gas-. No porque lo necesite, por..., -como este cabrón se lo gasta...-. Y lo hace, -dame para la luz-, o que, -el teléfono-, o que esto. -No, no tengo ahorita-, -¿cómo no vas a tener cabrón!-, que, -¿en qué te gastas el dinero?. Esas son las cotidianidades en las que discrepamos. Y te digo, yo lo siento mas en el rollo de eso, -hasta cuándo este cabrón se va a volver ordenado-. No porque le esté dando. ...algo que dice mi hermano es -este cabrón cuando quiere tiene dinero, pero lo mismo que tiene va y se lo revienta-, dice, -éste si tiene 20, 30 no le alcanza, y no es por que no tenga, o de repente no tiene porque evidentemente no lo establece-. (*Antonio, 43 años*).

De estos testimonios entiendo que la presión de los padres para que los hijos aporten económicamente, no es porque se espere una ayuda económica como tal, sino que se expresa como una forma de presión para que los hijos no incurran en gastos inapropiados desde la perspectiva paterna: una novia inconveniente, alcohol, diversiones, etc. Ser ordenados en su vida, ser ordenados en sus gastos, planear el futuro, parece ser una demanda paterna.

En el caso de *Humberto*, esta situación se relacionó con el hecho de que hubiera iniciado una relación amorosa con una mujer mayor que él, divorciada y con hijos, lo cual parece ir en contra de las normas morales de la familia. Esta situación le ocasionó el ser excluido de las atenciones y deferencias familiares mientras mantuvo dicha relación.

"...mi papá se dio cuenta de que estaba saliendo con ella, se enteró que tenía dos hijas, y fue cuando vinieron los roces con mi hermana la más grande, para impedir que yo anduviera con ella. Y mi papá, como ella trabajaba en ese tiempo conmigo, llevó muchos chismes a la casa, y decían que yo la mantenía... y nunca fue eso. Entonces, allí empezamos a tener muchos conflictos. Él tenía su negocio y yo el mío y nos distanciamos. A tal grado de que yo llegaba a la casa y hacían de cuenta que no había llegado nadie."

El argumento económico en este testimonio, parece ser el centro de la prohibición y la sanción al suponer que él "la mantenía". Al respecto es interesante recordar que *Humberto* platicó de reacomodos familiares en los que sus hermanas se embarazaron siendo solteras, tuvieron hijos y fueron aceptadas por sus padres a pesar de haber transgredido una norma moral implícita. Una de sus hermanas recibe apoyo económico de una pareja y es bien recibido por la familia, pero no es aceptado que *Humberto* apoye económicamente a otra mujer con hijos.

"A mí me dijeron que decidiera, pues decidí por ella. Y eso fue lo que me trajo más problemas. (...) Yo me aferré a ella y estuve 5 años con ella,..."

Los solteros invariablemente resisten a las normas familiares relacionadas con sus propias decisiones sexuales a pesar de los intentos de restricción:

- *¿Con tu mamá algún tipo de conflicto?*

"Sí. Personalmente sí. No sé, necesito mandarla con un psicólogo, y yo creo que como fui su apoyo y su paño de lágrimas desde que yo tenía 12 hasta los 16, 17, no me acepta a las parejas. Yo creo que esa es otra de las cosas por las que sigo soltero. Y menos cuando se entera de que yo entro en intimidad con ellas. Mientras sabe que son las noviecitas uh, muy buen trato muy padre, ja ja ja , ju ju ju, invítala, tráela, y en el momento en que se entera de que ya hay intimidad se les voltea. (...) Y sí, esa relación durante ocho años nunca me la aceptó, hasta que reventamos... la muchacha y yo." (Ernesto, 37 años).

El *relevo generacional* en el caso de estos hijos solteros parece tener una dimensión más de tipo moral que económica, ya que en su mayoría narran episodios en los que ellos participaron de decisiones ajenas a partir de sus propias valoraciones morales, lo cual parece ser aceptado por la familia al grado de lograr la transformación de valoraciones y normas:

"...resulta que cuando mi hermana se casa, ... llega con el futuro y dice, -mamá, me voy a vivir con él-, -¿qué qué?-, -me voy a vivir con él-. -Oye pero cómo que tres meses antes de la boda te vas a vivir con él-, -me voy a vivir con él-. Y el otro, -es que no nos aguantamos señora-. Mi mamá se me quedó viendo: -¿tú qué opinas?-, me quedé callado, no dije nada. Ya que se fueron mi mamá: -¡ay, como es que no le dices nada a tu hermana, para eso les dije que vinieran a hablar contigo, si tu eres el hombre de la casa-. -Momento, yo te dije que desde el momento en que mi hermano se casó, él pasaba a formar parte de la familia pero como cabeza, yo estoy a un lado, porque hay cuestiones en las que yo no puedo opinar-. -Sí, pero es que tú eres el de mayor experiencia; el que tiene más estudios, el de mayor quien sabe qué, tu criterio-. -¿Es mi criterio?, perfecto, te sientas y te callas. ... -Qué te espantas mamá, *Laura* es una mujer de veintitantos años, con una carrera, con una profesión, no es una chiquita, lo mismo se puede ir a dormir con uno dos días que con uno tres meses. Pero si ai está ya la solicitud del matrimonio civil-, -es que...-, -es que ese es el problema de ella. Si el muchacho ya a la hora dice no me caso es bronca de ella-. -Es que ya durmió con ella tres meses-, -sí mamá pero no sabes cuántas veces ha dormido con él y tú ni enterada-, -pues es que eso no me enseñaron a mí-, -ah, ya entramos, la educación que a ti te dieron como mujer, es de finales de los 50's, la educación que tiene mi hermana es de finales de los 80's, entiéndelo, 'no-es-lo-mis-mo' tu situación, que la situación de mi hermana-. Mi mamá se quedó sorprendida, 2 o 3 días después lo digirió, -tienes razón, no puedo pedir que mi hija siga los mismos patrones de conducta que yo seguí-,..." (Ernesto, 37 años).

"Obviamente, igual por la cultura, más protegida [*mi hermana*], yo trataba de estar más en contacto con ella, por precisamente conociendo esto de mi padre, ¿no? Cuando empezó a atener novio, yo le decía, -no, no te preocupes, ni te salgas, ni nada, tráelo aquí, y aquí estense en la sala, no hay bronca-. Ella en ese sentido está muy apegada, siempre que hace un movimiento, -oye *Antonio*, cómo ves esto-, ¿no? Como que con ella yo tengo mucho apego ¿no? Siempre. Ahora que se iba a casar me dijo, -oye, cómo ves, es esto es lo otro-. Siempre que ha tenido una cuestión se acerca mucho a mí para que yo le dé mi opinión y cómo lo veo." (*Antonio*, 43 años).

"...yo le echo porras, ella luego está difícil porque mi mamá.... -¡era la última hija!-, clásico del.... la educación te digo de mi madre, siempre con su osito de peluche al lado. Empieza a crecer mi hermana, empieza a conocer la vida, no es loca pero que si lo es que lo aprenda y que lo disfrute. Yo le he dicho: -todo lo que quieras, ¿quieres irte por ahí? Vete, no te estoy empujando, hay medicinas hay todo, y pues ¿quieres decirlo o no?, Simplemente aprende, pero cuando te quieras casar,... no a la primera-. Hace días, -¿qué hago?, tengo un problema-, porque bajita la mano, con pena pero me lo pregunta. Le digo, -ya sabes que para eso está uno, ¿qué onda?, ¿ya te fregó mi madre?-, le digo... .. -se me va a enojar, ¿qué digo?-, digo -ya suelta-, -me quiero ir a pasear-, -perfecto, ¿cuál es el problema?-, -no voy a estar con ustedes en la Navidad.....-, -¡qué importa!, Vas a recibir algo más que..... que una Navidad, Navidad es bendito sea Dios-, digo, -está uno con salud hija, no eres la única que nos va a festejar ¿o sí? Tienes miedo, ¿a donde vas a ir?-, -no pues que al mar-, -bueno pues cuida... respeta al mar, no te metas por meter, siempre entre gente para que haya ayuda o algo, vete con el novio a donde quieras, hagan lo que quieran, disfrútenlo con ganas, sean novios y algún día... si quieren ser ustedes... esposos, pero, yo soy de la idea que siempre, soy de la idea, que conozcas a varios hombres, que aguantes tu nivel, la clase de personas que te haga las cosas así, no clásica traumadota como las demás.... (...) ...-te puedes ir tranquila, si mi madre no te echó la bendición, pues hay hermanos, ... ándale ¿quieres que te de la patada?, pues ya órale-. Y ahí tristemente con el miedo de mi mamá, ni le avisó a mi mamá hasta que ya estaba afuera. Mi mamá, hasta inclusive habló mi tío *Leonardo* con ella: -¡dale permiso *Fátima*!-, y esto. (...) Y digo -qué bueno que no estás a las faldas de mi madre, y que lo acepte, duele, pero que esté dichosa porque ha disfrutado ¡tantos hijos!, que no se quede con la costumbre, ahora va a madurar otra cosa, la de la abuelita hija-, le digo yo a mi hermana menor. Ahora va a madurar la de la verdadera abuelita, es que no todo está perdido. Y así como quiera que sea pues ya se fue ¿no?, a pasear, pues qué bueno, y digo -tárdate lo que quieras, si quieres no cinco días ni diez, un mes, cinco meses, nada más solventa tus gastos, y procura no atrasarte mucho en la escuela, que para mí aunque si no la acabas..... yo desearía que la terminaras, pero mira ni yo la acabé, ¿para que te forzo?, lo que todo mundo como adulto, 'porque la tienes que acabar'. Con un carajo, no, no, no, no, si yo amo realmente estudiar, adelante-. Me pregunta -¿qué me sugieres de carrera y eso?-, -¿como qué hay?, pues no te voy a decir 'pues haz esto', yo quiero que seas licenciada, o esto, no hija, escoja lo que usted quiera-. -Oye que

veterinaria y eso-, -¿ya conoce las aulas?, están en Cuautitlán-. Y ya fue y -¡No!, ¡huele muy feol- (risas). -Oh-, digo, -¿qué no te vas a encontrar?-. Y le digo, -esa es una hece, esas son heces fecales, es el animal, ora cuando veas una enfermedad realmente penosa y daños, vé a ver, por eso vé analizando-. ...y aunque le digo, -si te embarazas y eso, pues procura que sea con mucho cuidado, o sea, haz las cosas, disfrútalas, llénate de tu propio amor, siéntete con tu pareja, pero si algo sucede y te duermes, el hombre somos clínicos, somos descarados y convenencieros-, (...) -...observa, este..., lo hijos son pa'quererse-. Y ok, digo ella va bien,..." (Diego, 39 años).

Las madres frecuentemente aceptan y hasta promueven el que los hijos solteros incidan en las decisiones familiares aludiendo a un reconocimiento como "el hombre de la casa", como en el caso de la madre de *Ernesto*. Ellos refieren no aceptar dicha responsabilidad pero en la práctica la ejercen de diferentes maneras:

"...aunque últimamente yo me he hecho mutis y ya se las aviento a mi hermano. Yo se lo dije, -él es el jefe de la familia, porque él es padre de familia, yo no". -¡No, pero es que tú, tu hacías todo, que esto y aquello!-, - así es, si se me pide mi opinión, la daré, mientras, nada-."

- No quieres responsabilidades...

"No asumir ese papel."

- No quieres tú asumir ese papel, como responsabilidades de un padre de familia...

"Porque lo fui muchos años. Ya duré muchos años. Y mis hermanos son muy rebeldes, sobre todo mi hermana. Entonces, digo, ellos que están en una posición en la que yo no estoy, podrán responder mejor que yo. Mangos, nomás los estoy observando, y sin que se den cuenta de todos modos a veces muevo las cosas como yo considero conveniente. Pero dejo que ellos se muevan solos." (Ernesto, 37 años).

"Yo a veces cuando me meto a protegerlos (a mis sobrinos), -¡Calmada!, no le grites, dile por qué, dale una causa, una razón-. -Soy su madre y se chingan-, ¿no?, -sí, pero está su tío y te chingas-, ahora sí que, disculpa ¿no?. Pero no, es que hay que ser abierto ¿no?, en estas cosas y y y y..... -tú no te metas no son tus hijos-, y como te digo, -mientras vivas en esta casa, no por hacer el papel del hombre, por no oír gritos, mientras vivas en esta casa, nadie quiere la necesidad de oír tus pestes, desde que amanece, hasta que anochece haces lo mismo, ¡cómo carambas te va a obedecer tu hija!-. Y entonces, al principio para mis sobrinos fue difícil porque querían decirme '¡cállate!, este... le estás faltando el respeto a mi madre', pero a la vez me lo estaba agrediendo, pues no es que los tenga yo sobreprotegidos, digo na'más con que se respeten es más que suficiente, la buena educación, pues órale, adelante, y entonces ya ahí.... ya lo entendieron, las sobrinas, los sobrinos...." (Diego, 39 años).

Ese "papel del hombre", como se aprecia en el último testimonio, también en ocasiones tuvo que ser disputado, sobre todo cuando aún vivía el padre en la casa familiar:

"...yo me acuerdo hasta con los, mis hermanos los chicos ¿no?, de repente como *abogado* y todo eso, quieres imponer muchas de las convicciones. Mi papá: -¡No!, son mis hijos, y yo hago lo que quiero con ellos-, ¿no?. Entonces chocas en eso y dices no no no." (*Antonio*, 43 años).

"...empezamos a tener muchos problemas mi papá y yo. Tanto así que él no iba a mi negocio y yo no iba a su negocio. Empezamos a competir. Él estaba aquí y yo estaba acá. Empezamos a competir y... y le gané. (...) ... empecé yo a tener mejor estatus (...) él me dijo que le costaba mucho trabajo entender y aceptar que yo había sido lo que él no. Y en su momento yo lo había, lo había desbancado..." (*Humberto*, 32 años).

El significado del trabajo para estos solteros va más allá de los ingresos económicos. Ellos lo contemplan como la posibilidad de alcanzar un mayor "estatus" por los éxitos laborales o por el tipo de profesión ejercida. A pesar de que los significados del trabajo y el hecho de tener en común con su padre una condición de adultez y masculinidad, los ha llevado a situaciones de "competencia" con el padre, al final los hijos adultos dicen respetar la posición que le corresponde a este último como dueño de la casa en la que ellos habitan:

"...mi padre ahora, es una gente ya mayor, ¿no? que aunque le hables en algún sentido él tiene su particular punto de vista, y yo mejor ahora lo dejo así, ¿no? que se la lleve que haga las cosas como mejor le plazca, y tratar de entrar en menos fricciones de lo que puedan ser posibles, a pesar de que algunas cosas yo supondría que podrían ser de manera diferente. Pero al final de cuenta yo estoy en su casa, etcétera, etcétera." (*Antonio*, 43 años).

"Yo en la casa ahorita, aun cuando he hecho todo lo que he apoyado, yo no soy más, y se lo he dicho a mi papá. Sigo siendo el mismo, la casa es tuya, hasta que tu fallezcas. Eso se los he dejado bien claro. Que quede presente, sigo siendo igual, llego a la casa, ¿sabes qué? voy a llegar hoy tarde." (*Humberto*, 32 años).

Los solteros adultos que entrevisté, permanecen viviendo en su familia de origen principalmente por los servicios domésticos y por la compañía que reciben, además de que el vivir con la familia no les obstaculiza en la actualidad su libertad para decidir, dado que han emprendido estrategias de *resistencia* suficientes como para llevar una vida independiente pero vinculada a la familia.

"Entonces empecé a hacerlo con mi papá, empecé a hacerle sentir lo que yo pensaba, y la última vez que discutimos, él empezó a levantar la voz, y la levanté yo igual, estábamos en mi negocio. Me dijo, -no me grites-, le dije, -tampoco me grites tú, yo voy a hablar a como tú quieras, con tono alto, tono bajo, como quieras, estamos en la misma circunstancia, tengo los mismos derechos-. Si se sacó de onda, -¿sabes qué? nos vemos-, y se ofendió y se fue. Pero ya después llegó y seguimos platicando. (...) Yo creo que uno nunca deja de ser hijo de sus papás, y de alguna forma ellos siempre quieren lo mejor, nada más que no saben hasta cuándo dejar de

proteger, y ese es el estira y afloja de parte de las dos personas.”
(Humberto, 32 años).

Al preguntarles los motivos por los cuales siguen viviendo con su familia de origen ellos dieron este tipo de argumentos:

“...llego y platico con mi mamá, me platica ella sus cosas, vacilo con ella, es una relación muy particular de madre e hijo, puedo llegar y vacilarla, y una broma y ella igual. O sea, me siento a gusto. Comodidades yo creo todas porque tengo la ropa limpia, y todo eso.” (Humberto, 32 años).

“...es... mañosamente, lo más conveniente. (...) me pongo a hacer cuentas de los gastos, y saldría carísimo para mí vivir solo, aparte de que sería super absurdo y super, no sé cómo es la expresión, de llegar, nada mas dormir, irte, dormir, irte. (...) Pues sí, con mis peces ahí nada más, con una compañera ocasional o con la compañera ya, y no es lo mismo, llegar nada mas a dormir para irte... y como estoy ahorita de saturado de trabajo... que los sábados y los domingos sentado en la computadora..., haciendo proyectos..., ¿para qué me voy?, y ¿para qué me caso?. En este caso pues estoy con mi mamá, me aburro, me canso, bajo, cenó con ella, obviamente vamos a la calle, vamos a caminar, vamos a comprar el mandado, regreso, me pongo a estudiar. Una mujer me planta, por decirlo así, no me aguanta el paso, trueno. (...) Entonces para qué me caso, para qué me voy a estar solo donde tengo que perder el tiempo en lavar, en limpiar y en cocinar. Aquí en este caso, mi mamá hace ese papel, aunque también tengo mis obligaciones, lo que ella no puede hacer me toca a mí. – Arréglame esto, se descompuso aquello, hazme esto, hazme esto–. Es una simbiosis entre los dos.” (Ernesto, 37 años).

- Me dices que tienes un departamento, ¿has planeado en mudarte a vivir solo? ¿Has pensado? o ¿tienes planes a futuro?

“No por el momento, el otro día le decía a una de mis amigas que decía que quería rentar un departamento igual, pero a la hora de la hora le dio miedo ¿no?. ...yo lo renté allí en Malinalco, entonces cuando tengo que compartir con alguien, me voy. Pero luego, entre quedarme allí o quedarme acá y llegar a cotorrear con la familia, pues prefiero venir a cotorrear con la familia. Es ese desprendimiento así que no es tan fácil cuando lo estás viviendo solo realmente. Porque si tú te das cuenta, la mayoría de la gente que dice, -tengo un departamento-, es porque ya tiene una relación particular. Sólo sólo, viviendo en un departamento, yo realmente conozco muy pocas personas.” (Antonio, 43 años).

En general parece haber una tendencia en los solteros entrevistados a enfocar sus razones en lo que reciben más que en lo que dan, cuando hablan de su permanencia en la familia, a diferencia de las mujeres, quienes, como se recordará, hablaron de sus obligaciones económicas y de compañía hacia su madre principalmente, aunque también hubo quien enfatizó en las relaciones de codependencia.

Por otro lado, al preguntar a los informantes varones sobre su soltería, ellos no hablaron del miedo a la soledad. Ellos, como en el caso de *Antonio*, llegan a referirse a lo inconveniente de vivir solos en la actualidad y a las ventajas de vivir en familia en términos prácticos, pero en general no parecen manifestar miedo al futuro sin pareja. Más bien, manifiestan temores al futuro con pareja. Sus miedos a adquirir un compromiso de pareja se relacionan con posibles carencias económicas, el no saber si ellos serán capaces de ser fieles, el perder el control, etc.

-Hay una tendencia clara ¿no? a sentirte atraído tú por las mujeres jóvenes...

"Sí. (...) ...las muchachitas están disponibles (...) ...en una ocasión con una mujer que me llevaba 13 años, pero ahí sí me vi más mañoso que ella, ella a fuerza quería que tuviéramos relaciones sexuales, y no..., -¿pero por qué?-, -por esto y esto, tú eres una persona así y asado, eres madre soltera, vives con tus papás, vives sola, el papá de tu hijo tú estás tratando de agarrártelo pero no se deja, porque él ya está casado, si yo tengo relaciones sexuales contigo, el día de mañana tú me vas a querer controlar."(*Ernesto*, 37 años).

"Tampoco me preocupo si no me llego a casar, si no me llego a casar, aprenderé a vivir de manera diferente. El sentido de la paternidad igual igual digo que puede ser una condición interesante, harto bonita seguramente bajo algunas condiciones. Yo ahora lo veo ¿no? con algunos de mis amigos, sus hijos ya están jugando futbol, o están en la universidad, y eso te implica ¿no?, pero contrastado con eso, pues hay algunas peculiaridades que yo he tenido, entonces te digo, como que no me involucra un proyecto que yo te diga, lo tengo que cumplir porque lo tengo que cumplir. Si las condiciones se dan para poderlo configurar, y para mí eso es lo importante, una condición primero de pareja ya favorecer esto, y luego una condición de paternidad que pudiera complementar todo ello. No me interesa la paternidad por la paternidad por decir que hay una descendencia, sino si hay una descendencia, que haya las relaciones para poderlos establecer, de una manera complementaria a una relación de pareja." (*Antonio*, 43 años).

En general, se puede afirmar que el matrimonio en el caso de los solteros varones adultos está más asociado con la posibilidad de vivir la paternidad, dado que ésta, para ellos, no tiene fecha de caducidad como en el caso de las mujeres. Las mujeres por tanto, hablan de la posibilidad de tener un compañero y ellos hablan de hijos como un proyecto incumplido que de sucederse tendría que mediar el matrimonio pero bajo ciertas condiciones. Es interesante observar que en su mayoría los varones tienden a enfatizar en las condiciones que ellos mismos deben de cumplir para dar tal paso, a diferencia de las mujeres, quienes hablan primordialmente de las condiciones que debe cumplir un potencial compañero de vida. Sería tanto como decir que ellos, cuando estén listos decidirán; ellas decidirán si encuentran al hombre ideal.

El estado de los solteros adultos con ingresos económicos y trabajo estable, por otro lado, los hace ser atractivos para mujeres jóvenes, con quienes ellos, en su mayoría prefieren relacionarse.

El trabajo, como se ha podido analizar a lo largo de este capítulo, tiene diversos significados para los solteros y las solteras, y dicho significado está permeado por diferencias de género y características familiares de manera importante. En algunos casos, sobre todo en casos de mujeres, el trabajo se asocia con sujeción familiar, pero en otros, sobre todo en los varones, se asocia con liberación y autonomía respecto a las normas familiares. Sin embargo, tanto en varones como en mujeres se observan cambios importantes a partir de que se inicia una actividad asalariada.

El trabajo, por otro lado, tiene también asociados cambios valorativos importantes en algunos solteros y solteras, quienes encuentran en éste una fuente de contraste moral que les ha permitido una mayor flexibilización moral o una reafirmación de sus moralidades históricas. Las normatividades religiosas y el tipo de creencias que se mantienen al respecto, juegan un papel importante en dicha flexibilización o reafirmación de moralidades desde esta perspectiva. Aunque es imposible desarticular cada uno de los ejes y dimensiones que cruzan las vidas de los casos que presento, en el siguiente punto pretendo enfatizar en dicha dimensión religiosa vinculada con el discurso y ejercicio relativo a la sexualidad y la reproducción de los solteros y solteras que entrevisté.

V. Religión y Autonomía Moral

Como apunté al inicio de este capítulo, todas las personas que narraron sus historias tuvieron una formación religiosa ligada al catolicismo, aunque con diferentes características. Éstas, más sus propias experiencias de vida, los han llevado a desplegar diferencias importantes en cuanto a sus creencias y prácticas, más o menos cercanos con los discursos oficiales del catolicismo en relación con los derechos sexuales y reproductivos de mujeres y varones solteros.

Los testimonios obtenidos permiten revisar algunas normatividades religiosas que continúan permeando las prácticas sexuales de los solteros y solteras entrevistadas, así como las estrategias de *resistencia* o de *acomodación* que les han permitido ejercer ciertos derechos sin romper del todo con su identidad católica.

Los solteros y solteras han estado expuestos a diversas instituciones y prácticas sociales en las que se identifican discursos normativos correspondientes con los del catolicismo:

"...yo ya había pensado, primero buscar un lugar dondeirme, porque no decidía yo. Me entró un pánico..., no decidía qué hacer. Si sí era, si iba..., si decidía yo abor... no, si iba yo al médico para que me viera y me hiciera unos exámenes, ¿qué hacía no? Compró el predictor, no lo compro, sí lo compro. -Tú eres el único amigo que tengo ahorita, así es que te tengo que decir a ti, vas a ser tío. ¿Qué piensas?-, él es muy dado a los grupos, -si yo estuviera en el grupo pues te diría, ¿ya pensaste que eso es un asesinato?-, -no, ya sabes que yo no pienso en ese tipo de cosas-, le dije yo, -estamos en un tiempo muy relativo, creo que serían dos meses. Creo que no sería por ese lado-. Yo he acompañado a algunas gentes y la verdad yo nunca les he dicho si lo acepto o no lo acepto, con mucho gusto yo te acompaño y hasta allí, yo no te digo que sí ni te digo que no, no puedo hacer eso. Y él yo creo que en ese sentido así, -como tú quieras-, dice, -yo en el grupo pues tengo que tensionar a la gente y le tengo que decir eso-, -pero ya sabes que yo no pienso en esas cosas y no va por allí-. Pero también se me hizo así como que si... o pensé, 'a lo mejor sí es asesinato y yo aquí'. Ay no no, como que no sabes qué hacer, para qué me meto en esos líos, estaba yo pensando, lo voy a mandar al demonio, lo único que me duele es que me haya mandado primero, *Santiago*, lo único que me duele. Porque sí dije, 'ya no me vuelvo a meter en un lío de éstos, ahora que hable le voy, le voy a decir que ya no lo voy a ver'. Sí me da miedo esto ¿no?" (*Nadia*, 48 años).

"...¿cuando fue? yo creo que mi primer noviazgo formal, pus me aventé un tiro que no me debí aventar, y recurrimos a un legrado. Yo en ese tiempo no sabía ni cómo, ya te imaginarás. Yo me acuerdo a dónde fuimos y digo... aquí nos van a triturar, etc., pero de allí aprendes. (...) La novia con la que yo andaba en ese tiempo, ella estudiaba en *Medicina* en la *UNAM*, entonces tenía ciertos nexos con gentes de medicina y todo esto, entonces este..., igual fuimos alguna vez a un doctor que nos regañó, que nos dijo que la clásica postura cultural religiosa y todo esto, ¿no?. Y anduvimos así, ella tenía una amiga que estudiaba medicina, me dijo, -yo no sé pero creo que aquí hay un chavo que es así-. El chavo ese tampoco, pero él nos dio la información. Pero un lugar te digo, tétricos que dices, -no inventes-. Yo decía, -yo no sé lo que estoy haciendo aquí, yo no sé si lo que estoy haciendo esta bien hecho o ya mejor me arrepiento y lo hago." (*Antonio*, 43 años).

"...en un tiempo, digamos, 18 años, a la mejor me interesaba que la mujer fuera virgen. Que era algo que me había inculcado mi papá. (...) Porque era una mujer honesta, de su casa, y es que, son tonterías ¿no?" (*Humberto*, 32 años).

"...tener un hijo para mí es una cosa extraordinaria para mí, tener un hijo, y yo a mi hijo quería darle todo lo mejor que pudiera yo darle. El ambiente, todas las cosas sociales y todo eso, en orden, y yo no le iba a poder dar que eso a mi hijo. (...) Como está establecido. (...) Como la sociedad lo esperaba. (...) ...Sí, el temor a la crítica social. Y no no no no no afrontaba yo eso, sin embargo, cuando ya sentía que estaba en estado, pensé tenerlo yo sola, desaparecer aquí de todos, yirme a tenerlo a ver a dónde." (*Dora*, 63 años).

Aunado a la exposición a estos discursos tradicionales, también se han visto expuestos y expuestas a discursos éticos modernos que incluyen un mayor reconocimiento de derechos en la soltería:

"...tengo estudios, tengo cultura, y la virginidad es un pedazo de carne, ni siquiera es la membrana que dicen, solamente son residuos, embrionarios, ¿qué es eso?. Más que nada yo creo que la virginidad es un concepto teológico y sociológico, utilizado para reprimir la sexualidad de la mujer. Si yo siento ellas tienen el derecho a sentir. Entonces pues, yo no estoy a favor de ese mito." (*Ernesto, 37 años*).

"Total, fíjate que me fui hasta los 23 años, me fui a *Francia*, y yo tenía pretendientes y todo, pero me daban algo, que yo no quiero y yo no quiero. Yo era la que ponía esa barrera. Yo tenía pretendientes y salía con muchachos y todo, pero a la hora en que se me declaraban o querían algo, no no. Entonces este, me fui a *Francia* y allí cambié totalmente, hasta me acuerdo que *Carmen* (amiga) me envió una carta diciendo: -Si algún muchacho se te avienta, tú no te preocupes, tú siéntete libre, siéntete bien.- (*Pilar, 44 años*).

Todos los informantes se identifican con la religión católica y conocen los mandatos oficiales de la misma, pero al estar expuestos a diferentes discursos, que también identifican como opuestos a éstos y por sus propias necesidades objetivas de vida, se han visto inmersos en conflictos de diversa índole, los cuáles han ido resolviendo a través de distintas estrategias:

"Mira hay cosas que en casa, como que... por ser religiosos, como que al principio estaban esos 10 mandamientos, ¿no?, no mentirás y así papapa... (...) ...Pero le doy sentido a todas estas normas morales, a partir de que entro al convento y empiezas a decir -el pecado es esto... Dios no me va a castigar, sino que yo estoy perdiendo la amistad de Dios ¿no?-. Entonces empiezas a darle sentido a las normas. Al principio tal vez a lo mejor no las entendí, ¿por qué voy a misa? ¿no?, ¿por qué comulgo?, ¿por qué me tengo que confesar? ¿no?, y más en la etapa de la adolescencia, que es cuando entra más uno en la etapa de la rebeldía ¿no?. Pero sin embargo las intentabas seguir, las seguías, aún sin entenderlas, aún sin entenderlas y le empiezo a dar sentido ya cuando empiezo a estudiar más profundamente todo lo religioso. Yo siento que los valores cristianos, pues son los valores morales, que no se deben de imponer sino de convencer, ¿por qué no mentir?, ¿por qué no puedes codiciar las cosas ajenas?, ¿por qué amar al enemigo, no?. Cuando me tocó estudiar esa frase de "ama al enemigo", decía, -Señor., ¿cómo voy a estar amando a ese hijo de la fregada que me hizo a mí daño?-. Y cuando lo estudio dije, -no quiere decir que lo ames porque te está haciendo daño, sino que tú al verlo ya no te haga él daño a tí, ya no te entripes, ámalo, es decir ya no me haces daño, ya no le des tanto poder-. Entonces le vas dando sentido ¿para qué odiar?." (*Fernanda, 32 años*).

"...me mandaron al catecismo, no hallé respuesta a mis dudas, me mandaron a estudiar la Biblia con los evangelistas, no hallé respuesta a mis

dudas, a los 12 años, en sexto, me doy cuenta de que Dios era una quimera, según yo, y durante unos tres años, –Dios no existe, Dios no existe, Dios no existe–, hasta que me encuentro con el esoterismo. Me empiezo a dar cuenta de que Dios era mucho más de lo que yo me imaginaba, y era más que una simple y vulgar religión. (...) ...y me di cuenta de que todo es una gran mentira, de que es el mismo Dios, de que controla todo el universo, ¿qué es? Podemos decir que es energía, podemos decir que es la mente universal, pero de que es, es..., y de que es todo, es todo. Y que nada más nosotros hemos cambiado el nombre del juego a conveniencia. (...) Y a la larga yo dije, –A mí que no me salgan con sus bateas de babas, a mí ningún sacerdote me va a venir a tomar mis pecados, a mí primero que me enseñen el título donde Dios les ha autorizado a escucharme, y entonces les creo. –No es que yo...–, –a mí enséñenme la firma del todopoderoso, usted es un humano tan normal como yo–. (...) Y he llegado a la convicción de que el Dios todopoderoso no requiere ni de iglesias ni de ritos, nada más una cosa, que lo amemos y lo respetemos, y por ende, es amar a todos los que están alrededor de nosotros. Pero ahí viene el problema, vivo en una sociedad altamente..., mm, inreligiosa, por emplear un término, que no razona, que hace las cosas por conveniencia.” (Ernesto, 37 años).

En el Capítulo 4 de este trabajo, propuse 4 categorías de análisis, a modo de tipos ideales, que permitirían explorar las estrategias que, ante la exposición a diversos discursos tradicionales y modernos, los solteros y solteras despliegan como una forma de resolver los conflictos que se suscitan en torno a las normatividades relativas a la sexualidad y la reproducción. Dos de estas categorías representan contradicciones entre el discurso y la práctica de los sujetos entrevistados y dos representan correspondencias entre éstas, ya sea como correspondencia en la *acomodación* al discurso tradicional católico o como correspondencia en la *resistencia*. Estas categorías fueron definidas en el capítulo correspondiente y son las siguientes:

Acomodación discursiva y práctica.

La tendencia a actuar y discurrir acomodándose o adaptándose al discurso religioso no fue frecuente en los casos analizados. Fue únicamente *Norma*, mujer soltera de 43 años quien al momento de la entrevista ejercía el cargo de “Ministra” de los *Hijos de Dios*, quien a lo largo de la entrevista afirmó estar de acuerdo con las normas morales de la Religión católica en el entorno de la sexualidad y la reproducción, opinando que éstas no deben cambiar, actuando conforme a ello y reconociendo, además, que todo lo anterior le ha permitido tener una vida “tranquila”.

“...me motivó pero a seguir aprendiendo más de la palabra de Dios y eso fue lo que me ha llevado hasta ahora, a vivir bien, ahora sí que bien en el catolicismo y practicándolo también.”

Norma nunca ha tenido relaciones de noviazgo o similares y deja esta decisión, lo mismo que la matrimonial, en las manos de Dios, aunque para aceptar

una pareja sería necesario que se tratara de un hombre católico y aceptado por su madre:

"Si de verdad me tocara pues qué bueno, si no, seguir adelante. (...) ...si Dios me la manda y toda la cosa, entonces sí, podría ser, pero... (...) ...y que realmente mi mamá diga, 'sí, este hombre sí es ideal, es un hombre que de veras la va a sacar adelante, que vele por ella', pero es muy difícil ¿verdad?. (...) ...porque realmente estoy más tranquila, no tengo tantas presiones. Además, otra cosa muy importante, nadie me está juzgando, nadie me va a criticar, nadie me va a estar molestando y si quiero hacer esto pues lo hago y si no lo hago también, es mi libertad."

Norma está en desacuerdo con quienes ejercen su sexualidad o deciden tener hijos en la soltería, adjudicando este hecho a una falta de comunicación y amor de los padres:

"...a veces les falta la comunicación entre los padres, les falta la comunicación el amor que no les han dado ellos lo están buscando en otras personas...."

Respecto al uso de anticonceptivos y a la interrupción del embarazo, ya sea dentro o fuera del matrimonio, opina retomado los argumentos religiosos sobre *la vida*:

"Pues si Dios nos dio la vida la debemos de respetar y si Dios da hijos también debemos de aceptarlos. Si, si Dios nos está dando la vida debemos de respetarla, y si no nos la da también tenemos que aceptar. No, ni amargarnos, ni traumarnos ni nada de eso, sino si al contrario pues, seguir los pasos seguir las éstas, las orientaciones que también nos dan en la Iglesia. (...) Para seguir adelante, para tener la familia y que Dios le mande los hijos que desee."

El caso de *Norma* puede considerarse como ejemplar en cuanto a una total correspondencia, tanto en el discurso como en la práctica, con el discurso oficial de la Iglesia católica. Aparentemente ella, de manera *voluntaria* ha renunciado a ejercer sus derechos sexuales y reproductivos, lo cual, dice, no le representa ningún problema. Esto puede ser claro, dado que su discurso también coincide con el de todos los miembros de su familia nuclear y extensa, congruente con la formación que ella ha recibido a lo largo de su vida escolar y social, sin embargo, como se observó en otra parte de este capítulo, sus argumentos reflejan una *moralidad heterónoma* en el sentido de que ella no se asume como sujeto de derechos, dejando en Dios y su madre sus decisiones vitales.

Resistencia discursiva y acomodación práctica.

El que algunos individuos tiendan a objetar el discurso religioso pero acomoden su práctica a éste, puede ser una potencial fuente de conflicto y cambio. Aunque esta falta de correspondencia pudiera reflejar probables situaciones sociales que coercionan o limitan el ejercicio de derechos, como lo planteé originalmente, también puede ser parte de plenas decisiones de individuos

conscientes de sus derechos. Es decir, esta falta de correspondencia, crítica en el discurso pero obediente en la práctica, pudiera implicar que, o bien el individuo se reconoce como sujeto de derechos pero no cuenta con situaciones objetivas para su ejercicio, o sus mismas prácticas representan decisiones realizadas a partir de un análisis crítico de sus fundamentos, a los que se les da un sentido diferenciado.

Fernanda y *Norma* son, de mis informantes, las únicas que se apegan en gran medida a las normas impuestas por la jerarquía católica, pero a diferencia de *Norma*, *Fernanda* está en desacuerdo con la mayor parte de éstas. Como se recordará, *Fernanda* proviene de un pueblo en el cual, como ella expresa "hasta los perros son católicos" con lo que hace, veladamente en inicio, una valoración sobre la rigidez de su formación religiosa. Su familia es muy devota, sus miembros trabajan en una parroquia en la que ella coordina los grupos juveniles y "la pastoral de la espiritualidad", habiendo estado antes en un convento, experiencia que a la vez que le proporcionó independencia respecto a su madre, a quien ella se refiere como "sobreprotectora", le llevó a adquirir el hábito de la *pudicia*.

"...yo a los 19 años, saliendo de prepa, me fui a, a convento, yo creo que también por eso cuando me ven, tengo así como, a veces dicen que cara de monja ¿verdad?, o que me visto casi casi como monja, con mis faldas largas. (...) ...fue como de los 19 a los 22, 23 años que estuve yo fuera de casa, eso me sirvió bastante porque, mamá es muy sobreprotectora, y de hecho puedo yo decir que es un matriarcado, no es patriarcado, (...) Ehh, eso me ayudó a empezar a ser un poco más independiente."

Fernanda salió del convento por decisión propia y dudando por primera vez de sus creencias religiosas, con lo que iniciaron también sus experiencias en relaciones de noviazgo:

"...estaba un poco harta de la religión ¿verdad?, ehh, no entendía yo, yo quería seguir en el convento pero era clarísimo que yo no, no podía seguir en el convento porque, chocaba con las normas institucionales. ...por ejemplo en el voto de obediencia (rie), en el voto de pobreza... ...y luego ehh, la manera a la mejor de entender la voluntad de Dios ¿no?, de repente me di cuenta que, que en ocasiones se manipula al pueblo, '¡ah! esto es de Dios, esto, esto lo manda así Dios' ¿no? y yo decía, 'eso no es cierto, o sea Dios no quiere que viva yo en la pobreza, que no es cierto que Dios quiera que yo esté triste o que no tenga derecho a un estudio', entonces eran así como que pues muy manipuladores ¿no?, pero dije yo no, y por eso fui chocando un poco. (...) ...al principio como que no me hallaba, vino también hasta un enfriamiento religioso de decir, 'no voy a misa ni nada', y decidí salir. Ehh, allí ya empiezo a tener novios, pero no me satisfacía, ¿me explico?, como que no estoy acostumbrada yo a depender de una sola persona, ¿no?, y luego en el noviazgo, -no te muevas, baila nada más conmigo-, y yo decía, -bueno pero por qué, si yo puedo convivir, el hecho de que yo baile con un amigo no quiere decir que te deje de querer, ¿no?-, entonces ha habido... la relación con la pareja, ha sido así como que ...mmm, difícil en ese sentido de posesión..."

Los testimonios de *Fernanda* dejan entrever cierto reconocimiento y defensa de sus propios derechos ante las normas del convento y en sus relaciones de noviazgo. Ella platicó de diversos intentos de *acomodación* y actos de *resistencia* que la llevaron finalmente a salir del convento y a terminar con sus relaciones de noviazgo. Su "enfriamiento religioso" preocupó a los miembros de su familia, quienes se acercaron a ella con el fin de que regresara a las prácticas y creencias católicas. *Fernanda* retomó muchas de las prácticas pero resignificó sus creencias en relación con la jerarquía católica.

"...la familia así se puso así como ¿qué le está pasando?, habló mamá, vino *Humberto* mi hermano, para hablar conmigo... ...y bueno ya después empecé yo, pero a mi manera... ... empecé yo a ir a la misa... ...y empecé con la pastoral juvenil... ... yo lo disfruté al máximo, le tiro a la Jerarquía como no tienes idea, aún al mismo sacerdote a *Antonio* le tiro, ya yo mi relación con la jerarquía es de otra manera al regresar, ya no es de, yo te veo acá alto, y te hablo de usted sino te hablo de tú, igual ahorita al obispo Onésimo, al obispo de Ecatepec, pues yo llego, -¿cómo estás padre?-, ¿no?, -sí te reconozco como mi pastor pero también eres mi hermano y el hecho de que te hable de tú no quiere decir que no te respete ¿no?-,... .. después me toca espiritualidad, empezar a organizar retiros y todo, pero choco un poco de nuevo con las filas jerárquicas, con la institución siempre choco, porque yo siento que a la persona se le debe dejar en libertad, si la persona decide no ir a un retiro, pues que no vaya, ¿por qué llevaría a la fuerza no?."

Fernanda resiste ante la jerarquía de la Iglesia católica y su discurso moral, pero a la vez practica el celibato laico como destino elegido para servir a Dios fuera de dicha jerarquía:

"...mi opción es el laicado consagrado, ... El... bueno..., el celibato, y dedicarle un tiempo a la construcción del reino (...) ...trabajo aquí, estoy en la parroquia, pero mi opción siempre es el reino de Dios, y hacer la voluntad de Dios ¿no?... ..una cosa que yo siento... cuando me entregue... si me ... a lo mejor le digo, ¿sabes qué Dios? pues mi consagración de soltería hasta aquí llegó, si encuentro a una persona, a un hombre que lo llegue a amar... hace aproximadamente 10 años, más ...12 años que no tengo novio, y que tu digas ¡ay, pues como le hace!, se sublima y..., se sublima y se le da cauce, entonces me siento satisfecha con otras cosas, no necesito de la relación sexual, no necesito a lo mejor ahorita la vida de pareja ¿no? (...) Si en la soltería yo tengo una relación con una pareja estable, y que esa pareja me ayude..., a sentirme plena, adelante, pero que sea por amor.."

Fernanda habla de "hacer la voluntad de Dios" como su "opción" elegida, un discurso que como se sabe es netamente católico, y por otro lado se asume como sujeto capaz de modificar su destino ante la posibilidad de amar a un hombre. Asimismo, parece concebir al ser humano como sujeto de derechos cuando vierte su opinión sobre diversas prácticas sexuales:

"...se me hace incoherente por parte de la iglesia, -ahora que escuché las declaraciones de nuestro obispo de Cuernavaca, Don Luis Reynoso y de

Norberto—, con ese caso de la chiquita de Baja California, que la obligaron a tener a su bebé, y que... dicen, —es que si nos violaron, no tengo por qué tener el bebe ¿no?—, y que ellos aconsejan, —bueno es que las mujeres lleven sus anticonceptivos—. Si ¿no?, y entonces le voy a decir al señor, "¿ya mérito?, póngase el condón y ahora si vióleme". ... entonces yo comentaba con *Antonio*, —bueno pónganse de acuerdo, ¿por qué están en contra de los anticonceptivos y ahora me están diciendo, pónganse los anticonceptivos por si te van a violar para que no salgas embarazada, decídanse—. Yo estoy a favor de los anticonceptivos, yo siento que si una familia no tiene... por ejemplo, manera de mantener a más hijos, pues que se controle, sea el método que sea. La Iglesia no tiene por qué decirnos qué método vas a utilizar, porque entonces ¿dónde queda tu libertad como ser humano?, tú decides lo que más te convenga y lo que esté en tus posibilidades, ... oye, pero si está el condón, si están las pastillas, si están, no sé cuantos métodos hay, pues adelante ¿no?, y... entonces ahí sí choco. Cuando me dicen, —ay es que tomo esto—, —pues sí mijita sígueme—, —que me ligué las trompas, que si es pecado—, —no es pecado, para nada, eso no es pecado, delante de Dios, pues,... porque nos han metido unas ideas absurdas del pecado, el pecado es ir a... ir al contrario de los planes de Dios, y a poco los planes de Dios es que tu tengas 20 hijos y los tengas muriéndose de hambre, eso es contrario a los planes de Dios—,... ..dicen 'no al aborto', pero qué ayuda les brindan, ten a tus hijos, pero ¿cómo los ayudan económicamente?, y la Iglesia tiene mucho dinero, y ¿cómo los ayuda económicamente, no?. ... ahí, entonces, ahí, si en dado caso no tiene pues para... pues para mantenerlos y fue una relación traumática, pues a lo mejor yo sí apoyaría el aborto, pero... por principios, por manera de ver la vida yo estoy a favor del... no del aborto ¿no?"

Fernanda habla a favor de libertad en las decisiones sexuales y reproductivas de los individuos y también parece percatarse de que, al igual que la religión, algunas ciencias pueden llegar a ser un obstáculo:

"Cuando me tocó estudiar a Freud, dije, —oigan, así como critican a la Iglesia de que..., nos haya impuesto cosas que se ha malinterpretado todo, yo creo que en psicología y en todos lados..."

Finalmente, de los testimonios de *Fernanda* se desprende una lucha por modificar las jerarquías y las normas de su religión desde adentro y a la vez una obediencia en la práctica a la norma fundamental de la castidad en la soltería dedicada a Dios, lo cual le permite mantenerse en correspondencia y darle sentido a su propia historia vivida y a la historia de su entorno familiar que es fundamentalmente católico y practicante.

Acomodación discursiva y resistencia práctica.

La adaptación o aceptación del discurso religioso oficial en relación con la sexualidad y reproducción de los individuos llega a ser fuente de conflictos cuando el individuo, en la práctica no corresponde con los mismos, pero también puede ser un paso necesario para el autoreconocimiento de derechos haciendo a un lado las culpas por el pecado o por dudas respecto a éste.

De los solteros y solteras que entrevisté, difícilmente podría decirse que alguno de ellos está en esta situación como tendencia general, sin embargo, algunos de ellos dieron testimonios específicos que podrían incluirse dentro de esta categoría:

"Y te digo, yo luego me preocupaba, o muchas veces siempre hay esa inquietud, de que qué tal si de veras estamos de paso aquí, y de repente a mí me van a llamar, —óyeme cabrón, tú sales debiendo—, ¿no? (risas). Pero, o sea, o sea, como que siempre es así como esporádico, un flashazo, pero no más allá, y yo estoy allí claramente que eso sucedía por la misma convicción que me habían enseñado". (*Antonio*, 42 años).

"...pensé, a lo mejor sí es asesinato y yo aquí. Ay no no, como que no sabes qué hacer..." (*Nadia*, 47 años)

Con la finalidad de exponer un caso ejemplar de esta categoría, decidí introducir los testimonios de una soltera joven, quien no forma parte de los casos propios de este estudio por ser menor de 30 años y estudiante sin ingresos económicos⁶², a la que daré el nombre de *Pamela*.

Pamela es una mujer soltera de 22 años que actualmente cursa estudios universitarios. Pertenece a una familia católica practicante, con una hermana mayor que forma parte de un grupo eclesialístico y un hermano menor que es monaguillo, ella en otro tiempo formó parte del coro de la Iglesia. Actualmente *Pamela* mantiene una relación amorosa y erótica con un hombre casado, lo cual la hace percibirse a sí misma como "incongruente" dadas sus creencias religiosas, por lo que evita participar en ciertos ritos como el de la Eucaristía.

"...no comulgo, yo le comento a una amiga que el día que yo haga eso va a ser porque de veras siento que tengo la transformación suficiente como para permitirme una cosa así, ahorita ni al caso, soy muy incongruente."

Pamela platicó del impacto que para ella ha tenido la relación de pareja que mantiene, en términos que bien podrían interpretarse como una resignificación de su vida como católica permitiéndose ciertas prácticas "terrenales" sin hacer a un lado sus creencias fundamentales.

"...a partir de que conozco a esta persona me empiezo a quitar culpas y no me da culpa no sentir culpas, más bien dejé como que aparte la religión, pero sí sigo creyendo en Jesucristo, en un Dios, en un Espíritu Santo, pero por eso mismo creo que no merezco, ni tampoco me duele, "¡ay, no merezco comulgar!" no, no es así, tampoco. Yo creo en ser mejor persona cada día y ser mejor persona no implica no disfrutar de la vida, en todos, en todos los aspectos..."

⁶² Entrevista realizada por Xóchitl Karina Torres Beltrán como parte de su tesis de licenciatura en proceso que realiza bajo mi asesoría bajo el título *Influencia de las normas familiares en las decisiones respecto a sexualidad en jóvenes solteros*. FES, Iztacala, UNAM.

...pero cuando uno... bueno, cuando yo entro a la iglesia y mucha gente me ha dicho así, sienten algo, o sea, una energía extraña, como pacificadora y como sí creo en Dios, entonces yo supongo que en el momento en que me sienta de veras como muy transformada, que ande vestida de blanco que casi casi flote de la felicidad, entonces sí diré 'soy digna de darme este otro privilegio de la vida, voy a hacerlo' pero mientras, prefiero escuchar lo que el padre dice..."

Pamela cree que la gente debe ser congruente, por lo que resiste ante las exigencias de su padre para que vaya más a misa y comulgue. Ella considera importante cumplir con los diez mandamientos y, como estrategia de acomodación de sus prácticas sexuales, que también son muy importantes, optó por evitar la confesión mediada por un sacerdote, lo cual implica arrepentimiento, prefiriendo pedir permiso, de lo que para ella es una transgresión, a una autoridad invisible.

"Como ahí lo principal es los diez mandamientos, este, ir a misa, todo lo que conlleva la comulgación, la confesión, todo eso, en este momento yo suspendo la confesión por esta parte de mi vida que está sucediendo, yo hasta me permití, según yo, decirle a Jesucristo que por favor, que por favor me dejara vivir esta experiencia porque no voy a volver a tener una oportunidad semejante en ningún en ningún otro momento de mi vida y me privé de muchas cosas antes de eso y no es bueno privarse porque luego estás 'hubiera, hubiera, hubiera', pues dije —es la única vez que voy a poder sentir esto con esta persona en este momento, yo sé que se va a terminar en otro momento, ¡dame chance, dame chance por favor, por favor, déjame quererlo!—, y suspendí mi comulgación por ende, porque por eso que digo, no estoy preparada, soy muy terrenal todavía, el día que ya despegue del suelo, entonces sí ya iré. Eso practico por lo pronto, voy a misa a escuchar al padre y 'ah no, pues tiene razón'."

Otra estrategia subjetiva implementada por *Pamela* para adaptar su práctica a sus creencias es el asumirse como ser humano imperfecto, semejando este argumento al mismo discurso teológico que probablemente ha escuchado:

"...no creo que los diez mandamientos violenten por ejemplo la integridad de nadie, hay cosas a nivel psicológico que nos impiden llevar a cabo unos u otros, por ejemplo, el tener relaciones ya es fornicación ¿no? fornicar pese a Dios. Entonces ahí no es que el mandamiento altere, se altere, a nosotros física o psicológicamente, más bien nuestras construcciones psicológicas, sociales, culturales no nos permiten acceder a no fornicar. Y no es no fornicar por no fornicar y ya, sino porque puedes evitarte por ejemplo los embarazos no deseados, los abortos, cosas que ya tienen problemas a nivel social incluso. ...bueno, yo no estoy lo suficientemente capacitada para poder llevarlos todos..., ...creo que son válidos los diez mandamientos, para vivir en la sociedad simplemente, para unos a otros convivir y conllevar nuestras diferencias." (...) ...el 'no desearás a la mujer de tu prójimo', que también se traduciría en el hombre de tu prójima, aunque esté muy guapo, o aunque sea todo amor, que esté casado, no puedes tocar esas dos partes, ni prematrimonial ni extramatrimonial,... (...) A mí no me gustaría que una persona si yo estuviera casada viniera y me quitara a mi esposo por ejemplo. Eso es como lo que a mí no me gustaría. Pero es que también veo que hay cosas que se involucran, hay

cosas más profundas a nivel psicológico que incluyen la razón y la emoción...
...las cosas se dan, somos simples seres humanos, somos tan humildes seres humanos, no podemos compararnos con un ser superior, somos tan terrenales, demasiado,..."

Pamela parece ver incompatibles sus deseos con sus derechos sexuales como católica al grado que siente la necesidad de pedir permiso a Dios para ejercerlos. Sin embargo, ella también defiende en su discurso el derecho a decidir:

"...creo en la decisión de las personas, porque veo los problemas del aborto, de las niñas-mamás de diez años teniendo hijos, porque veo a los niños de la calle cada vez más, las personas que incluso viven con sus padres dentro del matrimonio, pero que fueron hijos no deseados y que por ende tienen maltratos constantes, el reproche constante de que 'por tu culpa me tuve que casar', gente maltratada, golpeada emocionalmente que después ya es difícil que haga una vida satisfactoria adulta; que después les cueste trabajo mantener relaciones, ya no de pareja, sino interpersonales, meramente, sanas, sanas entre comillas también. Entonces todo eso dices 'bueno, entonces por qué carambas lo tuvieron y van a hacerle todo eso' y no creo que Dios quiera tener niños de la calle, gente que no pueda adaptarse a su medio, gente que no pueda relacionarse con otros, al contrario, se supone que quiere gente que se pueda relacionar, que pueda hablar y convivir armónicamente."

Las discordancia de *Pamela* entre sus creencias religiosas y sus prácticas sexuales, puede ser visto como una transición hacia la desacralización que aún no ha podido concretar dado su medio familiar y social impregnado de ese *entramando invisible* pleno de moralismos religiosos. Ella se reconoce incapaz en la actualidad de resolver el conflicto y la culpa, mismos que niega manteniendo su estrategia de resistencia hablando directamente con Dios:

"...eso es lo que más me causa... no conflicto ni culpa, pero digo –ni modo, no puedo hacer más ya te pedí permiso, no me hagas, no me hagas....–".

Resistencia discursiva y práctica.

La mayoría de los casos entrevistados son de individuos críticos ante el discurso religioso y que actualmente actúan o han actuado rompiendo mandatos relativos a la sexualidad y la reproducción. Sin romper necesariamente con el catolicismo, la tendencia es el retomar de éste aquellos aspectos funcionales y resignificar o eliminar aquéllos que no lo son para la propia vida. El caso de *Dora* es ejemplar.

Dora es una mujer soltera de 65 años. Cuenta que su familia ha sido católica, religión que se le inculcó sin darle gran importancia a los ritos. Su hermana, mayor que ella 17 años y también soltera, es a quien *Dora* ha reconocido siempre como "la autoridad", incluso más que a su mamá. Las normas morales sobre las relaciones entre los sexos no se le transmitieron de manera explícita, sin embargo, las normas implícitas que ella intuía, que eran las normas tradicionales de su sociedad y cultura, no correspondían con sus objetivos de vida.

Dora defiende en su discurso, el derecho de las personas a decidir la forma de vida que más les plazca, incluyendo las opciones sexuales y reproductivas. Contrario al discurso católico, se manifiesta a favor del uso de anticonceptivos, de la interrupción del embarazo y de la sexualidad en soltería como decisiones personales, reconociendo también el derecho a tener hijos o no tenerlos, siempre y cuando no se atente contra los derechos de otros.

"...es muy libre de cada quién, y no critico a la gente que lo hace, para nada. Es su decisión."

Sin embargo, *Dora* opina que es importante creer en algo, por lo que siendo mayor decidió acercarse más a la religión y actualmente acude a misa cuando lo necesita. Escuchando sus relatos, pareciera que interpreta su vida religiosa como un medio más que como un fin en sí mismo, y, siendo un medio, utiliza la religión como un recurso de bienestar personal haciendo a un lado las normas y los discursos de sus representantes.

"Me bautizaron. Yo ya de motus propio hice mi primera comunión, yo sola. ... Me hablaban mucho de Dios, me hablaban mucho de Dios sin que estuviéramos todo el tiempo en la Iglesia. (...) Me acerqué más a la iglesia ya de grande. Ya de grande, ya después de la primera comunión pues ya iba yo a la misa y de vez en cuando voy a misa. A veces sí voy, a veces no voy, no, no es una cosa que me quite el sueño por no ir, pero sí me gusta ir de vez en cuando. (...) ...el Papa a mí lo respeto mucho, pero así como creerlo santo, no tanto, siento que es un hombre muy preparado, muy privilegiado por todo lo que sabe, pero cuando lo vi... inclusive lo fui a ver... ...la primera vez que vino. Ahora ya no, porque no me impactó para nada. Lo vi, pus sí es un viejito muy agradable, pero ¿así como que me impactó? Para nada, no sentí nada. ... Sin embargo, siento que es muy bueno tener una religión, es una, es un aliado muy muy fabuloso creer en algo, cómo no va uno... a tener ese apoyo, para mí es un apoyo la religión. Siempre ha sido, y el hecho de orar es una terapia fabulosa ¿no? muy buena. Yo cuando me siento triste y tengo mis depresiones, rezo. Rezo y rezo y ya, al otro día ya amanezco como si nada. Yo sé que las cosas que a mí me pasan, que siento, son temporales, no son para siempre."

Interpretar la religión como un recurso le ha permitido a *Dora* vivir en correspondencia con sus creencias, decidiendo inclusive entablar y mantener durante 28 años una relación amorosa y sexual con un hombre casado, la cual no estuvo exenta de culpas y conflictos morales en sus inicios.

"...Él era casado, ¡cómo, con hijos y toda la cosa, y yo tener una relación!, no no, cómo es posible-, yo luché como loca para no llegar a nada con él, tanto que él también luchó mucho, llegamos a una conclusión una vez, que nos matáramos los dos... Así es que así decidimos. ¡Pero hasta la pistola llevé! (...)...yo creo que se le prendió el foco a él, porque yo era materia dispuesta, a todo lo que él me dijera como solución, si él era el grande (risas). Se arrepiñtó."

Una vez resuelta a tener esa relación que ambos deseaban, *Dora* ejerció su derecho a decidir, de acuerdo con sus propias creencias, sobre lo que ella estaba dispuesta o no a aceptar en función de sí misma y del bienestar de otros que pudieran resultar afectados, negociándolo con su pareja.

"...tuvimos una relación hermosísima, muy bonita. En determinado momento él me dijo que se divorciaba. –No, yo te conocí casado, te acepté casado, te quise casado, todo, y yo no quiero tener en mi conciencia nada nada, ninguna separación de tus hijas, a mí tu mujer no me importa, pero tus hijas, tus hijas sí. Tus hijas son intocables– le dije. –Ah, primera condición, en esta relación no quiero tener hijos–. –Está bien–, me dijo, –no te preocupes, vamos a un doctor–, y ya se arreglaron las cosas."

Dora mantuvo esa relación "28 años, hasta que él murió" tiempo que ella continuó viviendo con su familia. Ella dice no haber sentido nunca culpas por motivos morales, aunque su decisión le trajo costos sociales y familiares que ella afrontó:

"...dicen que amor, dinero y cuidado no puede ser disimulado,... Entonces pues ya, allí se descubrió un poco y, una vez que salí, mi hermana me estaba espionando por la azotea, entonces llegué y la vi, y eso a mí me molestó mucho, mucho mucho, ¿por qué no me habla claramente y me dice, esto pasa y esto? ... yo le dije, –sí tengo esta relación, yo pensaba decírtelo, pensaba decírtelo, quería buscar el momento para decírtelo para explicarte porque yo me sentía mal, sobre todo que tú lo supieras para que no sea que fuera yo, de dos caras, aquí no me gustaba, pero, yo quería que tú lo supieras pero, ya lo descubriste y te lo digo que sí–. (...) Hubo un rompimiento entre ella y yo. Un rompimiento. Yo de eso no ha vuelto a unirse, cuando hay cosas que se rompen así no se no se vuelven a... (...) ...y sí perdí algunas amistades, ya no me volvieron a, de la fábrica, ya no me volvieron a dirigir la palabra... sí se sospechaba pues era evidente,..."

Finalmente, analizando en retrospectiva, *Dora* se siente feliz con su historia y de haber hecho a un lado moralismos religiosos y sociales, permitiéndose vivir de acuerdo con sus propios principios reconociéndose como un sujeto autónomo:

"...nunca dudé nunca nunca y ni me he arrepentido. (...) ...bueno, me hubiera gustado que fuera soltero. ... Pero dicen que a lo mejor si lo encuentro soltero no es como viví. Pues quién sabe, no creo. No creo, bueno pero quién sabe. (...) ...para otras gentes a lo mejor no es maravilloso. (...) Hay gentes que dicen que ellas no pudieran haber vivido esa vida así, esa doble vida, y prestada como dicen. No fue prestada, porque yo, sabía que su cariño era mío. Lo demás era para allá, para, digamos los hijitos y eso pues sí es para allá, pero su amor y todo era para mí. Nada más. Y sí lo sentí, hasta la fidelidad fíjese, la sentí segura. Hasta en la fidelidad me sentí segura. Todo lo demás pues ya no se pudo, la vida social y todo eso, ya no se pudo, que me costó un poco de trabajo al principio, ya aceptarlo, pero llegué a aceptarlo perfectamente, y ya. (...) Yo tengo mi criterio propio, y yo actué conforme a mi conciencia, y eso es lo que me da tranquilidad. Mi conciencia es lo que... no lo que diga el señor enfrente

que no sabe cómo siento y cómo nada. (...) ...yo no pongo mi vida en lo que diga el sacerdote, para nada."

Esta forma de vivir la religiosidad, en la resistencia discursiva y práctica, quizás represente la nueva religiosidad en el catolicismo actual tal como lo viven los fieles. Es una especie de religión condicionada a su uso ante necesidades particulares, concepción que comparten otros informantes:

"A la mejor ahora como te digo, yo de repente estuve en un desapego total y era un radical total, y ahora les digo, -creo que no, creo que he aprendido a matizar eso, que hay un espacio espiritual que uno lo debe llevar como quiere, y no meterse en el agregado...-... bueno, esa es otra parte que luego a lo mejor es benigna hasta en una condición de tipo psicológica... Pues allí lo tenemos como un escaparate, o un salvavidas que luego es funcional en cualquier condición. Yo creo que sí, esa parte es un complemento mismo de los esfuerzos de los proyectos de un espacio por allí, pero nada más. Yo creo que el sentido de tener un apoyo allí en el que particularmente muchas veces te sientes protegido o beneficiado en un momento dado, bajo condiciones totalmente diferentes a las que uno siempre arma ¿no?. Y yo creo que es importante ¿no? crear ese espacio que complementa formas de vida en particular ¿no?. Si me dicen '¿tú te apegarías nada más?' No, yo sé que particularmente hay que trabajar.....todo eso. ...bueno, pues no me quita nada. Cuando las condiciones son muy agravantes, muy fuera del control, muy fuera de las condiciones, bueno, entonces recurras a ese espacio, a tener ese espacio donde a lo mejor, en esa misma creencia te asume una proporción importante para lograrlo ¿no? Luego hasta cuando juego football ¿no?, digo, -ojalá y ese espacio se pueda aligerar- ¿no?. Y el sentido de, si hay toda una condicionante de crear esfuerzos todo eso, y ese espacio te da también la entrada de decir, 'bueno, allí que queden todas las fichas del dominó, las piezas del ajedrez, para que se confabulen y hagan todo lo que se tiene que hacer' ¿no?. Pero obviamente si me dijeras ¿qué tanto? Obviamente no, no, nada más como un complemento mío." (Antonio, 43 años).

Entre los casos que presento como mujeres ejemplares de cada categoría, se identifican dos extremos: el de *Norma* y el de *Dora*. Ambos comparten una coherencia entre creencias y prácticas, sin embargo, el caso de *Norma* parece representar un ajuste acrítico de sus prácticas a las creencias religiosas, lo cual difícilmente podría interpretarse como una libre elección en su estricto sentido.

El caso de *Norma*, puede dar la apariencia de decisiones tomadas por ella, e incluso pueden llegara interpretarse como *buenas decisiones* pero visto desde otra óptica pueden interpretarse éstas como obstáculos para su autodeterminación aunque ella misma no se lo plantee dadas sus condiciones de vida (véase el Cap. 4). En este punto bien vale la pena retomar el planteamiento de Schumkier (1989): "lo que negamos es que la sumisión, como entrega de sí pueda constituir una elección que caracterice a un ser libre, a un sujeto autónomo" (pag. 21).

Dora, a diferencia de *Norma*, parece haber construido, a través de sus experiencias vitales, principios básicos que han guiado su práctica en el ejercicio

de los que ella reconoce como sus derechos. Ella ha resistido ante las normas impuestas tratando de no afectar a terceros, decidiendo su propia vida y admitiendo, como lo diría Carlo María Martini (1997) que tanto una ética religiosa como laica pueden reconocer normas y valores legítimos para la convivencia humana (véase el Cap. 4).

Por otro lado, los testimonios de *Fernanda* y *Pamela*, que se presentaron como ejemplares de las categorías que representan contradicciones entre las creencias religiosas y las prácticas individuales, ponen en el centro del conflicto la norma religiosa relacionada con la *castidad*:

Fernanda dijo estar en desacuerdo con esta norma pero la acata; es crítica y renueva las interpretaciones normativas reinterpretando a Dios. *Pamela*, por el contrario, está de acuerdo con la norma de *castidad* pero transgrede; cree que los mandatos religiosos favorecen la convivencia humana y pide permiso a Dios.

Fernanda invalida el discurso religioso y *Pamela* lo mantiene; sin embargo, la primera, aun con su voto de castidad, que a todas luces contradice sus creencias, se percibe sujeto de derechos y libre de romper sus votos incluso en la soltería. *Pamela*, en cambio, conoce de su incongruencia pero se siente incapaz, como un ser "terrenal", de modificar su entorno y a sí misma, ejerciendo derechos aún no reconocidos del todo por ella.

El discurso moderno de la Religión católica enfatiza en la libertad de los individuos y, a simple vista, concuerda con algunos discursos aquí mostrados, en el sentido de la importancia de ejercer este derecho. Sin embargo, este concepto ético toma diferentes matices y significados. En el discurso católico hegemónico la noción de libertad implica la elección del bien, siendo el bien lo que los máximos jerarcas han interpretado como la voluntad de Dios. Los individuos tienen la alternativa de adaptarse a este concepto de libertad como en el caso de *Norma*, pero en su mayoría lo reinterpretan hasta hacerlo compatible con su propia concepción del bien.

RESULTADOS MÁS RELEVANTES: A MODO DE SÍNTESIS

Presentar testimonios, interpretarlos, ordenarlos, siempre parece ser una tarea inacabada dada la riqueza y la intensidad de las experiencias contenidas en la vida de los solteros y las solteras. El extremo de un solo hilo en la vida de uno solo o una sola de ellas, llevaría a ir desenredando una gran madeja de tensiones, contradicciones, contrariedades, resistencias, moralidades etc., que conforman una subjetividad en continua construcción.

Hube de concluir no sin continuas tentaciones de seguir indefinidamente el curso de cada madeja. Dada la cantidad de testimonios presentados es necesario en este punto, exponer una síntesis de los que, a mi juicio, fueron los resultados

de los que ella reconoce como sus derechos. Ella ha resistido ante las normas impuestas tratando de no afectar a terceros, decidiendo su propia vida y admitiendo, como lo diría Carlo María Martini (1997) que tanto una ética religiosa como laica pueden reconocer normas y valores legítimos para la convivencia humana (véase el Cap. 4).

Por otro lado, los testimonios de *Fernanda* y *Pamela*, que se presentaron como ejemplares de las categorías que representan contradicciones entre las creencias religiosas y las prácticas individuales, ponen en el centro del conflicto la norma religiosa relacionada con la *castidad*:

Fernanda dijo estar en desacuerdo con esta norma pero la acata; es crítica y renueva las interpretaciones normativas reinterpretando a Dios. *Pamela*, por el contrario, está de acuerdo con la norma de *castidad* pero transgrede; cree que los mandatos religiosos favorecen la convivencia humana y pide permiso a Dios.

Fernanda invalida el discurso religioso y *Pamela* lo mantiene; sin embargo, la primera, aun con su voto de castidad, que a todas luces contradice sus creencias, se percibe sujeto de derechos y libre de romper sus votos incluso en la soltería. *Pamela*, en cambio, conoce de su incongruencia pero se siente incapaz, como un ser "terrenal", de modificar su entorno y a sí misma, ejerciendo derechos aún no reconocidos del todo por ella.

El discurso moderno de la Religión católica enfatiza en la libertad de los individuos y, a simple vista, concuerda con algunos discursos aquí mostrados, en el sentido de la importancia de ejercer este derecho. Sin embargo, este concepto ético toma diferentes matices y significados. En el discurso católico hegemónico la noción de libertad implica la elección del bien, siendo el bien lo que los máximos jerarcas han interpretado como la voluntad de Dios. Los individuos tienen la alternativa de adaptarse a este concepto de libertad como en el caso de *Norma*, pero en su mayoría lo reinterpretan hasta hacerlo compatible con su propia concepción del bien.

RESULTADOS MÁS RELEVANTES: A MODO DE SÍNTESIS

Presentar testimonios, interpretarlos, ordenarlos, siempre parece ser una tarea inacabada dada la riqueza y la intensidad de las experiencias contenidas en la vida de los solteros y las solteras. El extremo de un solo hilo en la vida de uno solo o una sola de ellas, llevaría a ir desenredando una gran madeja de tensiones, contradicciones, contrariedades, resistencias, moralidades etc., que conforman una subjetividad en continua construcción.

Hube de concluir no sin continuas tentaciones de seguir indefinidamente el curso de cada madeja. Dada la cantidad de testimonios presentados es necesario en este punto, exponer una síntesis de los que, a mi juicio, fueron los resultados

más relevantes obtenidos. Algunos de ellos intentan dar respuesta a algunas de las interrogantes originales y otros crean nuevas interrogantes.

Una primera observación relevante sobre los resultados obtenidos fueron los frecuentes testimonios sobre padres y madres que han transgredido algunas normas sociales y religiosas. Los sujetos, sin embargo, no hablan de dichas transgresiones en un sentido negativo, mostrando únicamente como áversivo en su momento el hecho de que éstas hayan estado acompañadas de situaciones de violencia y abandono.

Todos, sin excepción, le dan una importancia mayor a la presencia del padre en la familia, aunque en general los padres son percibidos como alejados emocionalmente y en ocasiones también lo estuvieron físicamente. Esto se relaciona con el hecho de que, ante la pregunta que indaga sobre sus expectativas anteriores o actuales como padres o madres potenciales, en su mayoría consideran que la familia nuclear, constituida por padre y madre es un requisito indispensable para la decisión de tener hijos, siendo más favorable la renuncia a la maternidad y paternidad en la soltería que el asumirse como madres o padres en la soltería. Sin embargo, las mujeres solteras parecen reconocer que esta es una situación que les traería conflictos morales por ser una situación no aceptada socialmente.

En la actualidad, como solteros y solteras adultas, el tipo de conflictos a que se ven expuestos difiere de acuerdo con el género. En el caso de los varones observo una mayor homogeneidad en la forma de vivir su sexualidad y tomar sus decisiones reproductivas. Ellos esperan, por un lado, a tener mayor estabilidad económica para formar una familia, y también a sentirse suficientemente deseosos de formarla; ellos piensan que esta situación se consolidará cuando ellos así lo decidan, y, mientras tanto, mantienen relaciones de pareja en ocasiones estables y en otras ocasionales, pero en general sin temores a la soledad en el futuro. Fue frecuente incluso, el que los varones solteros tiendan a relacionarse con mujeres jóvenes, lo cual es aceptado tanto por su familia como por su núcleo social en general. Solo un soltero me reveló el inicio su vida erótica y sexual con una mujer mayor, divorciada y con hijos, lo cual estaba fuera de las normas familiares y, por tanto, fue una fuente de graves conflictos familiares. Los casos de varones que dieron testimonios sobre sus relaciones continuas con mujeres jóvenes, lo justificaron en términos de la dificultad para relacionarse con mujeres de su edad por la competencia con otros varones cuando son atractivas y por tener poco contacto con mujeres maduras que lo sean.

En contraste con la relativa homogeneidad encontrada en el caso de los varones, en las mujeres solteras encontré una mayor diversidad de formas de vida y regulaciones morales. Algunas de ellas, hablan de sus temores al futuro sin pareja, otras parecen haber tomado la decisión de mantenerse solteras sin manifestar estos temores, aunque todas ellas parecen tener un discurso racionalizado en relación con la soltería en términos de libertad y oportunidad. Hubo quienes iniciaron su vida erótica y sexual a una edad mayor que los varones,

quien la inició a una edad temprana y quienes no la han iniciado por una clara influencia religiosa.

En términos generales, tanto varones como mujeres perciben las normas morales en relación con la sexualidad y la reproducción como implícitas. Aunque se encontraron casos de varones que fueron sancionados de manera explícita por sus primeros acercamientos sexuales, en la actualidad ellos, en general, gozan de autonomía en sus decisiones. Las presiones sociales y familiares se dirigen principalmente a la todavía actual preocupación por la aparente inestabilidad de estos solteros por la sospechada utilización de sus ingresos en mujeres y diversión sin pensar en el futuro. Sus familias aceptan la situación de soltería de los varones, siendo en las relaciones de trabajo y amistad donde más parece prevalecer la norma del matrimonio en el varón, aunque no como norma institucional o formal. Los varones defienden su derecho a mantener su soltería, que en en la mayoría de los casos tiende a ser una situación elegida, señalando los malestares que observan en sus pares cuando han contraído matrimonio. Pareciera que para ellos el matrimonio no es una situación ideal para un varón, pues les merma recursos económicos, libertad y comodidades de las que actualmente gozan viviendo en su familia de origen. En este punto habrá que recordar un resultado relevante, que consiste en el hecho de que los varones entrevistados no cumplen en ningún caso una función de manutención pero sí llegan a disfrutar, en algunos casos, de privilegios como "hombres de la casa" en cuanto a las atenciones domésticas y exclusión de grandes responsabilidades económicas respecto a familia de origen.

Las mujeres, por otro lado, aunque en diferente grado cada una, hablan de algunas oportunidades de relacionarse en pareja cuando fueron jóvenes, las cuales fueron rechazadas en su momento. Las mujeres con mayor actividad religiosa nunca han buscado la compañía de un varón como pareja potencial, pero no descartan su llegada aunque con pocas probabilidades de aceptación por las características que ellas esperan, entre las que se encuentra el compartir su fe religiosa, lo cual incluye la aceptación familiar, entre otras. Ellas no contemplan ni han contemplado en sus vidas al matrimonio o la sexualidad como una opción, por lo que su soltería es vivida sin conflicto aparente, seguras de que su destino es servir a Dios y a la humanidad. Estas mujeres con actividad religiosa, sin embargo, difieren entre sí en su discurso, en su historia y en su cosmovisión. Difieren en el tipo de estudios realizados, en el nivel jerárquico laboral, en el modelo ejemplar materno y por ende, en su grado de autonomía lograda y esperada. Una de ellas tiene tendencia hacia la heteronomía y su actitud y expectativas de vida son primordialmente pasivas y dependientes de la madre. En otro caso, aunque aun con contradicciones, prevalece una cosmovisión autónoma que le permite vivir su religiosidad de manera crítica y percibir su destino como elegido aunque permitido por un ser superior. A diferencia de los demás varones y mujeres entrevistados, ambas tuvieron una familia ejemplar⁶³ alejada de los conflictos y de la violencia.

⁶³ El hablar de una familia ejemplar en este caso, no alude a su virtuosismo, sino al hecho de que fue la familia que percibieron como modelo normativo.

Siendo éste el tipo de familia "ideal", ellas consideran difícil lograr reproducir con una pareja una relación semejante.

Las mujeres no hablan de normas explícitas en relación con la sexualidad y la reproducción ni de formas de vigilancia en la adolescencia o juventud temprana. Sin embargo, hubo casos en que me narraron los intentos familiares por coartar su libertad de movimiento, mismos que en ocasiones continúan presentes hasta la fecha, no sin continuos despliegues de resistencia o acomodación o de adaptación total en un solo caso. Ellas, como solteras trabajando, han estado expuestas a instituciones socializadoras diversificadas y a estilos de vida y familiares también variados. Inevitablemente, han estado expuestas, por tanto, a tensiones o conflictos entre optar por una forma de vida y a la libertad sexual y de movimiento que perciben en otras mujeres. Sin embargo, cada una resuelve estas tensiones de manera diferente. Algunas se permitieron a sí mismas la experiencia de esa libertad sexual, pero después de un tiempo, al enfrentarse con diferencias de poder en sus intentos de negociación en la edad adulta, optaron por regresar por el camino andado y esperar a que llegue el hombre adecuado. Estas mujeres platicaron que como solteras adultas tienden a ser aceptadas sexualmente con mayor facilidad por varones casados y que difícilmente ahora podrían encontrar un varón que acepte una relación con compromiso y responsabilidad. Otras apenas se asomaron y retornaron. Sólo una de ellas vivió su sexualidad y erotismo con una pareja estable a lo largo de su vida, aunque en la clandestinidad, relación que comenzó cuando ella era muy joven.

Este resultado puede ser relevante, ya que parece indicar que aun prevalece la imagen de la mujer soltera adulta como mujer de segunda mano, con lo cual no es de extrañar que ellas teman más a la soledad y lleguen a percibir el matrimonio como una situación de mayor estatus, como una de ellas lo dijo.

Las mujeres, en mayor medida que los varones, son cuestionadas al interior de sus familias sobre sus expectativas de matrimonio. Sin embargo, como en todos los casos ellas han fungido como proveedoras o aportadoras voluntarias al ingreso familiar, una decisión matrimonial o de vivir independientemente de la familia de origen se dificulta aun más.

Al respecto, cabe mencionar otro resultado importante en relación con los apegos familiares: las mujeres entrevistadas tienden a permanecer con su familia por solidaridad, que a veces se traduce en obligación, mientras que los varones en general permanecen por comodidad, como antes lo expuse.

En los resultados relativos a las prácticas sexuales que la jerarquía católica prohíbe, encontré discursos semejantes aunque diferencias en las propias experiencias y juicios concretos: Excepto el caso de una mujer con actividad religiosa, todos concordaron en que la virginidad no era un aspecto que fuera relevante en una mujer soltera. Se defendió el derecho tanto de varones como de mujeres a vivir su sexualidad como lo decidían. Sin embargo, llama la atención que la mayoría de los varones se relacionen de manera estable con mujeres jóvenes

con escasa o nula experiencia sexual y que sus experiencias con mujeres mayores hayan sido casuales e incluso pactadas con el fin de evitar establecer compromisos. Llama también la atención el que algunas mujeres, desde su condición, narren experiencias que concuerdan con lo dicho por los varones. Ciertamente, quizás la virginidad biológica como tal tienda a desaparecer como requisito para el establecimiento de compromisos, pero la escasa experiencia sexual la sustituye teniendo como un supuesto básico el que los varones son quienes deben enseñar a las mujeres y no al contrario. Las mujeres adultas que trabajan en una empresa, que asisten a bares con amigas, como algunas de las mujeres que entrevisté, no cumplen con ese criterio. El soltero antes mencionado que tuvo una relación importante con una mujer mayor, por el contrario, habla del privilegio de haber aprendido a besar, a hacer el amor, a utilizar condón y otras formas anticonceptivas en su experiencia directa con una pareja estable y amorosa. Como se sabe, este es un discurso netamente femenino. Fue importante escucharlo en la voz de un varón pues su experiencia y la percepción que tuvo sobre ésta muestra normatividades emergentes respecto a esta quizás nueva, aunque desde mi perspectiva no menos nociva, connotación masculina de la virginidad.

El uso de anticonceptivos y el uso del condón también es aprobado por los solteros y solteras que defienden la libertad de decidir, a pesar de que todas estas prácticas contrarían al discurso de la jerarquía católica. Sin embargo los métodos anticonceptivos no se utilizan en todos los casos. Una cosmovisión heterónoma lleva a no atender la prevención del embarazo que no se desea y a vivir la sexualidad con conflicto por las sospechas de embarazo continuas. Esta situación lleva a concebir la sexualidad como esencialmente mala e intentar alejarse de este tipo de prácticas aunque sean satisfactorias. Este es el tipo de testimonios que llevan a dudar de la certeza de algunas mujeres que defienden en su discurso la libertad sexual pero a la vez, a través de su propia práctica reflejan una evaluación negativa hacia esta práctica en la soltería, dudando de lo correcto o incorrecto de ésta o haciendo votos de castidad. La mayor parte de los solteros son sumamente cuidadosos y en algunos casos hasta obsesivos respecto a la prevención de embarazos por el temor de adquirir compromisos aún no decididos y también se encontró el caso de quien adjudica esta responsabilidad en su totalidad a la mujer, bajo el supuesto de que ella es quien se embaraza y quien se debe cuidar.

En general sobre el uso del condón los solteros y solteras no se expresaron con la misma libertad que respecto a otros temas relacionados, lo cual hace suponer que en su mayoría es una práctica poco concurrencia. El riesgo de contraer VIH, reconocen algunos y algunas, ha cambiado otras prácticas, como la diversidad de parejas o el establecer relaciones con parejas nuevas, pero el uso preventivo del condón no parece ser la opción más elegida. Esto quizás sea un reflejo de la dificultad de negociación en el entorno de la sexualidad, requisito indispensable de esta práctica, pero también nos lleva de nuevo a reflexionar sobre la fuerza aun presente de la norma de castidad, ya que, de proponerse el uso del condón pudiera existir el temor de que la pareja nueva sospeche o se sienta sospechada de relaciones sexuales previas con posibles riesgos de

infección y es un tema aún difícil de reconocerse públicamente aunque sus prácticas sean sabidas. También habrá de recordarse la norma de castidad impuesta por la jerarquía Católica y de la abstinencia como el método más viable para prevenir la transmisión del VIH cuando se analicen las posibilidades reales de prevención.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Pero el anhelo de dicha no se alimenta mas que en una parte mínima de derechos ideales; lo que más reclama son medios materiales.

F. Engels

Las normas morales, al ser parte de las costumbres, de la historia no vivida de un grupo social, tienden a ser implícitas y por tanto, de difícil transformación. Sin embargo, otra interpretación que se puede dar a lo implícito de las normas, cuando éstas perviven al lado de discursos contrarios, es la emergencia de transformaciones en sus códigos, mismos que requieren de ser explicitados.

En la actualidad, las normas relativas a la sexualidad y la reproducción son percibidas como implícitas en la práctica cotidiana de la historia de los individuos y éstos, en general, tienden a defender una moralidad diferente y más plural con los recursos que el discurso moderno de los derechos humanos les proporciona. Sin embargo, en la práctica, se sigue observando una tendencia en muchos sectores sociales a acatar las normas tradicionales de índole más coercitiva.

La reflexión ética parece sustituir paulatinamente a los discursos normativos absolutistas en relación con la sexualidad y la reproducción, pero las transformaciones prácticas quizás sean más difíciles de lograr dada la prevalencia de normas explícitas provenientes de la Jerarquía Católica y de los mecanismos de vigilancia social que aún no se desarticulan en su totalidad y que incluso tienden a resurgir en esta época de cambios políticos en nuestro país.

En los casos que entrevisté, las mujeres solteras en su mayoría defienden su propio derecho a decidir, pero no todas ejercen ese derecho, lo cual hace ver la falta de espacios coadyuvantes para dicho ejercicio. Algunas de ellas están a la espera de un compañero, pero no pretendiendo establecer una relación tradicional en el sentido de ceder en él las obligaciones de manutención ni para cumplir con una obligación reproductiva, sino pretendiendo establecer relaciones equitativas que no impliquen la renuncia a la libertad de movimiento y decisión.

Los varones entrevistados, por otro lado, discurren en general a favor del derecho que las mujeres tienen, al igual que ellos, de decidir sobre su propio cuerpo. Sin embargo, al platicar sobre sus propias prácticas, hablan de su tendencia a relacionarse con mujeres jóvenes, de sus infidelidades, de su tendencia al dominio y en algunos casos a la imposición de su propia manera de ver el mundo y de su estilo de vida. Esto permite adivinar las estructuras de poder aun vigentes en nuestra sociedad y los supuestos basados en la desigualdad entre los sexos, los cuales, en gran medida, han sido transmitidos por vía patrilineal. Los solteros adultos juzgan al padre, pero lo reivindican en la adultez y

en ocasiones encuentran identificaciones en rasgos antes juzgados como negativos. Ellos en ocasiones posponen la formación de una pareja por temor a repetir dichos patrones o por reconocer en sí mismos algunas características que dificultarían una relación de pareja satisfactoria, además de que buscan mantener su independencia económica y libertad.

Así, todos parecen estar de acuerdo con esa "subjetividad moral autónoma" de la que habla Thiebaut (1996), la cual es el fundamento del reconocimiento de derechos; sin embargo, al analizar sus posibilidades de actualización práctica, los resultados son diferentes. Una "subjetividad moral autónoma" presupone el desarrollo de cosmovisiones igualmente autónomas en el sentido planteado por Lista (2001), es decir, el desarrollo de percepciones en las que el individuo sea capaz de identificarse como constructor de su entorno haciendo a un lado creencias relativas a un destino, una esencia, etc., que les impida la movilización. Algunas solteras y solteros entrevistados tienen una clara tendencia a emitir juicios de causalidad heterónomos que dificultan su empoderamiento en el caso de las mujeres o su alejamiento de pautas de comportamiento típicamente masculinas en el caso de los varones.

Una pregunta que surge a partir de lo anterior es si el solo discurrir a favor de la equidad entre los géneros y a favor de la libertad de decisión en el entorno de la sexualidad y la reproducción en la soltería favorece el ejercicio de derechos. Considero que una respuesta afirmativa en este caso sería la adecuada, aunque acotando su insuficiencia para su actualización en la inmediatez. Un primer paso para el ejercicio de derechos necesariamente es su reconocimiento, tanto en ámbitos gubernamentales, macrosociales, como de la vida cotidiana y sus relaciones cara a cara. El discurso de los derechos, paulatinamente se convierte en una exigencia que tiende a equipararse con la práctica como producto de una creciente demanda social. A los varones entrevistados quizás ya no les parezca adecuado hablar explícitamente de diferencias naturales entre géneros y quizás aun no perciban la contradicción con su práctica, pero estas contradicciones probablemente irán disminuyendo bajo el escrutinio de otros varones y de mujeres.

La autonomía moral, por lo tanto es una potencialidad de todos los seres humanos, varones y mujeres, que encuentran espacios sociales para su desarrollo, mismos que es importante crear a través de políticas públicas. Considerando además, que en el discurso de los derechos humanos se reconoce la titularidad de todo individuo, mujer o varón, de ejercer sus capacidades, ésta es una obligación que no debería posponerse, resolviendo con esto uno de los dilemas que dio origen a este trabajo vinculado con el hecho de que algunas mujeres solteras "decidieran" no ejercer sus derechos sexuales y reproductivos bajo la apariencia de una "buena decisión": el desarrollo de autonomía moral llevaría a las mujeres en cuestión a asumirse como titulares de derechos, y por tanto, a ejercerlos, ya sea como solteras por decisión con la posibilidad real de decidir tener hijos o no tenerlos con base en su situación particular de vida y sus

propias expectativas, evitando con esto que sea la religión u otra institución social la que normara sus decisiones.

Aunque algunas instituciones sociales, entre las cuales cabe destacar a las instituciones religiosas, tienden a naturalizar las diferencias de género, cabe resaltar que en las entrevistas que realicé a mujeres y varones solteros, no encontré ese sufrimiento femenino por no haber accedido a la maternidad como destino, pero tampoco observé esa indiferencia del varón hacia la paternidad. Ellas hablaron de su decisión de no ser madres en la soltería; en todos los casos hablaron de la importancia de la imagen paterna y de la maternidad como una opción más que debe asumirse con responsabilidad; algunas evitaron tener hijos por evitar también que sus propios hijos enfrenten situaciones aversivas dentro de su familia como ellas lo hicieron; otras, por influencia religiosa se dedican a actividades más sublimes que se relacionan con la ayuda a otros en la soltería y que no contemplan la maternidad, opción que es avalada por la religión católica como la única aceptable para mantener un estado de soltería.

Tal como se presenta, el no tener hijos tiene la apariencia de una "buena decisión", y un avance hacia la autodeterminación de las mujeres. Sin embargo, es preocupante el que esta decisión esté fundamentada en no tener otra opción aceptada socialmente. Ellas continúan valorando la maternidad como una opción que únicamente puede elegirse después del matrimonio para brindar al hijo el apoyo de un padre y la estabilidad de una familia nuclear; dado que ellas han descartado el matrimonio como una forma de vida deseable o posible, la maternidad también les está vedada sin grandes cuestionamientos. Ninguna de ellas estuvo embarazada, pues excepto un caso han practicado la abstinencia o han utilizado algún método de prevención, y en los casos que me platicaron de haberse creído embarazadas, se tenía decidida la interrupción o el cambio de ciudad, pero prevalecía el temor a la crítica social. Si las normas sociales fueran diferentes y admitieran la maternidad en la soltería, ellas hubieran tomado decisiones diferentes. Así pues, aunque ellas no conciben a la maternidad como una demanda de la naturaleza, tampoco la conciben como una opción a ser elegida en la soltería, lo cual merma sus posibilidades de autodeterminación en esta esfera.

Los solteros, aunque en general coincidieron con ellas en la importancia de tener un hijo de forma planeada y en pareja, mostraron aceptación hacia el ejercicio de la paternidad en la soltería, pero solo uno de ellos contempló la posibilidad de tener la custodia. Ninguno ha descartado en su totalidad la idea de ser padres cuando decidan formar una pareja.

En este punto, juegan un papel importante tanto las diferencias biológicas como sociales para la vivencia diferencial de la soltería y el significado atribuido a la reproducción en solteros y solteras en edad adulta. La biología masculina les posibilita la consideración y planeación de la paternidad durante un periodo mayor de tiempo que a las mujeres, y las mujeres son más vigiladas y normadas para evitar la maternidad en la soltería, lo que explica en cierto modo, el que los

varones perciban esta norma con mayor flexibilidad. Ellos bien pudieran aceptar la experiencia de la paternidad en la soltería, pero quienes serán juzgadas como "madres solteras" en su sentido peyorativo, y quienes vivirán la cotidianidad de la responsabilidad materna serán también ellas, con los escasos espacios de apoyo social e institucional que existen en la actualidad.

En general, a partir de las entrevistas que realicé y de lo discutido en los capítulos previos, puedo afirmar que a la mujer se le asigna una responsabilidad mayor en la reproducción y en el entorno de la sexualidad y también gradualmente aumentan las responsabilidades asignadas en la esfera económica. Las mujeres que me narraron su vida obtienen beneficios y disfrutes derivados de su actividad laboral de diversas maneras, pero en todos los casos hay una responsabilidad económica hacia su familia de origen que en ocasiones es demandada y en otras asumida. Las responsabilidades domésticas son suplidas por las económicas, siendo ésta una posible norma emergente aplicada a mujeres solteras y en muchos casos también a quienes han formado una pareja. Algunas siguen siendo tratadas como "hijas de familia" aunque sean las sustentadoras económicas de ésta, y ser hijas mujeres significa aún en nuestra cultura el control de su vida y, como adultas, también de sus ingresos.

Los varones en general aportan cuando se los exigen o llegan a colaborar en el rescate de los pagos de la casa sabiendo que ésta pasará a ser de su propiedad. No colaboran de manera importante en el plano doméstico ni económico. Ellos asumen un papel de "hijos de familia", pero como hijos varones, con todos los privilegios en términos de libertad y delegación en otros, comúnmente en otras, de las actividades domésticas, comportándose en este único sentido como si fueran menores. El ser adultos varones, sin embargo, les permite y les hace sentirse con el derecho de erigirse como guías morales de sus familias de origen.

En relación con estas posibles normas emergentes, se ha encontrado en estudios demográficos que, comparativamente las mujeres aportan la totalidad de sus ingresos en un porcentaje ligeramente superior que los varones (García y Oliveira, 2000⁶⁴). Esto, en relación con los casos de solteros y solteras cuyos testimonios presenté en este trabajo, se puede interpretar de diversas maneras:

Históricamente la obtención de ingresos a través de la actividad laboral, ha sido una obligación normada socialmente con base en las diferencias sexuales. Era una actividad casi exclusiva del varón para preservar, por un lado, el dominio y la autoridad y, por otro, para sufragar los gastos del hogar manteniendo el control sobre los mismos. A través de las luchas de las mujeres y de sus actos de resistencia, se ha logrado su incursión en el mercado laboral, en un momento en

⁶⁴ Según información del INEGI, 2000, analizada y reportada por las autoras en el manuscrito titulado *La dinámica familiar en México y Monterrey*, mismo que forma parte del informe final del Proyecto sobre Reestructuración económica, trabajo, familia y género en México, que se desarrolla en el Colegio de México.

el que la lucha se dirigía principalmente a igualar a los varones en su condición accediendo a espacios educativos y laborales entre otros.

Sin embargo, el acceso femenino a espacios educativos y laborales no ha sido suficiente para deconstruir las redes ideológicas que continúan considerando a la mujer como un ser para otros incluso en lo que a sus ingresos económicos se refiere. Paulatinamente se normalizan nuevas demandas sociales hacia las mujeres, las cuáles en muchos casos contemplan la obligación de obtener ingresos a partir de una actividad extradoméstica, pero esto no las excluye de los trabajos domésticos en el caso de las mujeres unidas, ni logra que los varones participen en este tipo de actividades de manera equitativa.

Las madres mantienen y atienden a sus hijos adultos; cada vez más esposas mantienen y atienden a sus esposos también adultos; de las mujeres se espera que estudien y obtengan un trabajo remunerado antes de cumplir con el mandato matrimonial (Torres, 2002) y de no cumplir con éste, se espera que continúen siendo para otros a través del relevo generacional de tipo económico como se documentó en la mayoría de los testimonios aquí presentados. El supuesto central de estas nuevas demandas hacia las mujeres es el ser-para-otros como rasgo femenino.

Esta nueva demanda hacia las mujeres está también vinculada con la norma de castidad impuesta por los jerarcas de la Iglesia católica, ya que, como hemos documentado a través de testimonios con mujeres jóvenes (Torres, op. cit.), a diferencia de lo que sucede con los varones, ellas hablan de las normas impuestas por sus padres como prohibiciones de noviazgo, de caricias eróticas, de relaciones sexuales, etc., bajo el argumento principal de que ellas tienen que terminar de estudiar antes de pensar en tener novio y casarse.

Considero que una conclusión importante que se desprende de lo anterior es la reincorporación de la norma de la castidad en diversas esferas de la vida de las mujeres, incluso en aquellas que se han considerado fuente de empoderamiento como lo son la educación y el trabajo remunerado. Esta conclusión fue posible gracias a la comparación de testimonios de mujeres solteras de diferentes generaciones, donde se observa que las mujeres adultas pospusieron en su mayoría sus relaciones de noviazgo por diferentes motivos y trabajaron con el interés primero de obtener recursos económicos que les permitieran mejorar su calidad de vida en distintos sentidos. En nuevas generaciones, tal parece que esta relación de medios y fines se trastoca y revierte a través de la incorporación de la tradicional norma de castidad, como un medio para el logro de éxitos escolares y laborales en las mujeres.

Esta nueva forma de justificar la norma de castidad, cruzada por el género, representa el nuevo lenguaje de la modernidad que, si bien reconoce el derecho de la mujer a la educación y al trabajo, convierte este mismo derecho en el fundamento para limitar el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos, como si el ejercicio de estos últimos fuera un obstáculo para los primeros. El

reconocimiento de un derecho público, en este caso, se torna en fundamento para la vigilancia de la vida privada.

Lo anterior puede ser interpretado retomando las nociones de Bourdieu (1984) en el sentido de que probablemente algunas disposiciones como *hábitus* han sufrido transformaciones importantes pero la práctica se ve obstaculizada dado que las reglas del juego del *campo religioso* permanecen intactas. Esto puede ser así considerando lo dicho en el capítulo 4 sobre el campo religioso y la indefinición de sus linderos (Bourdieu, 1988; Fortuny, 1999), característica que posibilita su influencia y extensión hacia diferentes campos, en los que siguen predominando, en esencia, las mismas reglas del juego.

Esta conclusión es similar a la expuesta antes en esta sección respecto al discurso moderno de los varones que se encuentra en conflicto con su práctica y en este mismo sentido considero que, aunque el tránsito hacia una forma de vida más equitativa entre los géneros ha sido lento, el que los discursos modernos se convaliden es una manifestación importante de las transformaciones que operan en nuestra cultura como nuevas disposiciones en los sujetos. Sin embargo, aunque como afirma Massiolo (1997) estas dobles identidades acortan la distancia entre lo progresista y lo conservador, para que estas transformaciones no sean solo aparentes o superficiales se requiere desentrañar, a través de un análisis ético, los supuestos y normas añejas que se ocultan tras los discursos gubernamentales, individuales, institucionales, familiares, publicitarios y religiosos que han dado por nombrar el concepto de género trastocando su significado y defienden la igualdad de las mujeres y varones resaltando las virtudes naturales femeninas. Una pretensión de este trabajo fue colaborar en este sentido.

Por otro lado, el que las mujeres entrevistadas tiendan a aportar económicamente en mayor medida que los varones, pudiera reflejar una necesidad de validarse ante su familia y ante la sociedad habiendo desacatado el mandato del matrimonio y la maternidad. Dicho de otra forma, la aportación económica femenina en estos casos, quizás sea una prueba de su probidad en la soltería. Los varones quizás no requieran de estas evidencias para ser aceptados socialmente como solteros ya que ellos, como se evidenció a partir de algunos testimonios, son reconocidos y autoreconocidos como jefes de familia u "hombres de la casa" sin necesidad de ser probos morales ni solidarios económicos.

Lo cierto es que en los casos analizados se observa una mayor disposición de los varones a recibir, a diferencia de las mujeres y su disposición a dar. En ellos, como antes dije, la disposición es a recibir atenciones domésticas y compañía; en ellas a dar dinero, compañía y asistencia. No aportar económicamente, no tener obligaciones en este sentido, es una de las ventajas que ellos ven al hecho de mantenerse solteros. Ante esta desigualdad en la forma de significar la soltería vivida al lado de la familia de origen, el significado que ellos y ellas dan al trabajo en sí y a la obtención de recursos económicos mostró también diferencias que cabe discutir.

Los individuos en general pueden tener diferentes motivos para involucrarse en el ámbito laboral. Estas razones o significados que se le dan al trabajo se relacionan de manera preponderante con ciertas carencias que se intentan solventar. Por ejemplo, aunque en general se trabaja para obtener un pago económico a cambio, la obtención de recursos económicos puede ser un significado predominante si existen carencias en este sentido; si existe una carencia relacionada con el prestigio, es probable que al trabajo se le asigne un significado vinculado con la validación social; si se percibe una carencia de libertad o reconocimiento y ejercicio de derechos, el trabajo puede llegar a adquirir este significado, es decir, la posibilidad de tomar decisiones personales o familiares y de asumir un autoreconocimiento como titular de derechos humanos y particularmente, en el caso que me ocupa, de derechos sexuales y reproductivos.

Como se mencionó en el Capítulo 2, existe una tendencia en nuestra sociedad a clasificar a las personas de acuerdo con su género y clase, entre otras categorías sociales como la raza, el estado civil, la edad, etc.. Esta división categorial es común que se encuentre vinculada con un reconocimiento diferencial de derechos, lo cual, a su vez, genera enormes desigualdades en términos de carencias construidas socialmente que participan en la disposición subjetiva de significados.

Con base en lo anterior y enfatizando en el género como categoría social que cruza a las otros criterios de clasificación, como el estado civil y la edad, cobra importancia profundizar en las disposiciones subjetivas sobre el significado asignado diferencialmente al trabajo, así como sus vínculos o desarticulaciones con las posibilidades de autonomía relativa y ejercicio de derechos sexuales y reproductivos.

La noción de *carencia* la entiendo como privación o necesidad percibida y la noción de *disfrute* como autocomplacencia, gusto o satisfacción, mismos que concibo en relación con otros referentes obligados en vista de la perspectiva de género: *el trabajo para sí y el trabajo para otros*.

El significado que las solteras dieron a su trabajo y al hecho mismo de trabajar, como se corroboró a través de sus testimonios, se vincula con sus circunstancias particulares de vida, algunas de las cuales estuvieron plenas de carencias de diverso tipo, mismas que en algunos casos se diluyeron total o parcialmente al iniciar su incursión en el ámbito laboral remunerado o cuando el ingreso obtenido llegó a ser suficiente como para solventarlas.

El trabajo para otros, en algunos casos contempla únicamente la aportación económica al gasto familiar como producto del mismo, pero en otros casos tiene también un significado religioso vinculado al servicio. Para las solteras el trabajo también llega a tener significados para sí mismas y éstos en ocasiones reflejan disfrutes y superación de carencias. El trabajo como medio de libertad, por ejemplo fue mencionado por ellas, lo cuál implica carencias en términos de ausencia de ésta antes de trabajar. Este valor solo es mencionado en un caso de

varones.

Las mujeres solteras, a diferencia de los varones, también llegaron a asignar un valor al trabajo para sí como un medio de socialización y validación social, a través del cuál se facilita el reconocimiento y ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos. Este significado refleja también una carencia en el ámbito familiar. Sin embargo, en los casos de mujeres católicas el trabajo puede llegar a significar un espacio de tensiones morales, como lo mencionó una de ellas.

En el caso de los varones entrevistados, ellos no asignaron un significado del trabajo como un beneficio para otros, y sus significados reflejan la forma de ser varón que aún se continúa reproduciendo socialmente como una masculinidad hegemónica. Algunos de ellos, como se recordará a partir de ciertos testimonios, hablaron del trabajo como un medio para formar una familia; varios de ellos hablaron de la importancia de su trabajo como una forma de ser validados por su padre y adquirir prestigio frente a él incluso superándolo. Este último significado se relaciona con las carencias afectivas y de reconocimiento paterno que fueron narradas como parte de su historia y de la competencia en la que algunos llegaron a involucrarse por la jefatura familiar aun sin aportar económicamente a los gastos del hogar.

La situación de soltería en la edad adulta, al igual que muchas situaciones, continúa mostrando diferencias en función de si quien la vive es un varón o una mujer. Esta es una conclusión importante de este trabajo, en el que se entrevistaron varones y mujeres ante situaciones semejantes, en un intento de explorar diferencias e inequidades ante una aparente igualdad de oportunidades.

Todos los solteros y solteras que entrevisté, como se sabe, viven en la Ciudad de México y su área conurbada con el Estado de México. En las grandes zonas urbanas como ésta, se vive un proceso de modernización y globalización cultural, lo cual ha posibilitado, entre otras cosas, una convergencia de normatividades en tensión y una consecuente diversidad de estrategias desplegadas por sus habitantes para vivir la religiosidad, en un espacio y un tiempo en el que los valores absolutos pierden vigencia gradualmente por no responder a las nuevas condiciones de vida de la población.

En las grandes zonas urbanas se ha desarrollado una identidad urbana o citadina, que, como lo señala Stuart Hall (1989, cit. en Winocur, 1998), no se define en términos de una esencia o pureza ciudadana, sino por un hibridismo que implica el "reconocimiento de una diversidad, de una necesaria heterogeneidad; mediante una concepción de la identidad que vive con y a través, no a pesar de la diferencia" (p. 130).

Así, dada su complejidad social y pluralidad valorativa aunadas a la multiplicación de formas de vida, se hace imposible cualquier intento por reconstruir la totalidad de subjetividades que están en la base de las prácticas

sexuales y reproductivas de los habitantes de las grandes urbes. En este trabajo pretendí ejemplificar, aunque sin agotarla, esta pluralidad en la zona metropolitana que comparte la Ciudad y el Estado de México, así como algunos discursos religiosos modernos que conviven con las distintas temporalidades de esta gran urbe, donde la tradición y la modernidad como saberes y creencias⁶⁵, lo vivido y lo pensado se asimilan de modos diversos.

Una representación de diferentes temporalidades en el reconocimiento de los propios derechos se ejemplificó a través de los testimonios que se presentaron a modo de tipos ideales como tendencias a implementar estrategias para la solución de conflictos que se suscitan en torno a las normatividades. Estas estrategias bien pudieran ser casos de estas distintas temporalidades en el tránsito, no sin conflictos, hacia su ejercicio pleno en el entorno de la sexualidad y la reproducción. Los testimonios mostraron diversas estrategias en la construcción y reconstrucción de subjetividades, como estilos de *acomodación* o *resistencia* ante los dogmas religiosos, en una localidad propicia para el anonimato como lo es esta gran metrópoli.

En nuestra sociedad parece perfilarse una tendencia subjetiva hacia la incorporación de formas particulares de interpretación religiosa como una estrategia para la solución de conflictos entre normatividades generales y necesidades individuales, sin que por esto los individuos dejen de ser creyentes y, en cierto modo, esta tendencia se relaciona con uno de los retos que se contemplan desde el marco de los Derechos Humanos: llegar a concordar con y respetar la influencia espiritual de las autoridades religiosas, garantizando al mismo tiempo al individuo sus derechos reproductivos (Cook, 1996).

El análisis presentado, entre otras cosas permitió corroborar la complejidad del campo religioso y la diversidad de opciones que enfrentan los individuos en cuanto a sus creencias y prácticas reproductivas. También permitió corroborar lo dicho por Figueroa (1995) en el sentido de que la diversidad de opciones no garantiza la autodeterminación sexual y reproductiva aun y cuando es un factor que lo favorece.

Si bien es cierto que las mujeres solteras entrevistadas incorporaron en su discurso importantes nociones de libertad personal con diferentes significados, también es claro en sus relatos, que aún se respiran aires pecaminosos ante las prácticas sexuales fuera del matrimonio, los cuáles, como historia de moralidades encarnada en los cuerpos, facilitan la transgresión silente.

Aunque es cierto que los avances en la defensa de los propios ámbitos de libertad y dignidad y del reconocimiento de los propios derechos son más propicios en localidades urbanas, donde se identifica una mayor pluralidad valorativa, también lo es que en estas localidades es donde incursionan con más fuerza los

⁶⁵ Como creencias y saberes me refiero a la distinción hecha por Ortega y Gasset (1968) entre *ideas* y *creencias*.

grupos neo-conservadores que vinculan el sistema económico dominante con una moral religiosa, característica central de las nuevas pugnas al interior del campo religioso.

Es menester en estos tiempos, caracterizados por esfuerzos inagotables de aculturación con tintes conservadores, asumir la responsabilidad social que tienen los investigadores sociales a partir de diversas disciplinas y emprender estudios cuyo objeto sea esa dimensión moral-religiosa del comportamiento que obstaculiza el que algunos individuos se asuman plenamente como titulares de derechos sexuales y reproductivos, y que los hace proclives a ejercer las ya conocidas y documentadas prácticas de riesgo o a la renuncia al placer del cuerpo.

Seguramente en su mayoría, los y las adolescentes no desean experimentar un embarazo y tampoco interrumpirlo pero desean el placer con una pareja amorosa; seguramente quienes deseamos el placer con una pareja amorosa no deseamos adquirir VIH. La prevención sin moralismos religiosos de estas consecuencias no deseadas sobre la salud y el bienestar de los individuos rebasa en mucho al estudio y divulgación de prácticas preventivas y prácticas de alto riesgo.

El matrimonio y la reproducción o la castidad como destino inexorable de los individuos puede llegar a replantearse en la medida que surjan nuevas formas de vida como la soltería, la cual es cada vez más "una opción real frente a los esquemas fracturados de la familia nuclear" (Arellano, 2001).

Algunas reflexiones éticas y metodológicas.

Antes de concluir con este apartado consideré indispensable verter algunas consideraciones a tomar en cuenta en trabajos de índole cualitativo como el presente, en el que, por un lado, la investigadora y entrevistadora es una mujer y también es mujer quien analiza e interpreta la información vertida por los sujetos.

También en este punto pretendo transmitir algunas de las dificultades que este trabajo representó en su sentido ético, por la constante búsqueda de alternativas expositivas que permitieran mostrar las voces de quienes me contaron sus historias y a la vez resguardar su identidad, búsqueda que enfrenta al investigador(a) con dilemas éticos de difícil resolución.

Respecto al primer punto, el tema de control de variables, como la identidad del género del entrevistador y los entrevistados(as) en estudios cualitativos, ha sido un tema poco explorado siendo un tópico más común en relación con estudios experimentales o cuantitativos, en los que la validez de los resultados se define en relación con la representación poblacional de los sujetos o del grado de control de las variables intervinientes que facilitan, desde esta perspectiva, la obtención de resultados más certeros.

Como expuse en la introducción, el presente trabajo no tuvo la pretensión de generalizar ni de obtener la verdad de la vivencia en la soltería, sino de mostrar algunas voces de quienes la experimentan, en la búsqueda de normatividades y sus supuestos. Sin embargo, no deja de ser interesante la discusión sobre si la información que me proporcionaron varones y mujeres hubiera sido diferente si el entrevistador hubiese sido un varón y si un varón hubiese interpretado estos datos también de manera diferente.

Para iniciar esta discusión, me baso en un artículo de Graciela Infesta (1998) que tiene como objetivo proveer de información para una discusión más fundada al respecto, así como en la reflexión realizada por Lucero Jiménez (2001) sobre su propio trabajo, quienes en ambos casos realizaron entrevistas a varones sobre temas relacionados con la sexualidad y la reproducción. Son casos de mujeres entrevistando varones, mientras que en el trabajo que ahora presento es una mujer entrevistando mujeres y varones sobre una misma temática, lo cual quizás pueda brindar una aportación importante a la discusión.

Infesta (1998, op. cit.) presenta argumentos de autores que defienden la evitación de sesgos a través de igualar el sexo del entrevistador o moderador con el del grupo de trabajo o entrevistados. Uno de estos argumentos se basa en la importancia de que, al trabajar con varones, se recopile lo que ellos dicen entre sí y no lo que dicen para complacer o impresionar a alguien.

La autora rechaza el argumento anterior, dado que quienes lo sustentan se olvidan del posible sesgo que en un estudio de este tipo puede ser introducido por un varón entrevistando a varones y concluye que el género no es una característica que garantice al moderador o entrevistador "ideal" y que éste, de hecho, no existe como tal, ya que siempre se introducen sesgos en la construcción de los datos. En este sentido, lo importante es reconocer los sesgos diferenciales que introduce una condición particular de género y la forma como éstos afectan al estudio en cuestión.

Ella encontró una mayor disposición de los varones a hablar abiertamente de sus sentimientos y emociones, de sus responsabilidades y de su sexualidad cuando lo hicieron ante una mujer que ante otro varón, y esto concuerda con lo expresado por Jiménez (2001), quien resalta que en entrevistas con varones ellos mostraron sentimientos, emociones, e incluso llanto acompañando a sus discursos. Sin embargo, es difícil concluir algo al respecto, pues aunque pudiéramos suponer por lo antes dicho que los varones pueden tratar de complacer o impresionar de manera diferente a otros varones que a mujeres, es probable que haya muchos otros factores que intervengan en el tipo de intercambio que se genera a lo largo de la entrevista, aunque sin duda, todos ellos cruzados por el género, lo cual, cabe reiterar, no le resta validez y veracidad a los datos.

Jiménez (2001, op. cit.) habla de la importancia de los procesos que los sujetos viven en el presente, sus propias y, habría que añadir, irrepetibles historias de vida, sus crisis y cambios, los que pudieran explicar diferentes niveles de fluidez en el curso de las entrevistas.

Es frecuente escuchar en diferentes foros sobre la dificultad de garantizar la veracidad de las historias que nos cuentan los y las informantes en este tipo de investigaciones. Mi respuesta ante estos cuestionamientos siempre ha sido que, aún y cuando los informantes no te cuenten del todo la verdad, si lo que ellos o ellas dicen es para dar una "buena imagen", ya este es un dato, pues refleja las normatividades que como ideales emergen en su cultura tal y como ellos las perciben, independientemente de que las transgredan o se adapten a ellas en la práctica. Como entrevistador o entrevistadora, sin embargo, es más conveniente iniciar con la seguridad de que los y las participantes aceptaron voluntariamente colaborar con el estudio una vez informados sobre el tipo de temas a tratar, y no forzado o con la intención de mentir.

Mi experiencia dirigiendo entrevistas con varones y mujeres concuerda con lo mencionado por Jiménez (op. cit.), en el sentido de la importancia que tiene obtener el consentimiento informado por parte de ellos y ellas previo a su participación. En mi caso les proporcioné información escrita sobre los objetivos del estudio y el tipo de indagación que pretendía hacer a través de las entrevistas, su duración aproximada, su derecho a negarse, información que fue complementada a través de una conversación inicial no grabada. Desde mi punto de vista esta estrategia que más que con fines metodológicos realicé por principios éticos, me permitió establecer ese ambiente de confianza y camaradería con los entrevistados(as) que favoreció el flujo natural de la conversación que nos permitió incluso olvidarnos de la presencia de la grabadora.

Una diferencia importante que debo señalar, fue el hecho de haber recibido rechazos de varones para participar en este estudio como voluntarios, lo cual no sucedió en el caso de las mujeres. Hubo varones que contacté personalmente y me dijeron que participarían en el estudio pero que se mostraron evasivos cuando intenté fijar la fecha y el lugar posponiendo continuamente la reunión y hubo quienes dudaron y finalmente se negaron a participar. En estos casos decidí no insistir y respetar su derecho a negarse, pero considero que es un dato relevante dado que además de conocer los temas a tratar, ellos sabían que la entrevistadora era una mujer, lo cual probablemente influyó en sus evasivas. Los varones que participaron en ningún momento mostraron este tipo de comportamiento y su respuesta fue afirmativa desde el primer contacto, al igual que lo acontecido en el caso de todas las mujeres que entrevisté.

Este dato sí puede llegar a considerarse un sesgo en los datos que obtuve, ya que los varones que entrevisté se mostraron deseosos de hablar de sus emociones, deseos, sentimientos, valores, relaciones, y de todo aquello que me contaron sin dificultad por el hecho de hacerlo frente a una mujer y no tuve acceso a varones que temen mostrarse descubiertos y débiles ante este tipo de

situaciones. En la parte introductoria a este trabajo me referí a este hecho en relación con mi experiencia profesional en la psicología, donde son las mujeres quienes con más frecuencia acuden a solicitar apoyo. Salvo algunas excepciones, los varones asisten, pero por invitación u obligación ante las demandas de sus esposas. Los varones que no acuden por propia iniciativa muestran comúnmente comportamiento defensivo y desconfiado, con intentos constantes de ejercer el poder ante la psicóloga. Cuando ellos acuden voluntariamente, sin embargo, mi experiencia es semejante a la ahora narrada; hablan libremente de sus historias, de sus emociones y contradicciones.

Quizás el primer contacto con el entrevistado o entrevistada sea el más importante en la definición del curso de la entrevista. Puedo suponer que una mujer entrevistada por un varón lo percibirá con una mayor autoridad y pueda sentirse atemorizada; si un varón es entrevistado por una mujer, el primer contacto implica un mayor esfuerzo de la mujer para establecer esa relación empática e igualitaria, pero en todo caso lo más relevante es disminuir en lo posible la distancia social entre quien entrevista y quien es entrevistado, eliminando cualquier actitud autoritaria y cualquier mensaje verbal o no verbal que incite a pensar que quien hace la entrevista es quien tiene el conocimiento y el derecho a juzgar. Y allí comienza el dilema relacionado con la ética expositiva del trabajo resultante.

Quizás en exposiciones orales con asistencia restringida sea más sencillo mostrar testimonios ocultando únicamente el nombre del informante, pero en un texto escrito como éste, donde la información permanece y circula, hubo de ocultar mucho más que el nombre. En ocasiones tuve que decidir no mostrar un testimonio aunque fuera importante para el estudio por la búsqueda del anonimato. El dilema constante fue la ostentación analítica o el respeto a la confidencialidad de las identidades. Fue frecuente que los solteros y solteras me dijeran cosas como: "eso no se lo he contado a nadie más que a ti", olvidándose de que sus testimonios eran grabados. Yo agradecí la confianza de sus confidencias pero a la vez asumí un gran compromiso en el uso que haría de éstas y cuando creí que el presentarlas como testimonios ponía en juego su identidad, decidí omitirlas.

Todos los solteros y solteras que entrevisté mostraron gran interés y respeto por el estudio que se realizaba y por mi labor como entrevistadora, y puedo afirmar que no percibí diferencias en este sentido. En su mayoría, independientemente de si eran varones o mujeres, parecieron preocupados por brindarme información fidedigna y completa. La única excepción fue de una mujer, quien respondía en general con frases cortas y hubo de instigar constantemente a proporcionar más detalles sobre sus experiencias y creencias. Ella probablemente, al ser la más conservadora en su discurso, haya sido en su historia más cuestionada por su medio social, y ella integró en mi persona ese distanciamiento común en sus prácticas habituales.

Hubo casos, de varones y mujeres con quienes me sentí plenamente identificada por sus testimonios o problemáticas planteadas y otros casos de varones y mujeres cuyos valores contrariaban en todo sentido los míos. Fue más común encontrar identificaciones con mujeres, es cierto y no es extraño, dado que el investigador o investigadora no se aproxima a la situación de entrevista despojada de su propia historia y disposiciones, ni de la historia cultural que la ha construido dentro de una condición de género. De allí que un reto importante en la entrevista, como lo mencioné en la introducción a este trabajo, fue lograr ese equilibrio dinámico entre el distanciamiento que permite escuchar los testimonios de sujetos que comparten historias no vividas como si fuesen extrañas y a la vez la aproximación que posibilita comprender la subjetividad de las experiencias narradas.

La interpretación de los datos aquí analizados difícilmente sería la misma que se obtendría si hubiese sido un varón quien los analizara; tampoco serían las mismas si fuese otra mujer, pero tampoco se realizó el estudio con dicha intención, propia de estudios de índole experimental o cuantitativos que evalúan la veracidad de los resultados por su replicabilidad. El fenómeno que aquí abordé, se concibió como un fenómeno dinámico, que sufre transformaciones a lo largo del tiempo y se construye a partir del intercambio entre personas, por lo que tampoco es de extrañar que entrevistas como las aquí realizadas vayan aparejadas con transformaciones valorativas en quienes, como entrevistador(a) o entrevistado(a) participaron en ella. La discusión teórica que rodea la presentación de testimonios es una prueba de algunos de estos cambios.

Marcela Lagarde (1993) explica esta no replicabilidad de las interpretaciones cualitativas en la introducción a su libro sobre *El Cautiverio de las mujeres* cuando señala que la suya "es solo una de las versiones posibles", sesgada por su experiencia, subjetividad y condición de género, teniendo entonces su "particular impronta" (p. 56-57). En el caso de su investigación el sujeto es mujer al igual que ella, y como mujer, mira al mundo genéricamente desde su condición, siente empatía hacia las mujeres, "se encuentra en ellas y las encuentra en sí misma". (p. 55). La condición de género, finalmente, es una característica que está presente en toda la investigación al igual que en todas las situaciones de vida, y ésta me posicionó ante este trabajo desde su definición.

Pero no solo el hecho de ser mujer entrevistando varones y mujeres influye en la investigación, sino el hecho de ser psicóloga que ha compartido problemáticas femeninas; el haber vivido como mujer en una sociedad jerarquizada por el género, edad, etnia y clase social; por haber desarrollado una ética social a favor de la equidad, igualdad y dignidad de las personas y por mi propia familia de origen.

Las interpretaciones nunca son iguales ni se espera que lo sean, pero considero probable que un varón o mujer comparta mi propio análisis de los datos si los mira desde una misma perspectiva ética.

Referencias bibliográficas

- Alberoni Francesco, (1997). *Las razones del bien y del mal*. Gedisa.
- Alboroch, Carmen, (1999). *Solas*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Alfie, Miriam, Ma. Teresa Rueda, y Estela Serret, (s/f). *Identidad femenina y religión*. México: UAM.
- Amorós, Celia (1996). Ética y feminismo. En: Osvaldo Guariglia. (ed.), *Cuestiones morales*. Madrid: Trotta.
- Amuchástegui, Herrera Ana (1996). El Significado de la Virgindad y la Iniciación Sexual. Un relato de investigación. En: Ivonne Szasz I. y Susana Lerner (comps.). *Para comprender la Subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México: El Colegio de México.
- Amuchástegui, Herrera Ana, (2001). *Virgindad e iniciación sexual en México*. México: EDAMEX/Population Council.
- Anderson, Carol, Susan Stewart y Sona Dimidjian (1997). *Volando solas, mujeres sin pareja a los 40*. Barcelona: Paidós.
- Ardoino (1988). *Las ciencias de la educación y la epistemología de las ciencias del hombre y la sociedad*. (Mimeo).
- Arellano, Luis Manuel (2001). Derecho a la soltería. A diluir sospechas. *El lado oscuro, salud, Sexualidad y Sida*. Agencia NotieSe.
- Arquidiócesis Primada de México (1999). *Desde la Fe.*, 6 de junio.
- _____(2000). Compromiso radical por la vida. *Nuevo Criterio*, 9 de enero.
- Barrios, Ruiz Walda (1995). *Sexualidad y Religión en los altos de Chiapas*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Berger, Peter, L., y Thomas Luckmann, (1999). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Betania Ávila María (1999). Feminismo y ciudadanía. En: Lucila Scavone (comp.), *Género y salud reproductiva en América Latina*. Costa Rica: Libro Universitario Regional (LUR).
- Bieber, Irving, Dain, H.J., Dince, P.R., Drellich, M.G., Grand, H.G., Gundlach, R.H., Rifkin, M.H., Wilbur, C.B. y Bieber, T.B., (1986). *Homosexualidad un estudio psicoanalítico*. México: Ed. Pax-México.

- Blancarte, Roberto J. y Rodolfo Casillas R. (1999). *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: Secretaría de Gobernación-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Blancarte, Roberto, J. (2000). Retos y perspectivas de la laicidad mexicana. En: Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*. México: Secretaría de Gobernación-Colegio de México.
- Bonino Méndez, Luis (2000). Los varones hacia la paridad en lo doméstico. Discursos sociales y prácticas masculinas. *Modemmujer*, red de comunicación electrónica.
- Bourdieu, Pierre, (1984). *Sociología y cultura*. (Martha Pou trad.). México: Grijalbo (publicación original *Questions de sociologie*, 1984).
- _____ (1988). *Cosas Dichas*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- _____, y J.D., Wacquant Lóic, (1995). *Respuestas: Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- _____ (1998). *La domination masculine*. Francia: Seuil.
- _____ (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Burin, Mabel y Emilce Dio Bleichmar (1996). *Género, psicoanálisis y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Camarena, R.M. (1991). *Instituciones sociales y Reproducción*. Tesis de Maestría, México.
- Careaga, Figueroa y Mejía (1996). *Ética y salud reproductiva* (introducción). México: UNAM y Porrúa.
- Carpio, C., Pacheco, V., Hernández, R., y Flores, C. (1995). Creencias, criterios y desarrollo psicológico. *Acta Comportamentallia*. Vol. 3, núm. 1, pp. 89-98.
- _____ y Bronfman, M., (1997). Algunos problemas no resueltos en la investigación de métodos cualitativos y cuantitativos en la investigación social en salud. *IV Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina*, (mimeo).
- Cazés, Daniel (1998). *La perspectiva de género. Guía para diseñar, poner en marcha, dar seguimiento y evaluar proyectos de investigación y acciones públicas y civiles*. México: CONAPO Y CONAM.

- Cook, Rebeca, (1996). El feminismo y los cuatro principios éticos. En: Careaga, Figueroa y Mejía (comps.). *Ética y Salud Reproductiva*. México: UNAM y Porrúa.
- Correa, Sonia, (2001). Salud reproductiva, género y sexualidad: legitimación y nuevos interrogantes. En: Claudio Stern y Juan Guillermo Figueroa, *Sexualidad y salud reproductiva*. Avances y retos para la investigación. México: El Colegio de México.
- De Beauvoir, Simone (1996). *El Segundo Sexo*. México: Alianza Editorial (publicación original en 1949).
- De la Torre Renée (1998). El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia a la otredad?. En: Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos: *Religiones y Sociedad*, año 2, número 4, 25–42.
- De Miguel, J.M., (1996). *Cuadernos metodológicos. Auto/biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Metodológicas.
- Denzin, Norman y Yvonna Lincoln (1994). *Handbook of qualitative research*. London: Sage publications.
- Díaz Alva, Raquel Selina (1998). *Habilidades básicas para el establecimiento de una relación de pareja*. Tesis para obtener el título de licenciada en psicología, ENEP, Iztacala, UNAM.
- Donastorg, C.Y., (1997). Familia y conducta reproductiva en adolescentes dominicanos desde una perspectiva de género. En: Cecilia Rabell, *Los retos de la población*. México: Juan Pablos Editor y FLACSO.
- Eco Umberto (1997^a). Los hombres y las mujeres de acuerdo con la Iglesia. En: Umberto Eco y Carlos María Martini, *¿En qué creen los que no creen?*. México: Taurus.
- Eco, Umberto, (1997^b). Cuando entra en escena el otro nace la ética. En: Umberto Eco y Carlos María Martín, *¿En qué creen los que no creen?*. México: Taurus.
- Ezquivel Hernández, María Teresa y Ma. Cristina Sánchez-Mejorada Fernández, (1997). Género y tercera edad: los hogares encabezados por mujeres ancianas. *Sociológica*, año 12, número 33.
- Figueroa, Juan Guillermo, Blanca M. Aguilar Granado y Ma. Gabriela Hita Dussel (1994). Una aproximación al entorno de los derechos reproductivos a través de un enfoque de conflictos. *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, pp. 129-154.

Figuroa, Juan Guillermo. (1995). Apuntes sobre algunas posibilidades de autodeterminación reproductiva en América Latina. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, año 4, No. 6, pp. 121–147.

_____. (1996). Comportamiento reproductivo y salud: reflexiones a partir de la prestación de servicios. En: Gloria Careaga Pérez, Juan Guillermo Figuroa y María Consuelo Mejía (comps.), *Ética y salud reproductiva*. México: UNAM–Porrúa.

_____ y Gabriela Rivera Reyes (1997). Algunas reflexiones sobre la representación social de la sexualidad femenina. En: Soledad González Montes (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: El Colegio de México.

_____. (1998). Algunas reflexiones sobre los varones y los derechos reproductivos. En: Susana Lerner (ed.), *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México.

_____ y Olga Lorena Rojas (1998). Algunas características del entorno reproductivo de los varones. *Seminario sobre varones, formación familiar y reproducción*. Unión Internacional para el Estudio Científico de la Población y CENEP. Buenos Aires, Argentina. 13 a 15 de mayo.

_____. (2000). Negligencia pastoral en el caso de Paulina. *Periódico Reforma*, 13 de septiembre, p. 10–B.

_____ y Yuriria A. Rodríguez Martínez (2000). Elementos de la reconstrucción de algunas normas sobre la sexualidad y la reproducción. En: Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un estado democrático*. México: Secretaría de Gobernación–El Colegio de México.

_____ y Cristina Fuentes Zurita (2001). Una reflexión ética sobre los Derechos Humanos: el contexto de la reproducción de las mujeres jóvenes. En: Juan Guillermo Figuroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. México: UNAM–Porrúa.

_____. (2001^a). Un apunte sobre ética y derechos reproductivos. En: Juan Guillermo Figuroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. México: Porrúa, PUIS, PUEG.

_____. (2001^b). La soledad en la paternidad. *Fem*, año 25, no. 218, pp. 15–19.

Fortuny Loret de Mola, Patricia, (1999). Marcos europeos problemas latinoamericanos. En: R. Blancarte y R. Casillas, *Perspectivas del fenómeno religioso en México*. México: Secretaría de Gobernación–FLACSO.

- Foucault, Michel (1993). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo veintiuno editores.
- French, William, (2000). Masculinidades y la clase obrera en el distrito de Hidalgo, Chihuahua. *Nueva Antropología*, vol VII, núm. 57, pp. 33-42.
- Game, Ann y Pringle Rosemary (1984). *Gender at work*. Londres: Pluto Press Limited.
- García, Brígida y Orlandina de Oliveira, (1998). *Trabajo femenino y vida familiar en México*. México: El Colegio de México.
- García, Brígida, Oliveira Orlandina de (2000). La dinámica familiar en México y Monterrey. Proyecto de investigación sobre *Reestructuración económica, trabajo, familia y género en México*. El Colegio de México (mimeo).
- Geertz, Clifford, (1997). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Giberti, E., (1996). El ombligo del género. En: Mabel Burin y Emilce Dio Bleichmar (comps.). *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.
- Giddens, Anthony, (1995). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____(1997). *Política sociológica y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. España: Paidós.
- _____(2000). *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus.
- Goodrich, Thelma Jean, Cherril Rampage, Barbara Ellman y Kris Halstead (1989). *Terapia familiar feminista*. Argentina: Paidós.
- González, Juliana (2000). *El poder del Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*. México: Paidós.
- Guariglia, Osvaldo, (1996). Cuestiones Morales. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 12, Madrid: Trotta.
- Gudorf, Christine, E., (1996), Ética sexual feminista. En: *Somos Iglesia*. Católicas por el Derecho a Decidir, A.C.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl, (2000). *Introducción a la Ética*. México: Esfinge.
- Heller, Agnes, (1994). De la cotidianidad a la genericidad. En: Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península.

- Hierro, Graciela, (1995). *Ética sexual y Sida*. En: *Dilemas morales de la sociedad contemporánea I*. México: Editorial Torres Asociados.
- Historia Universal (1982). *Cristianismo e Invasiones. Europa del siglo IV al VI*. En: *Cristianismo e Islam*, tomo III. Barcelona: Uteha-Noguer.
- Hita Dussel María Gabriela (1997). *El modelo mariano de identidad y la vocación religiosa a fines del siglo XX: elementos hacia la construcción de nuevos parámetros de emancipación femenina*. En: María Luisa Tarrés (comp.) *La voluntad de ser, mujeres en los noventa*. El Colegio de México.
- Horkheimer, Max (2001). *Autoridad y familia y otros escritos*. España: Paidós Studio.
- Infesta, Graciela (1998). *The implications of the researcher's gender in the construction of data for studies on sexuality and masculine reproductive health*. Seminar on *Men, family formation and reproduction*. Buenos Aires: International Union for Scientific Study of Population.
- Jiménez, Lucero (2001). *La reproducción de los varones en México. El entorno sexual de la misma*. Tesis para la obtención del grado de Doctora en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Jiménez, Lucero y Olivia Tena (2001). *Notas sobre Negociación Coital*. En: Juan Guillermo Figueroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. México: UNAM-Porrúa, sección 2.
- Kernberg, Otto F., (1987). *Trastornos graves de la personalidad*. (Jorge Abenamar, trad.). México: El Manual Moderno. (Título original: *Severe personality disorders: Psychotherapeutic strategies*).
- La Biblia. Letra grande. Latinoamérica* (1989). España: San Pablo-Editorial Verbo Divino.
- Lagarde Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- _____(2000). *Claves feministas para liderazgos entrañables*. Managua: Puntos de encuentro.
- Lamas, Marta (1996^a). *La antropología feminista y la categoría de género*. *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, vol. VIII, No. 30.
- _____(1995). *El problema de la igualdad entre los sexos*. En: *Problemas de la Sexualidad*, Enciclopedia de la Sexualidad, Consejo Nacional de Población.

- _____ (1996^b). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'. En: Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa-PUEG.
- Lazarus, Richard, S. y Susan Folkman (1991). *Estrés y procesos cognitivos*. México: Ediciones Roca.
- Leñero Otero, Luis (s/f). *La familia y sus respuestas organizacionales ante la crisis*. El Colegio de México (mimeo).
- Lewontin, R.C., Steven Rose, y Leon, J. Kamin, (1991). *No está en los Genes*. México: Ed. Grijalbo.
- Lipovetsky, (2000). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- Lista, Carlos, (2001). El debate subyacente: aborto y cosmovisiones morales. En: Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.), *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*. México: Porrúa-UNAM.
- Loza, Macías Manuel (1992). *Mensajes sociales para el mundo de hoy*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana – Unión Social de Empresarios Mexicanos.
- Macklin, Ruth (1990). Ética y Reproducción Humana, Perspectivas Internacionales. *Social Problems*, vol. 37, No. 1, pp. 38-50.
- Madrazo, Jorge (1993). *Derechos humanos: el nuevo enfoque mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martini, Carlo María, (1997). ¿Dónde encuentra el laico la luz del bien?. En: Umberto Eco y Carlos María Martín, *¿En qué creen los que no creen?*. México: Taurus.
- Massielo, Francine (1997). Las mujeres como agentes dobles en la historia. *Debate feminista*, año 8, vol. 16, pp. 251–269.
- Mejía María Consuelo, (1995), El papel de la iglesia católica en la discusión sobre la sexualidad. Ponencia presentada en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología.
- _____ (2001^a). El aborto inducido: un dilema ético. En: Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.), *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*. México: Porrúa-UNAM.
- Meller, (1996). Psicoanálisis y género, aportes para una psicopatología. En: Mabel Burin y Emilce Dio Bleichmar (comps), *Género, Psicoanálisis y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

- Montesinos, Rafael (1996). Vida cotidiana, familia y masculinidad. *Sociológica*, año 11, número 31, pp. 183-203.
- Morán José M. (1883). *Teología moral según Sto. Tomás de Aquino y S. Alfonso María de Ligorio*. Madrid: Librería de la Viuda e Hijo y Librería del Amo.
- Muro, Víctor Gabriel (1999). Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa? Las visiones de Iván Vallier y Otto Maduro. En: Roberto J. Blancarte y Rodolfo Casillas R. (comps). *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: Secretaría de Gobernación-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Muzkat, Malvina, Ma. Coleta de Oliveira y Elizabete Dórica Bilac (1999). When three is better than two. En: Ma. Coleta de Oliveira (coord.), *Os homens, esses desconhecidos*. Sao Paulo, Brasil, (mimeo).
- Naciones Unidas (1995). *El adelanto de la mujer. Notas para oradores*. Nueva York: Departamento de información pública.
- Oliveira, Orlandina de y Ariza, Marina (2000). Género, trabajo y exclusión social en México. *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 5, núm. 1, pp. 11-33[HPZF127].
- Oliveira, Orlandina de, Marcela Eternod y Ma. de la Paz López, (1999). Familia y género en el análisis demográfico. En: Brígida García (coord.), *Mujer, género y población en México*. México: El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía y Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Olivé, León (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós - UNAM.
- Olivier Christiane, (1994). *Los hijos de Yocasta. La huella de la madre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, José (1968). *Ideas y Creencias*. Madrid: Espasa-Calpe. (publicación original en 1940).
- Ortega, Sergio (1985). *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de dios en la sociedad novohispana*. México: Enlace Grijalbo.
- Ortiz-Ortega, Adriana, Ana Amuchástegui y Martha Rivas, (1998). Negociando los Derechos Reproductivos en México. En: *¿Derechos Reproductivos en México?* México: Comisión Mexicana de Derechos Humanos y Cal y Arena.
- Pérez-Duarte y Noroña, Alicia Elena (1997). *El marco jurídico de los Derechos Reproductivos*. Trabajo presentado como parte de un proyecto de investigación-acción sobre derechos reproductivos, UAM.

- Pérez, Gómez, A.I. (1998). *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Ed. Morata.
- Petchesky, Rosalind, y Karen Judd (1998). *Negotiating reproductive rights, women's perspectives across countries and cultures*. International Reproductive Rights Research Action Group (IRRIAG). Nueva York: Zed Books.
- Piña, Federico (1997). La familia, las políticas públicas y la transición de fin de siglo. *Debate feminista*, año 8, vol. 16, pp.389-397.
- Platts, Mark, (1998), *Realidades morales. Ensayo sobre filosofía Psicológica*. (Traducción de Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n). México: UNAM-Paid6s.
- _____ (1999). *Sobre usos y abusos de la moral*. México: UNAM-Paid6s.
- Poole, Ross (1993), *Moralidad y modernidad. El porvenir de la 6tica*. Barcelona: Herder.
- Quiroz, Edda y Olga Barrantes (1994). *¿...y vivieron felices para siempre?* San Jos6, Costa Rica: Ministerio de Salud Mental, Departamento de Salud Mental.
- Ranke-Heinemann, Uta (1994). *Iglesia cat6lica y sexualidad. Eunucos por el reino de los cielos* (traducci6n de V6ctor Abelardo Mart6nez de Lopera). Madrid: Ed. Trota. (T6tulo original en alem6n: Eunuchen f6r das Himmelreich, Katholische Kirche und Sexualit6t).
- Ratner, Carl (2000). Agency and culture. *Journal for theory of social behavior*. 30, 413-434.
- Ribeiro L6cia,(1994). Anticoncep6o e comunidades eclesiais de base. En: Albertina de Oliveira Costa y Tina Amado (organizadoras), *Alternativas Escassas: sa6de, sexualidade e reprodu6o na Am6rica Latina*. Fundaao Carlos Chagas. Brasilia: Editora 34.
- Ribes, Emilio y Francisco L6pez, (1985). *Teor6a de la Conducta*. M6xico: Trillas.
- Ribes, Emilio, (1990^a). *Psicolog6a y Salud: un an6lisis conceptual*, Barcelona: Mart6nez Roca.
- _____ (1990^b). El an6lisis contingencial: una alternativa a las aproximaciones terap6uticas del comportamiento. En: *Problemas conceptuales en el an6lisis del Comportamiento Humano*. M6xico: Trillas.

- Ritzer, George (1996). *Teoría sociológica contemporánea*. (Ma. Teresa Casado Rodríguez, trad.). Madrid: Mc Graw Hill.
- Roel Gloria (1990). En: Brígida García, Orlandina de Oliveira, Gloria Roel y Esperanza Tuiñón, Trabajo, poder y sexualidad, una visión crítica. *Estudios Sociológicos*, VIII:23, pp. 397-414.
- Rubín, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo (traducción de Stella Mastrangelo). *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, CONACYT/UAM Iztapalapa. (Publicación original en 1975: *The traffic in women: notes on the "political economy" of sex*).
- Ruz, Mario Humberto (1998). La semilla del hombre. Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los mayas. En: Susana Lerner (ed), *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México.
- Ryle, Gilbert. (1949). *The Concept of Mind*. N.Y.: Barnes and Noble.
- Salles, Vania (2000). Las familias, las culturas, las identidades (Notas de trabajo para motivar una discusión). En: José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1969). *Ética*, México: Grijalbo.
- Scott, Joan W. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. *American Historical Review* 91, pp. 1053-1075.
- _____ (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Porrúa y PUEG.
- Schmukler, Beatriz., (1989). Negociaciones de género y estrategias femeninas en familias populares, *Revista Paraguaya de Sociología*, año 26, No. 74, p. 7-43.
- _____ (2001). La socialización de los niños. En: Juan Guillermo Figueroa (coord.). *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. México: Porrúa-UNAM.
- Seidler, Víctor, (2000). *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. México: UNAM-Paidós.
- Serret, Estela, (2000). Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina. En: José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia*

y auge de las identidades. *Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés.

Tena, Olivia., Hickman, H., Larios, R.M., Moreno, D. y Cepeda, M.L., (1997). Análisis Teórico Empírico sobre la relación entre Lenguaje y Pensamiento desde una Perspectiva Interconductual. *Revista de Psicología Contemporánea*, vol. 4, No. 2.

Tena, Olivia, (2001). La identidad de género. *Sanare*, año 1, vol. 1, pp. 33-41.

Thiebaut, Carlos (1996). Sujeto moral y virtud en la ética discursiva. En: Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*. Madrid: Trotta.

Torres, Beltrán Xóchitl Karina, (2002). *Influencia de las normas familiares en las decisiones respecto a sexualidad en jóvenes solteros*. Tesis de Licenciatura en Psicología, FES, Iztacala, UNAM.

Trujano, R., Patricia y Gilberto Limón A. (en prensa). Reflexiones sobre la violencia, el género y la posibilidad de escuchar nuevas voces en psicoterapia. En: Gilberto Limón (comp.), *Construccionismo social y terapias posmodernas*. México: Oxford University Press.

Uribe, V. Griselda; Juan Carlos Ramírez, Leticia G. Romero y Norma C. Gutiérrez (1990). Salud-mujer: el caso de enfermeras, maestras, secretarías y amas de casa. *Memorias de la IV Reunión Nacional de Investigación Demográfica de México*.

Villasmil, Prieto, Mari Carmen, (1997). Las familias y sus estrategias: una interpretación a partir de la participación económica familiar. En: Cecilia Rabell, *Los retos de la población*. Juan Pablos Ed. y FLACSO.

Walters, Marianne, Betty Carter, Peggy Papp y Olga Silverstein, (1991). *Las Redes invisibles, pautas vinculadas al género en las relaciones familiares*. Buenos Aires: Paidós.

Weeks, Jeffrey (1998). La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades. En: Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.). *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. El Colegio de México.

Winocur, R., (1998). Radio y ciudadanos: usos privados de una voz pública. En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México. Segunda parte: La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*. México: UAM, Iztapalapa - Grijalbo.

Winch, Peter (1994). *Comprender una Sociedad Primitiva*. Paidós.

GUÍA DE ENTREVISTA

1. FAMILIA.

- 1.1. Historia de la conformación familiar.
- 1.2. División del trabajo.
- 1.3. Relaciones entre los padres.
- 1.4. Relaciones entre el/la informante y su madre.
- 1.5. Relaciones entre el/la informante y su padre.
- 1.6. Relaciones entre el/la informante y sus hermanos.
- 1.7. Relaciones entre el/la informante y otros familiares significativos.
- 1.8. Separaciones.

2. AMISTADES.

- 2.1. De la infancia.
- 2.2. De la adolescencia.
- 2.3. De la actualidad.
- 2.4. Separaciones.

3. CORTEJO.

- 3.1. Prácticas.
- 3.2. Valoraciones.

4. NOVIAZGO.

- 4.1. Prácticas.
- 4.2. Valoraciones.

5. EROTISMO.

- 5.1. Caricias no deseadas.
- 5.2. Caricias deseadas.
- 5.3. Relaciones coitales no deseadas.

5.4. Relaciones coitales deseadas.

6. ANTICONCEPCIÓN.

6.1. Información.

6.2. Práctica.

6.3. Valoración.

7. ABORTO.

7.1. Práctica.

7.2 Valoración.

8. MATRIMONIO.

8.1. Significado familiar.

8.2. Significado social.

8.3. Significado individual.

9. MATERNIDAD O PATERNIDAD.

9.1. Significado familiar.

9.2. Significado social.

9.3. Significado individual.

10. RELIGIÓN.

10.1. Prácticas.

10.2. Mandatos.

11. TRABAJO REMUNERADO.

11.1. Significado.

11.2. Actividades.

11.3. Relaciones.

11.4. Normas.

Como parte del doctorado en sociología, se encuentra en proceso una investigación sobre moral y sexualidad en mujeres y hombres solteros. El objetivo principal de esta investigación es explorar el papel que han jugado algunas instituciones en las creencias y prácticas sexuales de mujeres y hombres solteros.

Para cumplir con este objetivo se ha planeado la realización de entrevistas con diversas personas para conversar sobre ciertos aspectos importantes relacionados con este tema y que se relacionan con su propia historia de vida. El número de entrevistas y su duración dependerá de la conversación misma y del interés que usted tenga en seguir participando en la investigación. Sin embargo, se calcula que se requerirán dos entrevistas con una duración aproximada de dos horas cada una.

La participación voluntaria de usted será muy valiosa para el éxito de esta investigación, y a la vez se establece el compromiso de que toda la información que usted proporcione será completamente confidencial, pues será analizada por la persona que realice la entrevista sin considerar en ningún momento el nombre de la persona entrevistada ni detalles que la pudieran hacer identificable. Cualquier información adicional que usted solicite sobre esta investigación se le dará personalmente en el transcurso de la entrevista.

Si está usted de acuerdo con participar en esta investigación de manera voluntaria, llene el cuestionario de la siguiente hoja con sus datos generales; si no está de acuerdo, devuelva el formato a la persona que se lo proporcionó. De antemano muchas gracias por su atención.

Fecha _____ formato# _____

Nombre _____

Edad _____ estado civil _____

No de hijos _____ no de matrimonios _____

Nivel máximo de estudios _____

Ocupación actual _____

Lugar de trabajo _____

Ingresos aproximados _____

Personas con las que vive _____

Domicilio _____

Teléfonos y horarios en los que se le puede encontrar: _____

¿Cuál es el horario y lugar que usted prefiere para llevar a cabo las entrevistas? _____

Después de haber leído la información general relacionada con la investigación sobre moral y sexualidad en varones y mujeres solteros, manifiesto estar de acuerdo en participar en dicha investigación de manera voluntaria:

FIRMA

