

lecturas

El orden discursivo de género

He aquí un certamen donde se dirime la definición mexicana del concepto de “belleza”. Ocurre en Los Altos de Jalisco desde hace varios años y hace gala de las características más importantes en la vida de sus mujeres. Pretende representar, en el acotado contexto de un escenario luminoso, el drama alteño por excelencia: el de la división social de los papeles sexuales a partir de un guión que, al mismo tiempo, legitima y establece las reglas de las relaciones entre alteños y alteñas. Se parece mucho a los concursos de belleza transmitidos por los medios, excepto por un detalle: aquí no hay una exhibición de cuerpos femeninos en breves trajes de baño.

Su contrapartida es el “deporte nacional”: la charreada. Ritual público y colectivo, la fiesta charra despliega ante los ojos del espectador los valores en donde se funda la mística regional. Porque el arrojo y la habilidad con que los charros de Jalisco practican sus suertes no están desligados —dicen— del mundo donde se originan y de donde provienen el amor a la tierra, la entrega al trabajo y una muy cercana relación con los animales, sobre todo con los caballos, donde el noble bruto compete con las mujeres por el amor de los alteños.

Ambas escenificaciones —el certamen y la charreada— incluyen participantes de uno u otro sexo; pero el protagonismo femenino o masculino se dejan sentir como elementos tautológicos: el concurso de belleza es el ámbito de las mujeres y norma con exactitud las características deseadas para las representantes del sexo femenino; pero la presencia masculina se impone en un plano jerárquico indiscutido: los varones organizan, patrocinan y son jueces de la belleza y la pulcritud

de las concursantes. En un nivel infra-micro se reproduce y pone en escena el esfuerzo de una comunidad (imaginaria, como todas) por uniformar y seguir presentando un modelo de mujer prácticamente inexistente, como si fuera representativo del conjunto. Un puro juego de fantasmas en los espejos. Lo primordial es la belleza, aunque la pureza y la decencia están implícitas, en diversos niveles del discurso, en la definición de la mujer alteña. La imagería del género se despliega en el acontecimiento social entre opacidades y transparencias.

El júbilo narcisista de la fiesta charra, por su parte, admite la presencia de mujeres en su papel de espectadoras, bellas flores inanes que adornan con sus vestidos de vivos colores las gradas del lienzo charro. Sin embargo, las mujeres participan, desde su origen, en las labores del rancho que sirven de base al espectáculo charro; las mujeres montan, administran, deciden. Las mujeres también aman a los caballos (¿más que a los hombres?). Y no obstante, su participación en la arena, en el espacio de la competencia, de la fuerza y del poder, se concibe como una presencia obscena. La charreada es el escenario de la masculinidad que sólo de manera marginal, y con muchos remilgos y restricciones, admite el goce del cuerpo femenino en su relación también intensa y franca y erótica con el caballo. He aquí la escaramuza: un conjunto de muchachas montadas a mujeriegas toma por asalto la arena para demostrar que la velocidad no tiene sexo. Ocho minutos de regocijo, un estallido de color y emoción. Y punto. De ahí en adelante, la charreada se arrastra en el aburrimiento de la exhibición gris del charro hegemónico, campeón de Dios, símbolo de la patria, adalid de la familia.

Un campo paradójico

Cristina Palomar Verea encuentra, en *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco*, un instrumento muy poderoso de análisis en estas dos “arenas”, es decir, en estas dos “configuraciones de género regional”; dos espacios simbólicos que permiten rastrear la construcción de los discursos y del imaginario a propósito de los hombres y las mujeres de la región. Ése es el elemento que los pone en el mismo plano de

análisis, sin que sean fenómenos equivalentes en sí mismos.

Del análisis, me llama la atención el estatuto ciertamente secundario del certamen en comparación con la importancia estructural (en términos de constitución de la comunidad) del evento charro. El evento charro —legitimado como deporte nacional de importante valor simbólico— tiene documentos formales (reglamentos) que fijan y estructuran el acto, el cual se mantiene como una institución donde se refleja de manera palpable el poder económico y político (¿qué tal los líderes charros?, ¿y qué tal nuestro secretario de gobernación “auténticamente charro” y haciendo símiles entre gobernar y charrear? Perlas finas de nuestra mexicanísima idiosincrasia).

En cambio, el certamen de belleza —espacio femenino— está en manos de alguien que puede adaptar la exhibición y reestructurarla; no cuenta con una legislación ni constitutiva ni simbólica. Esta falta de formalidad (muchas de las reglas son “sabidas” pero no escritas) tiene que ver también con la imposibilidad de explicitar ciertas cuestiones demasiado contradictorias para ser fijadas en reglamentos, o difícilmente formulables. Es más flexible e, insisto, secundario. Aunque sea el acontecimiento más importante en la vida de ciertas muchachas alteñas destinadas al matrimonio y la maternidad. Ciertamente, los certámenes parecen agonizar: cada vez cuesta más trabajo encontrar muchachas que “cuadren” con el tipo que se quiere presentar como el “típico” de la región.

Las paradojas se multiplican en la exposición cuando se explora el discurso de género: las mujeres hacen el mismo trabajo que los hombres, pero no pueden ser charras. Y si son charras, las reducen al bonito espectáculo de las escaramuzas y las obligan a montar de la manera más absurda, incómoda, peligrosa; y si ni así, se ponen celosos y dicen que les roban cámara, ¡o que son conflictivas!, las mujeres, y por eso no se puede contar con ellas en la charreada: ¡porque se pelean con el novio o las castiga su papá y luego no las dejan participar! Esas son joyas del discurso de género que la autora pesca con una perspicacia ejemplar.

Para mí que la construcción imaginaria de una identidad comunitaria étnica “pura, blanca, criolla” es parte de un con-

junto de estrategias de reproducción de capital económico y capital simbólico cuyo fruto es precisamente la existencia de una clase social (una casta) apartada del conjunto de la comunidad (donde, me imagino, también hay gente sumamente pobre y prieta) por intereses específicos y prácticas sociales muy obvias (espacios restringidos, mecanismos de herencia, atribuciones profesionales i.e. quiénes se vuelven monjas, curas, abogados, académicos...). Porque, desde este lado del texto, podría también interpretarse solamente como esa “aparición”, como el deseo de ser así, blancos, güeros y bonitos. Es una relación paradójica: debe tener distintas maneras de manifestarse en los cuerpos reales de la gente.

Me detengo en el asunto del cuerpo (el trabajo de Palomar Vereá alrededor del cuerpo es magnífico): la autora parte de una “concepción del cuerpo como *entidad culturalmente construida* [...como un] territorio privilegiado para la encarnación de los discursos de género y como el medio fundamental para su actuación”. El texto despierta muchas incógnitas: ¿cómo discurre el doble estándar de moral sexual en Los Altos? ¿Cómo se explican los “hijos ilegítimos”? ¿Los productores de esa estrellita nacional que es el tequila de agave son abstemios? ¿Hay prostitución en Tepatitlán? ¿A la gente destrampada la mandan a Garibaldi?

La autora me aclara (en comunicación personal):

La homogeneidad en la comunidad alteña es una ficción en cuya construcción las prácticas discursivas han sido determinantes. No todos son blanquitos, güeritos, etc., pero se hace lo posible por borrar lo que pueda ponerlo en duda. Lo que más resalta no es que sea cierta la ficción discursiva, sino el esfuerzo que se invierte en la insistencia de que es así. Lo más granado es lo que escriben los famosos cronistas: claro que son todos parientes entre sí, descendientes de aquellas “familias originales”, todos de la misma clase social y compartiendo más o menos el mismo “tipo alteño”.

Hay historias individuales de todo tipo: chicas alteñas modelo que acaban embarazadas de un “fuereño”; otras de ellas que se acaban casando con mestizos o simplemente “prietos adecentados” por el dinero; muchachos que frecuentan prostitutas, doble moral sexual, etc. Pero mira, hay por el otro lado datos como estos: en Los Altos el índice de detección de cáncer cérvico-uterino es mayor que en otras regiones del estado, al parecer porque los maridos no permiten [sic] a sus mujeres ir a hacerse el Papanicolau. Las muchachas que quedan embarazadas son inevitablemente llevadas al matrimonio, para salvar el honor familiar. Las discotecas cierran a las doce y no

hay prácticamente antro alguno. O sea: los lugares comunes del cine mexicano ahí siguen rifando, no cabe duda. Pero esto también es una generalización. Las comunidades alteñas son muy severas en sus mecanismos de control, lo cual tiene también que ver con el esfuerzo por sostener fuertemente sus fronteras simbólicas.

Los matices del género

A últimas fechas, cuando leo trabajos académicos (artículos, libros, tesis de posgrado) “con perspectiva de género” me siento atrapada en un juego de simulaciones donde el dichoso *género* se utiliza nada más porque es necesario desde el punto de vista formal —porque está de moda, porque es políticamente correcto, porque es una condición académica o institucional para obtener *grants*—; sin embargo, con enorme frecuencia, las investigaciones “de género” resultan fallidas y el uso del concepto suena postizo, como un agregado que realmente no aporta nada a la reflexión general.

De ahí el entusiasmo que me despierta un texto en que la conceptualización de género es realmente orgánica, consustancial al pensamiento: una maquinaria, una estrategia explicativa. En *El orden discursivo de género* encuentro una aplicación apropiada y clarificadora de ideas de pensadores y pensadoras que se han vuelto en nuestros medios los siempre citados y nunca comprendidos; pero sobre todo, encuentro un pensamiento en acción, una serie de ideas originales, en lugar de una repetición más o menos digerida de lo que ya se dijo. Su gran mérito es que logra ganarle la batalla a la oscuridad del género en el contexto concreto de la investigación, porque solamente ahí se vuelve un concepto pleno de significado, y su uso está justificado en la solidez de la argumentación teórico-conceptual y metodológica; el género no es una panacea, ni mucho menos, pero tiene un gran potencial cuando se acota y especifica su uso, más allá de las retóricas académicas.

El origen del trabajo es la investigación para una tesis de doctorado en ciencias sociales en la especialidad de antropología social. Se trata de un trabajo denso, extenso, en algunos aspectos muy técnico. Sin embargo, tiene la frescura de una curiosidad legítima y de una mirada abierta e inquisitiva. En ciencias sociales (y en feminismo) somos muy dadas al retruéc-

cano. El texto no se salva del retruécano (ni modo), pero en todo momento es claro el manejo de un aparato teórico que distingue con inteligencia entre prácticas discursivas, imaginario social y horizonte discursivo, entre comunidad e identidad, entre sujetos e instituciones. Por eso no se siente que esté “usando una terminología”, sino más bien que se apropia de una forma de pensamiento y que maneja el lenguaje de manera creativa; por eso a veces hasta parece que el libro es fácil de leer.

El tema es la identidad. O más bien, la manera en que se representa la identidad; los mecanismos a partir de los cuales las identidades se constituyen en la acción social y se refrendan en el ámbito simbólico; las estrategias que permiten interiorizar los roles y estatus (impuestos y adquiridos) con los que se configura la personalidad social.

Lo que se plantea es la existencia de actos performativos donde se representa el género (*actos de género*). Tales actos tienen diferentes modalidades; pueden ser discursos (los cuales incluyen textos escritos y orales, académicos y legos, institucionales e informales...) o pueden ser rituales y ceremonias. Discursos y rituales tienen una profunda interrelación. La representación no es homogénea ni necesariamente coherente, sino un conjunto diverso y plural de expresiones culturales para darle sentido a las ideas que permiten establecer y definir las diferencias entre los hombres y las mujeres como un hecho perceptible, explicable y constitutivo de las relaciones entre las personas.

El orden discursivo de género logra exponer esta presencia de los actos de género en el análisis de dos ámbitos específicos —que Palomar Vereá denomina “arenas sociales”—: el certamen de belleza y la fiesta charra en la región de Los Altos de Jalisco. Estos dos rituales colectivos posibilitan la puesta en escena de los actos de género con una duración temporal dada, como experiencia compartida y como acción colectiva. Para Palomar Vereá, este tipo de ceremonias es crucial en la construcción y sostenimiento de las fronteras simbólicas de la comunidad. Por una parte, el ritual y el simbolismo transmiten las “reglas éticas” vigentes; por la otra, la puesta en escena hace explícitas las leyes sociales e integra las sanciones políticas y los tabúes que rigen la representación del género.

Racismo y mestizaje

El giro más interesante es que encuentra una estrecha relación entre el discurso étnico y las configuraciones de género producidas en el ámbito local. Los Altos de Jalisco es una región diferenciada por su geografía, su historia y su orden discursivo. Tal y como los alteños se definen a sí mismos —a través de sus cronistas, historiadores y académicos—, la zona es un país aparte, “un lunar rubio en medio de un México moreno”. En el relato del origen de la comunidad —obsesiva y machaconamente traído y llevado por sus portavoces oficiales—, la cuestión indígena es insidiosamente mitificada en diversos relatos fundacionales.

En la investigación hay claves fundamentales. La indagación sobre producciones discursivas donde los alteños se definen a sí mismos revela una angustia muy acusada por demostrar que no hubo ni hay ni habrá nunca mestizaje en Los Altos de Jalisco. La insistencia está puesta en la característica fenotípica de una comunidad que se postula a sí misma como un grupo racialmente “puro”, que se ha preservado en su blancura y en su limpieza de sangre¹ mediante estrategias reproductivas endogámicas —incluido el incesto— de las que están muy orgullosos los alteños. Están orgullosos también de su racismo y su xenofobia (de la misma manera que se declaran profundamente conservadores y más papistas que el papa). Para el imaginario alteño, la sangre mestiza conlleva la idea

¹ La noción es literal: hay estudios académicos (enmarcados en congresos organizados por y para los jefes de las 117 familias supuestamente originales) donde se habla de la existencia de documentos probatorios de la pertenencia antigua a la cristiandad; la aclaración se la debemos a un académico (González Leal) bastante angustiado por demostrar que es falsa la hipótesis originaria de que la emigración peninsular incluía un importante contingente de los judíos sefarditas expulsados por los reyes católicos en 1492. Hay incluso proposiciones más desaforadas: los peninsulares que llegaron a la región con la Conquista eran de Andalucía, cuyo origen etimológico es “Vandalucía”; los vándalos provienen de la región nórdica de Europa, donde la gente es alta, rubia y de ojos azules; por lo tanto, los alteños son nórdicos. Así, de un plumazo se borra la presencia árabe y judía de aquella región.

de “lo impuro”; por lo tanto, las muchachas mestizas son “impuras” (en el sentido sexual de la idea); como contrapartida, la “blancura” de las alteñas evoca la imagen mariana de pureza y virginidad.

Para probar su etnicidad sin mezcla, los alteños proponen varias explicaciones —peregrinas y contradictorias entre sí y con la evidencia histórica—: que en la región no había asentamientos indígenas; que los había, pero pertenecían a tribus bárbaras y nómadas, carentes de una “alta cultura”; que la población indígena fue exterminada por la guerra y las epidemias; que los indígenas se concentraron en los pueblos y los blancos en los ranchos, y no hubo mezcla; que sí hubo mestizaje, pero poco significativo.

En todo México, la reflexión sobre el mestizaje y los “güeritos” es moneda corriente, aunque subterránea. Por ejemplo, el asunto de los rubios de ojo claro (y ésa es la definición de la belleza en este país) está presente de manera crónica en mi familia: mi mamá cuenta que su abuelo y su abuela discutían sobre el tema de “por cuál de las familias entró el indio” y se acusaban mutuamente: “por la tuya”.

Género y nación

Aquí quiero recurrir a las películas de Jorge Negrete; las historias de amor del cine mexicano —el cual, según Palomar Vereá, ha desempeñado un papel fundamental en el origen, la difusión y la consolidación de cierta representación de lo mexicano al crear un México charro, “una patria imaginaria con una capital sentimental —Jalisco— [la provincia mexicana por excelencia] más importante aun que la misma sede de los poderes” (67).

En nuestras películas, Jorge Negrete es el criollo (a diferencia de un Pedro Infante mestizo, ni duda cabe) que requiere a una mujer blanca para reproducir a la especie de los criollos. La endogamia funciona, pero sólo en una dirección —y Palomar Vereá la señala con mucha claridad—: los que reproducen la “sociedad alteña” son los varones criollos; sólo ellos tienen la posibilidad de transmitir el apellido. Por lo tanto, los mecanismos sociales de la endogamia alteña tienen que ver con el control de las mujeres, no de los varones: siempre tiene que

haber disponibles unas cuantas vírgenes blancas de sangre pura decentísimas e incapaces de adulterio.

En lo personal, después de relacionar el cine con las estrategias de reproducción en Los Altos, lo que me inquieta grandemente es el otro lado: las “otras”. Regreso con Pedro Infante y Jorge Negrete: uno de los elementos de la masculinidad en la construcción de los estereotipos cinematográficos es la potencia sexual: los machos son mujeriegos, de eso se trata la película (al menos, las de mi ídolo Pedro Infante): el hombre prueba su potencia sexual de manera obsesiva y constante con las “hembras” del pueblo, muchachas de trenzas largas.

El cine mexicano (racista de baja intensidad, pero muy) no utiliza personas de aspecto indígena;² las muchachas de las películas no son morenas; su “fenotipo” no se distingue excesivamente del que ostenta la estrella (la que se va a convertir en la esposa legítima, i.e.: el verdadero amor), y sin embargo, están marcadas como las “otras” porque “esas muchachas nada más son para vacilar” (según lo explica Pedro Malo en *Dos tipos de cuidado*). Aquí está el meollo de la cuestión. Las muchachas “para vacilar” son las mestizas, las que provienen de esa población indígena que los académicos al servicio de la familia Barba no quieren reconocer porque su idea de nación implica una homogeneidad imaginaria a partir de la cual pueden hacer afirmaciones como “la gente de Los Altos (toda, pareja, sin excepción) es güera, alta y de ojos verdes”. Sin embargo, en ese “vacilar” de los machos de Jalisco tuvo que haber, necesariamente, intercambio de ADN.

¿Dónde está el producto de esa “exogamia”? No he ido nunca a Los Altos y me pregunto, ¿de veras existe esa homogeneidad, o es la característica de un estrato (esa casta) de clase muy acotado (las famosas 117 familias), productor de curas y charros, ganadero y rico, con una reserva de mujeres encerradas en su papel de reproductoras biológicas? Es decir, la clase dominante toma la parte por el todo y se considera portadora

² Yo postularía como hipótesis de trabajo que es imposible entrar a los *mass media* mexicanos si una persona porta piel morena y rasgos autóctonos. De hecho, la India María no es indígena.

del fenotipo de la región y luego, de la representación, nada más y nada menos que de *la nacionalidad mexicana*. Porque el charro y la china poblana que bailan el jarabe tapatío son representaciones culturales orgullosamente alteñas.³

El problema no es que existan representaciones culturales más o menos “falsas”; el problema es cómo esos mismos elementos que producen la identidad, generan a su vez mecanismos de exclusión, discriminación y xenofobia para que las comunidades se protejan de la mezcla, para agudizar la conciencia étnica, para proporcionar medios, modos y resguardos de una identidad que se reconoce a sí misma por evidencias *tangibles*. Según Palomar Vereá, en Los Altos están presentes

estrategias muy activas para obstaculizar la incorporación en la comunidad de elementos considerados extraños; la conciencia de fragilidad interna es proyectada hacia afuera a través de la actitud xenófoba y el permanente trabajo comunitario de autoafirmación y levantamiento incesante de sus fronteras (162).

La necesidad de preservar el imaginario fenotípico es tan intensa que consume todo tipo de recursos: desde la marginación, invisibilización y expulsión de los diferentes, hasta la construcción de un intrincado discurso academicista que recoge una amplia memoria colectiva capaz de rastrear, a través de apellidos constantes y transgeneracionales, relaciones de parentesco en estratos muy amplios de la población.

[L]o que al parecer constituye el más fuerte temor alteño: el miedo a la diferencia, a perder la pureza, a la hibridación [...] se manifiesta en la rígida separación social de género. Se odia al otro, al diferente y extraño porque representa la posibilidad de que se presente el deseo de mezclarse. La mezcla, el mestizaje, es una pérdida, no un encuentro enriquecedor (165).

Lo cierto es que no hay tal homogeneidad en Los Altos; el conjunto de discursos con que se defienden del “otro” es

³ No obstante, según Palomar Vereá, los charros de Los Altos se distancian de las figuras cinematográficas; no se ven reflejados en Jorge Negrete y —menos— en Pedro Infante; en ese mismo afán genealogista que los caracteriza regionalmente, se vinculan más bien con los caballeros de la Orden de Guadalupe y con la tradición caballeresca, que implicaba una masculinidad menos enjundiosa y tamizada por ideales más abstractos.

solamente un manto discursivo cuya finalidad es cubrir las heterogeneidades presentes e inevitables. Es por eso que Palomar Vereá contempla Los Altos como un laboratorio micro de la manera en que se construyen las ideas sobre la nación mexicana. Ahí florecen impunes los mecanismos de la exclusión, la omisión, la negación, para resaltar solamente una parte oscureciendo el todo.

Lo cual nos conduce —a los integrantes de esta otra comunidad imaginaria llamada México— a una situación sumamente paradójica: la construcción discursiva de la identidad nacional (de esa identidad en la que los mexicanos nos vemos como charros y chinas, y consideramos la charrería nuestro deporte nacional) se basa en una contradicción profunda. Este discurso racista tan transparente en Los Altos se reproduce con más o menos impudor en todas las regiones y en todos los estratos sociales; y nuestros sentimientos de culpa —la imborrable culpa de haber arrasado una cultura completa desde la brutal arrogancia del hombre occidental— no van a resolver nada.

Lo más llamativo de nuestro racismo es que se perpetra hacia nosotros mismos: los mexicanos no odiamos tanto al indio que tenemos enfrente como al indio que llevamos dentro. Por eso es tan importante esta investigación: descubre los significados ocultos, “latentes” (en muchos momentos a partir de técnicas psicoanalíticas) en una época en que queremos esotomizar lo indígena incluso cuando tratamos de reivindicarlo.

La contradicción se ha vuelto conflictiva en particular en los momentos en que la región se ha visto presionada a integrarse en un panorama nacional que reivindica como discurso nacional el mestizaje. Uno de los elementos con que Los Altos marca su diferencia respecto del resto de la nación se relaciona de manera tangencial con la cuestión étnica, y es la cuestión religiosa. No es casualidad que Los Altos sea semillero de curas, que profese una versión tan cerrada del catolicismo, que haya sido cuna de los cristeros. De esta manera, Los Altos se legitima y actualiza como auténtica comunidad imaginaria en su enfrentamiento de la provincia con el centro, en su odio expreso contra los chilangos, en su actitud levantisca contra

la autoridad federal.

Y, sin embargo, su cultivo de las nociones de belleza femenina y de hombría permean al conjunto.

Unos cuantos peros

No quiero cerrar este comentario sin apuntar varias críticas de orden formal. A pesar de que la investigación y la reflexión teórica son muy valiosas y sería de una tremenda mezquindad desconocer ese valor nada más porque me encontré algunos defectos, no puedo dejar de mencionarlos; me parece de honestidad elemental señalar también los problemas, porque de otra manera, la calidad del elogio queda muy comprometida.

Los problemas atañen al tratamiento editorial, que pudo haber sido mucho más cuidadoso. Por ejemplo, hay varias referencias que no aparecen en la bibliografía. Yo digo que esas cosas son *peccata minuta*, pero reflejan el asunto que me preocupa, que es de carácter estructural y tiene que ver con la organización general del libro. Es un trabajo monumental y yo creo que le faltó una lectura meticulosa para afinar el conjunto. Hay momentos en que la enorme cantidad de información que maneja se distribuye de manera desordenada y repetitiva. Un buen trabajo de edición (es decir, de revisión final) hubiera limpiado las reiteraciones y hubiera exigido una exposición más ordenada; hubiera verificado que cada referencia estuviera citada y le hubiera dado un aspecto final al libro mucho más amistoso para la lectora. En fin, es un problema “de apariencia” seguramente relacionado con la prisa que las dinámicas institucionales imponen a las universidades en los últimos tiempos. De todas formas, la prosa es correcta —a veces intrincada—, el método de aproximaciones sucesivas es muy eficaz y la agudeza en el tratamiento en que se entretajan de manera tan fina los temas de la identidad no me permitió soltar el libro sino hasta el punto final •

Hortensia Moreno

Cristina Palomar Verea: *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2005, 405 pp.