

RENATA E. HRYCIUK

Szkoła Nauk Społecznych przy IFiS PAN

**MACHO VERSUS MARICÓN?
O MEKSYKAŃSKICH REPREZENTACJACH MĘSKOŚCI**

Dyskusje nad tożsamością narodową, istotą meksykańskości (*mexicanidad*) do lat siedemdziesiątych XX wieku były przedstawiane jako zagadnienie dotyczące jedynie męskiej części narodu. To mężczyźni podejmowali analizy charakteru narodowego i debatę nad składowymi *mexicanidad* (Franco 1989). Główne miejsce w dyskursie narodowym zajmowały różne wymiary męskości i „bycia Meksykaninem”. Dopiero w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, wraz z pojawieniem się drugiej fali meksykańskiego feminizmu i rozwojem *gender studies*, w tym studiów nad męskością, tematy do tej pory spychane na margines debaty zostały ponownie odczytane i przeanalizowane. Jednym z nich jest miejsce homoseksualności¹ w procesie konstruowania meksykańskiej tożsamości narodowej.

Jak zauważył antropolog Matthew Gutmann (1996, s. 24) od czasu rewolucji „Meksyk znaczył *machismo*, a *machismo* równało się Meksyk”. Jednak ugruntowane przez oficjalny nacjonalizm rewolucyjny wyobrażenia na temat płci kulturowej (kobiecości, męskości, homoseksualności itd.) miały korzenie w okresie formowania się młodej państwowości. Badacze meksykańskości podkreślają, iż w kraju, w którym najważniejsze narodowe ikony i symbole były kobiece: La Virgen de Guadalupe — symbol niepodległości, a także Malinche — symbol konkwisty i metysażu, konieczne było stworzenie prawdziwie męskiej kultury dla nowo powstającego państwa. Niepodległy Meksyk musiał odciąć się zdecydowanie od statusu kolonii, podległej metropolii, słabej i „kobiecej” (Irwin 2003). Intelktualiści podjęli więc zadanie stworzenia charakteru narodowego i nowego, męskiego wizerunku Meksyku, a wraz z nim kreowali kolejne wcielenia „prawdziwego Meksykanina”, pełnoprawnego obywatela młodego państwa.

Adres do korespondencji: renatah5@wp.pl

¹ W tekście tym posługuję się terminem „homoseksualność”, a nie przynależącym do dyskursu medycyny — „homoseksualizm”.

W kulturze meksykańskiej współistnieją różne dyskursy i wizerunki płci kulturowej, a ich komponenty i znaczenie zmieniają się, tak jak zmienia się pojmowanie *mexicanidad*. W celu przeanalizowania złożoności relacji płci i meksykańskiej tożsamości kulturowej przyjmuję tu zaproponowany przez Andree Cornwall i Nancy Lindisfarne (1994) podział na hegemoniczne i podrzędne (*subordinate variants*) ideologie męskości. W meksykańskim kontekście kulturowym za ideologię hegemoniczną uznawana jest supermęskość — określana mianem *machismo*, definiująca wizerunek „prawdziwego” mężczyzny, a tym samym charakteryzująca inne wyobrażenia męskości jako nieadekwatne czy podrzędne. Te inne wyobrażenia, zwykle wywrotowe wobec obowiązującego wzorca, z czasem stają się ideologiami alternatywnymi, poszerzając repertuar funkcjonujących w kulturze Meksyku początku XXI wieku dyskursów płci.

Podejmę tutaj próbę prześledzenia — na podstawie analizy tekstów kultury (w tym kultury popularnej), a także ustaleń historyków i antropologów — procesu poszerzania i zmiany repertuaru wizerunków męskości w kulturze i dyskursie narodowym Meksyku od początków istnienia państwa po dzień dzisiejszy².

SKĄD POCHODZI MEKSYKAŃSKI MACHO?

Naród w wydaniu meksykańskim jest konstruowany jako instytucja męska, braterstwo mężczyzn. Męskość jako płeć kulturowa (*gender*), konstruowana w trakcie interakcji społecznych w danym kontekście kulturowym, może zostać przyswojona czy nabyta przez mężczyzn, a nawet niektóre kobiety. Jak zatem postrzegana jest męskość w kulturze meksykańskiej, jak odczytywane jest bycie mężczyzną (*maleness*) oznaczające zestaw charakterystycznych cech fizycznych w odniesieniu do męskości (*masculinity*), rozumianej jako różnorodne zachowania, postawy i atrybuty, które mężczyzna posiada lub nie.

Jedną z najbardziej obrazowych i często cytowanych definicji „bycia prawdziwym mężczyzną w Meksyku” — *macho* — jest ta podana przez Manuela, jednego z bohaterów studium Oskara Lewisa *Sanchez i jego dzieci...*:

„Tu u nas w Meksyku, a myślę, że tak samo na całym świecie, uwielbiają ludzi, jak to mówią, «z ikrą»³. Typ, co na prawo i lewo wali pięściami i rozdaje kopniaki, a jednocześnie wciąż pracuje głową, dojdzie wysoko. Taki, co nie będzie miał pietra przed starszym, mocniejszym od siebie facetem, jest tym bardziej szanowany. Jeśli kto krzyczy na ciebie, krzycz jeszcze głośniej. Jeśli taki czy owaki przychodzi do ciebie i mówi: «Psia twoja mać», to ja mu na to: «Pieska, niebieska, kurwa twoja mać» i jeszcze więcej. Jeśli on zrobi krok naprzód, a ja ustąpię na krok, tracę

² Poddany tu analizie propagowany dyskurs męskości jest podejmowany głównie na terenie miasta Meksyk; na temat badań dotyczących męskości i homoseksualności z innych regionów zob. np. Miano Borruso 2002; Hernández Meijueiro 1998.

³ W oryginale Manuel mówi o „człowieku z jajami”, polska tłumaczka Lewisa złagodziła też wydatnie padające w oryginale przekleństwa.

twarz. Ale jeśli i ja ruszę na niego i strugam z niego wariata, wtedy inni będą mieć do mnie szacunek. W bójkę nigdy się nie poddam, ani nie powiem «dość», choćby ten drugi miał mnie zabić. Będę się starał z uśmiechem spotkać śmierć. To właśnie rozumiemy, mówiąc o kimś, że jest macho, męski” (Lewis 1964, s. 85).

Machismo jest zatem postawą agresywną, konfrontacyjną, *macho* na każdym kroku dąży do udowadniania swojej odwagi i władzy zarówno nad kobietami, jak i innymi mężczyznami. *Machismo* to również męskość rozumiana jako potencja seksualna.

Jednakże z opisu przedstawionego przez informatora Lewisa wynika, że męskość nie jest czymś raz zinternalizowanym i stałym, podlega ocenie otoczenia. Należy się nauczyć być mężczyzną i postępować według określonego kanonu zachowań, tak by nie stracić statusu *macho*. Parafrazując stwierdzenie Simone de Beauvoir można powiedzieć, że nikt w Meksyku nie rodzi się „prawdziwym mężczyzną”. Męskość jest tu postrzegana jako swoisty rytuał przejścia. Bycie/zostanie mężczyzną jest osiąganym przez odpowiednie zachowanie i postępowanie godne Meksykanina. Ci, którzy nie są w stanie sprostać oczekiwaniom stawianym przez zmaskulinizowaną kulturę, są postrzegani jako nie tylko niedojrzali, ale nawet zniewieściali.

Powszechnie jest utożsamianie *machismo* z kulturą meksykańską zarówno wśród intelektualnej elity kraju, w tym w środowisku naukowców zajmujących się tą problematyką, jak i w opowieściach, anegdotach i żartach Meksykanów. Jak zauważa jeden z badaczy meksykańskiego „kultu przesadnej męskości” Matthew Gutmann (1996), stereotypy dotyczące *machismo* należą do najważniejszych składników kapitału symbolicznego, jakim operują Meksykanie. *Machismo* nawet jeżeli przez wielu jest odrzucane na poziomie werbalnym, stało się częścią meksykańskiego dziedzictwa narodowego i kulturowego, podstawą do budowania tożsamości, a tym samym niezbywalną częścią zestawu wartości kulturowych uważanych za meksykańskie⁴.

Gdzie należy szukać źródeł *machismo*? Jego geneza od wielu lat pozostaje przedmiotem sporu wśród latynoamerykanistów. Alfredo Mirandé (1997) wskazuje na trzy główne koncepcje jego pochodzenia.

Pierwsza wywodzi *machismo* z upokorzenia, jakiego doznali Indianie podczas konkwisty. Nie tylko byli pokonani w walce przez najeźdźców, ale także upokarzani przez masowe gwałty dokonywane przez Hiszpanów na Indiankach. Te traumatyczne przeżycia wykształciły w nich bardzo agresywną postawę, mającą kompensować im poczucie bezsilności i słabości, jakiego doświadczali podczas podboju. *Machismo* w świetle tej interpretacji miałoby być jedynie próbą zamaskowania poczucia niemocy, słabości i niższości w sytuacji militarnego i kulturowego podboju (Mirandé 1997).

⁴ Termin *macho* wszedł również do powszechnego użycia w innych kontekstach kulturowych, w których może występować w różnych znaczeniach, np. w Wielkiej Brytanii zob. Cornwall, Lin-disfarne 1994, s. 12–17.

Według innej koncepcji, *machismo* zostało przywiezione do Nowego Świata przez hiszpańskich konkwistadorów. Patriarchalna kultura najeźdźców była oparta na koncepcji męskiego honoru, naturalnej niższości i podległości kobiet, a w konsekwencji — ścisłej kontroli seksualności żon, konkubin i córek (Mirandé 1997; Pescatello 1976). W trakcie podboju wszystkie te cechy zostały wyolbrzymione, ponieważ konkwistadorzy wchodzili w relacje seksualne z Indiankami, które z racji rasy stawiali jeszcze niżej w hierarchii niż kobiety hiszpańskie. W konsekwencji wykształciła się koncepcja skrajnej dominacji mężczyzn, wzmocniona przez patrylinearne prawo dziedziczenia, ideę „udomowienia kobiet”, gloryfikację dziewictwa, wierności i użyteczności kobiet, zapisane w prawodawstwie państwowym i kościelnym (Mirandé 1997).

Trzecia, najrzadziej przytaczana koncepcja wywodzi rodowód *machismo* z prekolumbijskiej kultury Azteków, stworzonej przez lud wojowników o kulturze patriarchalnej, opartej na dominacji nad kobietami. Określenie *machismo* pochodzi od hiszpańskiego *macho*, ale równie dobrze można byłoby je wywodzić z języka *nahuatl*, w którym *macho* znaczy tyle, co „wizerunek”, „odbicie mnie samego” (Mirandé 1997, s. 142). Wydaje się, że do pewnego stopnia *machismo* jest hybrydą prekolumbijskich i iberyjskich wpływów kulturowych. Słabością tej koncepcji jest jednak fakt, że cywilizacja Azteków była tylko jedną z wielu podbitych podczas konkwisty, a koncepcja „kultu przesadnej męskości” jest charakterystyczna dla przeważającej części regionu Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza dla społeczności metyskich (Cubitt 1985).

Nie wszyscy badacze zgadzają się z tymi, którzy genezy *machismo* upatrują w czasach konkwisty, wielu podaje w wątpliwość tak odległy rodowód, a także podkreśla heterogeniczność zjawiska. Jeden z meksykańskich folklorystów Vicente Mendoza wskazywał na dwa jego rodzaje. Pierwszy to prawdziwe *machismo*, charakteryzujące mężczyzn odważnych, rozsądnych i hojnych, odznaczających się heroizmem i stoicyzmem w postępowaniu. Drugi to nic innego jak fasada, za którą kryje się tchórzostwo i małostkowość, to bombastyczne przechwałki, chępliwość i nadużywanie słów: supermęskość, która ma pokryć kompleks niższości. W swoim klasycznym już eseju *El machismo en México...* przytacza przykłady prawdziwego i fałszywego *machismo* z piosenek ludowych (Mendoza 1962). Samo słowo *machismo* nie pada jednak w żadnym z *corridos*⁵, nie pojawia się tam w ogóle aż do lat czterdziestych XX wieku. Do tego czasu — jak wskazuje inny badacz Américo Paredes (2003) — słowo *macho* było prawie obsceniczne, używane o wiele rzadziej niż mężczyzna (*hombre*) czy odważny (*valiente*). Cechy takie jak odwaga czy waleczność zawsze były postrzegane jako cechy typu idealnego, natomiast tchórzostwo było traktowane jako cecha kobieca, a w konsekwencji kojarzone z homoseksualnością. Co więcej — podkreśla Paredes — składowe *machismo* można odnaleźć w wielu kulturach (między

⁵ *Corrido* — piosenka ludowa występująca w meksykańskich społecznościach metyskich, również w południowo-zachodniej części Stanów Zjednoczonych.

innymi w wizerunku argentyńskiego *gaucho* czy amerykańskiego kowboja), ale tylko w Meksyku stały się szczególniego rodzaju ideologią kulturową. Dla Meksyku charakterystyczne jest doprowadzenie *machismo* do formy przerysowanej, a niejednokrotnie karykaturalnej. Podobnie, cytowany jako jeden z pierwszych krytyków zjawiska Samuel Ramos (1965) nigdy nie użył słowa *machismo* czy *macho*, chociaż związek między meksykańskością a męskością w jego pracach jest istotny.

Termin *machismo*, według opinii wielu badaczy, między innymi Paredesa, pojawia się dopiero po rewolucji meksykańskiej w latach trzydziestych XX wieku, kiedy to następuje rozwój środków masowego przekazu promujących oficjalny kulturowy nacjonalizm i związane z nim przedstawienia „prawdziwej” męskości i kobiecości, a wizerunek prawdziwego mężczyzny — *macho* — staje się kwintesencją meksykańskości. W tym okresie z istniejących elementów zostaje stworzona ideologia kulturowa *machismo*, która bardzo szybko staje się jedną z głównych, a zarazem najbardziej rozpoznawalnych składowych *mexicanidad*. Co więcej, we wszystkich wersjach tworzonego wówczas przez meksykańskich intelektualistów projektu porewolucyjnego męskości znajdowała się w centrum dyskursu, niezależnie od tego, czy rzecz dotyczyła przeszłości, korzeni młodej państwowości czy przyszłości na nowo definiowanego narodu.

„TYLKO DLA MĘŻCZYŹN”, CZYLI JAK KREOWANO MEKSYKAŃSKOŚĆ

Tworzenie pojęcia meksykańskości, Meksyku jako autonomicznego narodu i odrębnej kultury to projekt realizowany przez elity społeczeństwa od początku XIX wieku. Meksyk — jako kolejna z Andersonowskich „wspólnot wyobrażonych” — już wówczas był postrzegany jako wspólnota mężczyzn, braterstwo Meksykanów.

W dyskursie publicznym początków niepodległego państwa na próżno by szukać odniesień do homoseksualności, mimo że w okresie kolonialnym prawo piętnowało związki jednopłciowe jako sodomie, a tych, którzy w nie wchodzili, karano ciężkim więzieniem, czasem nawet posyłano na stos (Stern 1999; Monsiváis 1995).

Fakt, iż retoryka meksykańskości owego okresu nie odnosiła się otwarcie do seksualności, nie było wyraźnych nawiązań do płci kulturowej i zachowań seksualnych poza związkami heteroseksualnymi, a homoseksualne wątki w kulturze „wyciszano”, należy niewątpliwie wiązać z brakiem odpowiedniego aparatu pojęciowego do opisanie złożoności zachowań seksualnych, między innymi nie istniała jeszcze wtedy kategoria osoby homoseksualnej⁶. Decydujące dla powstania takiej sytuacji wydaje się jednak uczynienie z homoseksualności

⁶ Na temat historycznych zmian w postrzeganiu seksualności i odpowiedniej terminologii zob. Foucault 1995; o nieobecności dyskursu homoseksualności w dziewiętnastowiecznym Meksyku zob. Monsiváis 1995.

— jako wstydlivej i piętnowanej w okresie kolonialnym sodomii — jednego z pierwszych „narodowych sekretów” młodego państwa⁷. Meksyk miał odciąć się od swojej kolonialnej przeszłości i budować wspólnotę narodową, której podstawą miały być heteroseksualne związki w rodzinach dostarczających nowych członków wspólnoty oraz braterstwo z innymi współobywatelami.

Homoseksualność jako „ideologia podrzędna” (Cornwall, Lindisfarne 1994), ale zarazem mająca decydujące znaczenie dla kształtowania się meksykańskich wizerunków męskości pojawiła się w oficjalnym repertuarze *mexicanidad* stosunkowo późno, dopiero na przełomie wieków XIX i XX. Do tego czasu nie istniał oficjalny dyskurs homoseksualności, choć istniały oczywiście praktyki seksualne, a ich ślady w kulturze meksykańskiej XIX wieku tropią między innymi badacze literatury.

Latynoamerykańscy zgodni są co do fundamentalnego znaczenia literatury dla konstruowania w XIX wieku kultury i ideologii narodowych młodych państw Ameryki Łacińskiej. Zwracają uwagę na rolę powieści i romansów tego okresu opisujących więzi damsko-męskie powstające wbrew hierarchiom i podziałom postkolonialnego społeczeństwa, związki, które przyczyniały się w znaczący sposób do tworzenia kolejnych „wspólnot wyobrażonych” (Anderson 1997; Sommer 1993). Należy jednak przypomnieć, że Meksykanki — czytelniczki owych romansów — nie miały w XIX wieku żadnych praw obywatelskich czy politycznych. Stanowiły wartość dla narodu o tyle, o ile reprodukowały go biologicznie oraz symbolicznie, czyli były dobrymi matkami — nauczycielkami patriotyzmu edukującymi nowe pokolenia Meksykanów (Tuñón 1998; Arrom 1985).

Tylko mężczyźni byli pełnoprawnymi członkami tworzącej się wspólnoty⁸. Dlatego w najnowszych badaniach nad rolą płci w tworzeniu zrębów tożsamości i kultury meksykańskiej szczególną uwagę zwraca się na relacje pomiędzy mężczyznami. Robert McKee Irwin (2003) w pasjonującym studium *Mexican Masculinities* na podstawie literatury pięknej, w tym popularnej, analizuje sposób, w jaki na przestrzeni ponad stu lat (od okresu wojen o niepodległość do okresu porewolucyjnego) męskość i różne wymiary męskiej seksualności stanowiły jeden z głównych elementów dyskusji o meksykańskiej tożsamości narodowej.

Robert McKee Irwin podkreśla, iż alegorię tworzącego się narodu meksykańskiego stanowiły związki braterskie, narodowa *fraternité*. Budowanie dziewiętnastowiecznego Meksyku było przedsięwzięciem mężczyzn, tworzonym dla mężczyzn i przez mężczyzn. Jednym ze środków do celu były liczne w owym

⁷ To pomijanie doświadczenia homoseksualnego było — zadaniem Carlosa Monsiváisa (2001) — celową taktyką, w myśl której unikanie mówienia o dewiacji, kojarzonej z czasami kolonii, miało zapobiec jej rozpowszechnianiu. Na przykład meksykańskie prawo karne tego okresu wzorowane na Kodeksie Napoleona nie zabraniało zachowań homoseksualnych — w ogóle ich nie wymieniało, żeby nie propagować istnienia dewiacji, zabraniała jej za to moralność i dobre obyczaje.

⁸ Kobiety w Meksyku pełnię praw wyborczych uzyskały dopiero w 1953 r.

okresie bractwa kulturalne zajmujące się edukacją patriotyczną i pracą dla rozwoju oryginalnej meksykańskiej kultury narodowej. Intelktualiści idealizowali i propagowali więzi między mężczyznami jako najważniejsze dla tworzenia *mexicanidad*. Postawa ta znalazła wyraz w literaturze, w tym również popularnej, zwłaszcza w powieściach odcinkowych drukowanych przez największe meksykańskie dzienniki (Irwin 2003).

Symboliczne konstruowanie narodu jako wspólnoty wyobrażonej dokonało się zatem w dziewiętnastowiecznym Meksyku nie tylko za pośrednictwem związków heteroseksualnych (przekraczających podziały klasowe, rasowe i regionalne), ale również dzięki relacjom homospołecznym, pomiędzy mężczyznami, braćmi-Meksykanami. Te kluczowe dla tworzenia narodu związki są zarazem bardzo pojemne i wieloznaczne. Charakter narodowy Meksyku tworzono snując opowieści o męskim braterstwie, męskiej przyjaźni, lojalności i solidarności. Nie wiadomo jednak — jak za Eve Kosofsky Sedgwick (1993) podkreśla Robert McKee Irwin — jak przebiega granica w relacjach męsko-męskich: między tymi o charakterze czysto społecznym a tymi zawierającymi element homoseksualnego pożądania. Dlatego zawsze pozostaje cień wątpliwości; gdzie kończy się homospołeczna więź, a zaczyna homoseksualna fascynacja?

Robert McKee Irwin, odczytując na nowo powieści owego okresu, pokazuje między innymi momenty fascynacji pięknem i potencją męskiego ciała, a także homoseksualny podtekst niektórych męskich rytuałów przejścia. Szczególnie wnikliwie analizuje pierwszą latynoamerykańską powieść *El Periquillo Sarmiento* Fernando de Lizardiego, zgodnie uznawaną za ważną dla tworzenia *mexicanidad* (Irwin 2003; Anderson 1997). Powieść zawiera opisy różnych regionów Meksyku, różnych typów ludzkich, lokalnych zwyczajów, a także miejscowych dialektów. Pozwala na to fabuła stanowiąca opowieść o burzliwym życiu głównego bohatera Pedro Sarmiento. Na losy Pedra znaczący wpływ wywierają jego męscy krewni, przyjaciele, mentorzy i zwierzchnicy itd., przy czym zadziwiająco nikła w całej opowieści jest obecność kobiet. Irwin przygląda się tym więzom męskiej przyjaźni, szlachetnej miłości, braterstwa w pracy, wędrowni z kompanami. Odnajduje subtelne wątki homoerotyczne, a nawet sceny o wyraźnie homoseksualnym podtekście.

Wiek XIX był dla Meksyku okresem tworzenia narodu za pośrednictwem „słowa pisanego”, choć grupa czytelników była relatywnie wąska (Anderson 1997). Fakt, że męskość była główną składową tożsamości narodowej od samego początku istnienia niepodległego państwa, tłumaczy — zdaniem Roberta McKee Irwina (2003) — relatywnie małą rolę kobiet w literaturze tego okresu. Chociaż „heteroseksualne” romanse stanowią również swoistą alegorię scalania społeczeństwa, to widzi on w nich — za Gayle Rubin (1975) — raczej symboliczny lub dosłowny „handel kobietami”, który łączył rodziny, a dla mężczyzn był głównym sposobem uzyskania majątku czy wyższego statusu społecznego.

Propagowane wzorce zachowań często znacznie odbiegają od rzeczywistości społecznej. W zamyśle dziewiętnastowiecznych twórców *mexicanidad* różnorod-

ność reprezentacji płci kulturowej i seksualności miała pozostawać „ukryta”, jedyną akceptowalną formą relacji seksualnych miały pozostawać związki heteroseksualne, a relacje między braćmi-Meksykanami były idealizowane jako najważniejsze dla tworzącej się wspólnoty narodowej. Propagowane jako symbol budowania narodu, jako najbardziej uprawnione i wartościowe społecznie w istocie odzwierciedlały różnorodność męskich zachowań i tożsamości występujących w społeczeństwie dziewiętnastowiecznego Meksyku i w dużej mierze — jak pokazuje Irwin — miały charakter homoerotyczny, a niekiedy nawet homoseksualny.

BAL 41

Przełom wieku XIX i XX, okres porfiriatu⁹ to czas konsolidacji młodego narodu, modernizacji i rozwoju gospodarczego, czemu towarzyszył wzrost rozwarstwienia społecznego. Wtedy to kulturowe postrzeganie męskości znacznie się skomplikowało, a stereotypy dotyczące płci kulturowej zaczęły ulegać istotnym zmianom. Zarysował się wyraźny podział na wzorzec męskości preferowany przez zapatrzone na Europę, wysoko ceniące kulturowe i cywilizacyjne wysublimowanie elity oraz model męskości klas niższych. U schyłku stulecia nastąpił diametralny zwrot w oficjalnym dyskursie: od pozornego braku zainteresowania seksualnością do niemal obsesji na jej punkcie. Pojawiającym się w literaturze i meksykańskiej kulturze popularnej motywom dotyczącym seksualności zaczęło towarzyszyć większe zainteresowanie tym zagadnieniem ze strony naukowców, a to z kolei doprowadziło do zmian w meksykańskim prawie¹⁰.

Popularny wizerunek męskiej heteroseksualności został wykreowany przez opisy wielu skandali i zbrodni seksualnych, w których lubowali się czytelnicy prasy meksykańskiej. Wraz z relacjami o brutalnych zbrodniach popełnianych „z namiętności” i „w obronie honoru” do dyskursu *mexicanidad* wkroczyła supermęskość (Irwin 2003). Od mężczyzn oczekiwano nie tylko obrony honoru, ale także uczestniczenia w różnego rodzaju „niemoralnych” postępkach: „ostrym picciu”, braku posłuchu dla hierarchii, nadużyciach seksualnych i brutalnych walkach. A wszystko to w imię prawdziwej męskości. Okazanie słabości czy jakiegokolwiek pasywności w zachowaniu powodowało oskarżenie o zniewieściałość, zachowanie godne jedynie kobiety, określane znanym skądinąd i w Polsce określeniem: „Zachowujesz się jak baba!”. Co ciekawe, tego typu określenia w okresie porfiriatu padały z ust Meksykanów reprezentujących wszystkie klasy

⁹ Rządy Porfirio Diaza (1876–1910).

¹⁰ Meksykańscy kryminolodzy działający na przełomie XIX i XX wieku uważali homoseksualność za seksualną dewiację równoznaczną za skłonnością do przestępczości zagrażającej społecznemu, politycznemu i ekonomicznemu rozwojowi społeczeństwa, a związki homoseksualne — z założenia bezdzietne — za zagrożenie dla tworzącego się młodego narodu (Buffington 1997).

społeczne, bez względu na wiek, i to również w odniesieniu do kobiet! (Irwin 2000, 2003).

Schyłek wieku to okres postępującej maskulinizacji meksykańskiej kultury. Następowало wyraźne przesunięcie akcentów; deprecjonowanie kobiecych cech kultury na rzecz wyolbrzymiania wartości wszystkiego, co zostało uznane za męskie. Zarysował się wówczas wyraźnie podział na agresywną, seksualnie niebezpieczną supermęskość klas niższych, która dała później podstawę dla stworzenia ideologii *machismo*, i burżuazyjne męskie „wysublimowanie” mogące prowadzić do zniewieścienia. Znaczący temat podkreślają, że okres porfiriatu to czas, w którym supermęskość ludu po raz pierwszy została wyraźnie postawiona w opozycji do pochodzącego z Europy, „cywilizowanego zachowania” charakteryzującego mężczyzn z wyższych sfer (Irwin 2003; Irwin, McCaughan, Nasser 2003; Monsiváis 2001). Męskość była w tym nowo powstającym dyskursie wulgarna i barbarzyńska, wszystko co „cywilizowane” nabierało cech kobiecych. Ta binarna opozycja męskie–kobiece na dziesiątki lat stała się stałym elementem debaty nad charakterem kultury narodowej Meksyku.

W dyskursie publicznym pojawiły się również pierwsze doniesienia na temat homoseksualności. Na początku impulsem były korespondencje z Paryża relacjonujące głośny proces Oskara Wilde’a. Debata nad męską seksualnością rozgorzała jednak na dobre, kiedy w prasie ukazały się relacje o prywatnym balu, w którym brało udział czterdziestu jeden transwestytów, rozpędzonym przez policję w mieście Meksyk w listopadzie 1901 r. Bal 41 długo nie schodził z łamów popularnych meksykańskich dzienników, stał się również okazją do debaty politycznej, na przykład katolicki „El Pais” atakował rządy liberałów, komentując to wydarzenie jako dowód upadku obyczajów, braku moralności w społeczeństwie meksykańskim i zagrożenie dla postępu (Irwin 2000, 2003; Irwin, McCaughan, Nasser 2003).

Legendę Balu 41 spopularyzował w cyklu karykatur znany rysownik i satyryk przełomu wieków José Guadalupe Posada, podsycając tym samym ożywione, trwające w sumie ponad pięć lat dyskusje wokół skandalu. „Narodowy sekret” młodego państwa wyszedł na światło dzienne, a długotrwała debata, którą wywołał, spowodowała kluczową zmianę w dyskursie płci. Zniewieścianość przestała być kojarzona jedynie z wyższą, bardziej cywilizowaną warstwą meksykańskiego społeczeństwa, a stała się odtąd synonimem meksykańskiej homoseksualności. Numer „41” stał się jej symbolem i uczynił z niej trwałą i niepodważalną element kultury Meksyku. Wszedł na stałe do słownika narodowego i po dziś dzień pozostaje żywy w narodowej wyobraźni, wywołując często silne zaniepokojenie. Irwin (2003, s. 91) cytuje relacje generała Franciso Uriquizo, który podczas rewolucji meksykańskiej donosił:

„Nie ma dywizji wojska, regimentu czy batalionu, który nosiłby numer 41. Dochodzą do 40, a później od razu 42. Nie ma rejestru, który miałby pozycję 41. W spisach miejskich nie ma domu o numerze 41. Jeśli nie ma wyjścia, nosi numer 40 bis. Nie ma hotelowego czy sanatoryjnego pokoju 41. Nikt nie obcho-

dzi 41 urodzin, po 40 zaraz przychodzi 42. Żaden samochód nie ma na tablicy rejestracyjnej 41, żaden policjant czy rządowy agent nie przyjmie tego numeru”.

W ślad za sensacyjnymi doniesieniami „kobieca” strona męskości i homoseksualność wtargnęły do świadomości społecznej Meksykanów, stając się wyzwaniem dla modelu narodu, dotychczas budowanego wokół heteroseksualnej męskości.

Mimo pojawienia się homoseksualności w dyskursie publicznym nadal dominowały w nim męskie, homospołeczne więzi. Co więcej, mimo podejrzania o homoseksualny podtekst to właśnie w czystych i prawych męskich relacjach w dalszym ciągu upatrywano antidotum na przestępczość i upadek obyczajów w Meksyku schyłku XIX wieku. Homospołeczne relacje w dalszym ciągu miały być głównym czynnikiem scalającym i organizującym społeczeństwo meksykańskie; stawianym nawet ponad związkami heteroseksualnymi (Irwin 2000). Podkreślano znaczenie systemu *compadrazgo* — systemu rozszerzonego pokrewieństwa, tworzono go przez kumostwo, zwłaszcza wśród mężczyzn — w którym relacje mężczyzn z ojcami chrzestnymi ich dzieci były podstawą silnych więzi przekazywanych z pokolenia na pokolenie (Stern 1999).

Na przełomie XIX i XX wieku męskie związki w dalszym ciągu były zatem podstawą kształtowania meksykańskiej kultury. Elity intelektualne tworzyły bractwa, w tym najpopularniejsze El Ateneo de Juventud (1906–1914). Znaczna część członków tej organizacji stanowiła intelektualne zaplecze rewolucyjnych rządów, między innymi ideolog *mexicanidad*, minister i reformator edukacji w latach dwudziestych XX wieku José Vasconcelos, pisarz i intelektualista Alfonso Reyes. Intelektualne i osobiste relacje między członkami Ateneo miały znaczący wpływ na kształt dyskursu męskości od początku przełomu wieków do dnia dzisiejszego (Irwin 2003; Irwin, McCaughan, Nasser 2003).

W okresie porfiriatu różnice w obu modelach: supermęskości klas niższych i burżuazyjnego męskiego wysublimowania zostały wyraźnie podkreślone i krok tylko dzielił ówczesny Meksyk od odkrycia homoseksualności *à la mexicana*. Krok ten został zrobiony w 1901 r. i chociaż między byciem *muy hombre* (supermęskością) a *maricón* (homoseksualnością) istniało wiele możliwych odcieni, to debata nad męskością i męską seksualnością odtąd w Meksyku toczyć się będzie między tymi dwiema skrajnymi jej reprezentacjami. Homoseksualny „inny” będzie definiował heteroseksualny model męskości i stanie się niezbywalną częścią meksykańskiej kultury.

REWOLUCJA RÓWNA SIĘ MACHISMO?

Rewolucja meksykańska (1910–1920) była nie tylko rewolucją polityczną i społeczną, ale także kulturalną. Dokonała się symboliczna kulturowo-tożsamościowa zmiana warty: kolonialny, kreolski Meksyk miał się stać krajem metyskiej większości robotników i peonów.

W kulturowym dyskursie płci nastąpiła radykalna zmiana. Elitarne, „cywilizowane”, zniewieściałe pojmowanie męskości, stanowiące jedną z cech charakterystycznych kultury epoki porfiriatu, zostało symbolicznie „pokonane” (Irwin 2003). Rewolucyjny dyskurs męskości to dzika, seksualnie niebezpieczna, tak krytykowana i odrzucana przez elity poprzedniej epoki supermęskość klas niższych. W nowej porewolucyjnej rzeczywistości nie było również miejsca dla homoseksualności. Kultura rewolucji demonizowała seksualne zniewieścienie mężczyzn i odpowiadała na nie silną zwłaszcza w latach dwudziestych homofobią (Irwin 2003). Tę pierwszą falę homofobicznych wystąpień należy wiązać z zaistnieniem kategorii osoby homoseksualnej w społecznej świadomości tego okresu. Atakując homoseksualistę odsuwano od homospołecznych relacji między mężczyznami niebezpieczeństwo podejrzenia o homoseksualny podtekst. Homospołeczne więzy trudno jednak pozbawić homoseksualnych konotacji, nawet jeśli używa się do tego celu silnie homofobicznej retoryki. Jak trafnie zauważa Eve Kosofsky Sedgwick (1993, s. 25): „w każdym zdominowanym przez mężczyzn społeczeństwie istnieje szczególny związek między homospołecznym (włączając homoseksualne) pożądaniami i strukturami mającymi za zadanie utrzymywanie i przenoszenie władzy patriarchalnej”, co więcej — „ta szczególna relacja może przybrać formę ideologicznej homofobii, ideologicznej homoseksualności lub pewną bardzo wewnątrznie sprzeczną, a jednocześnie silnie ustrukturyzowaną kombinację ich obu”.

W okresie porewolucyjnym homoseksualność została upolityczniona i odrzucona zarówno przez rewolucyjny nacjonalizm, jak i widzącą w niej burżuazyjne zepsucie marksistowską lewicę (między innymi muralistę Diego Riverę). Stanowiła zagrożenie dla klasy średniej mającej tworzyć zdrowy trzon powstającego metyskiego narodu Meksykanów, przychodzące zarówno ze strony zniewieściałych i kosmopolitycznych homoseksualistów z klasy wyższej, jak i ich partnerów z warstwy robotniczej (Monsiváis 2002; Buffington 1997)¹¹. Dominujący rewolucyjny dyskurs *machismo* odpowiadał na to zagrożenie kolejnymi falami homofobii, często posuniętej do przemocy, jak w latach czterdziestych XX wieku (Monsiváis 2002).

Lata tuż po rewolucji to okres ożywionej debaty nad temat męskości, znaczenia męskiej siły i potencji w kulturze Meksyku. Nacjonalistyczna retoryka silnie obecna była w mediach: radiu i kinie, zyskujących w tamtym czasie coraz większą popularność. Tworzenie *mexicanidad* w kinie, począwszy od jego złotego okresu w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku, opierało się w dużej mierze na stereotypowych wyobrażeniach kobiecości i męskości funkcjonujących w kulturze porewolucyjnego Meksyku. Płeć kulturowa (*gender*), chociaż nie była w owym czasie jeszcze tak nazywana czy precyzyjnie określana, a tym

¹¹ Niepożądani w porewolucyjnym społeczeństwie homoseksualiści, głównie z klas niższych, uważani za potencjalnych przestępców, byli zsyłani — aż do lat sześćdziesiątych XX wieku — do kolonii karnej na Islas Marias (Buffington 1997; Monsiváis 2002).

samym nie funkcjonowała jako kategoria opisująca złożoność rzeczywistości społecznej, stała się kluczowym elementem ówczesnego dyskursu *mexicanidad*.

Głównym bohaterem filmów meksykańskich był *macho*, którego ucieleśnieniem stał się przystojny, nigdy nie rozstający się ze swoimi pistoletami *charro* (śpiewający kowboj), najczęściej grany przez Jorge Negrete. Wykreowany przez ówczesne meksykańskie produkcje wizerunek *macho* to — w opisie Carlosa Monsiváisa (1981) — męczyzna gwałtowny, okrutny, ale też hojny, czasem obsceniczny, ale romantyczny kobieciarz, niespokojny duch, szukający podziwu otoczenia, władczy. Meksykański *macho* powinien jednak przede wszystkim wykazać swoją potencję seksualną, płodząc jak najwięcej potomków, najlepiej płci męskiej — „ziaren narodu”, jak ich określił jeden z informatorów Matthew Gutmanna (1997).

Porewolucyjny Meksyk, odrzucający wszystko, co kojarzyło się z poprzednim okresem, nie akceptował również elitarnego modelu męskości schyłku wieku. Za obowiązujący przyjęto wzorzec męskości klas niższych. Najbardziej spektakularnym i oryginalnym rezultatem tej kulturowej tendencji są, obok filmów „złotej epoki” kina, powieści dotyczące rewolucji meksykańskiej — gatunek literacki, który tak jak murale miał zapewnić kulturze porewolucyjnego Meksyku oryginalny, meksykański, czyli wolny od obcych wpływów charakter. Jedną z cech wspólnych gatunku opisującego rzeczywistość wojny domowej było promowanie pewnego stylu bycia mężczyzną, prawdziwym Meksykaniem, *macho*. Kolejną cechą — podkreślanie szczególnego znaczenia więzów między mężczyznami razem walczącymi, zwyciężającymi i ginącymi razem za sprawę. Powieść rewolucji meksykańskiej to świat męskiej polityki i walki. Polityczne życie porewolucyjnego Meksyku to pole męskiej rywalizacji, którą wygrywają ci bardzo męscy *my hombres*, potrafiący zdominować rywala i zająć jak najwyższe miejsce w hierarchii politycznej i społecznej. Ten rodzaj literatury wykreował typ *caudillo* — lokalnego kacyka, kontrolującego wszystko i wszystkich na danym obszarze — jedyne, prawdziwego mężczyzny w świecie przedstawionym powieści (Irwin 2003).

Analiza dokonana przez Roberta McKee Irwina pokazuje, iż powieść rewolucyjna, podobnie jak nacjonalistyczne powieści XIX wieku, gloryfikuje więzi między mężczyznami, ale zawiera przy tym — co zaskakujące w epoce silnej homofobii — wyraźnie wątki homoerotyczne, choć nigdy nie są one otwarcie homoseksualne. Powieść rewolucyjna reaktywowała dziewiętnastowieczne wzorce męskości zbudowane wokół szczególnego systemu hierarchii i zachowań kulturowych. Opisywane w nich homospołeczne relacje między mężczyznami podszyte homoseksualną fascynacją, chociaż wewnętrznie sprzeczne, były jednocześnie w dalszym ciągu traktowane jako naturalne i niepodlegające dyskusji, nieambivalentne (Irwin 2003).

W okresie dominacji filmowych *machos* i powieściowych *caudillos* synonimem homoseksualności definitywnie stała się zniewieściałość. Zabieg ten umożliwił kontynuowanie homospołecznych więzi między „prawdziwymi” mę-

skimi Meksykanami, tak że związki te nadal prezentowane były jako prawe i czyste. Dopiero Octavio Paz w kilkanaście lat później rzucił na nie poważny cień, pokazując homoseksualną twarz *machismo*.

MOMENTY OPORU

Homoseksualność nie była jednak zupełnie nieobecna w życiu kulturalnym porewolucyjnego Meksyku. Kojarzeni z nią twórcy stanowili grupę poetycką Contemporaneos. Młodzi poeci, nie zawsze homoseksualiści, nie wszyscy poruszający tę problematykę, przez samą przynależność do tego środowiska byli poddawani ostrej krytyce. Ich przeciwnicy nie podejmowali jednak debaty intelektualnej, ale wykorzystując homofobiczne nastroje w społeczeństwie, oskarżali ich o niemoralne czy wręcz skandaliczne prowadzenie się i publicznie szkalowali. Było to tym łatwiejsze, że Contemporaneos zajmowali stanowisko apolityczne i stanowczo odmawiali uczestnictwa w produkcji literackiej na potrzeby rewolucyjnego nacjonalizmu (Irwin 2003; Monsiváis 1991). Kosmopolityczny światopogląd, estetyczne, a nie polityczne aspiracje w literaturze i homoseksualność niektórych z członków grupy dyskwalifikowały ich jako pożądanych uczestników kultury narodowej Meksyku. Mimo to kilku z nich — zdeklarowanym homoseksualistom — nie tylko udało się zaistnieć w wąskim środowisku intelektualistów, ale też dali się poznać powiększającej się rzeszy czytelników gazet, a tym samym zaistnieli w głównym nurcie kultury (McKee, Irwin 2003; Monsiváis 1991)¹². Z biegiem czasu okazało się, że to właśnie ich twórczość wywarła największy wpływ na najbardziej opiniotwórczych intelektualistów meksykańskich XX wieku, między innymi Octavio Paza, Carlosa Fuentesa czy Carlosa Monsiváisa. To twórczość Contemporaneos uczyniła z męskości i męskiej seksualności jeden z głównych elementów kultury meksykańskiej drugiej połowy XX wieku. Jak zgodnie podkreślają badacze *mexicanidad*, wkład dorobku grupy w tworzenie meksykańskiej ideologii płci jest znaczący po dziś dzień.

Miejszem oporu wobec obowiązującego rewolucyjnego dyskursu supermęskości uosabianego przez *machos* stało się również kino — to samo medium, za pomocą którego był propagowany dominujący dyskurs. Fakt, iż wizerunki męskości w produkcji filmowej owego okresu nie były przedstawiane jednowymiarowo, jest przede wszystkim zasługą aktorskich kreacji jednego z gwiazdatorów „złotego okresu” meksykańskiego kina. Poważną i zarazem jedyną konkurencją dla popularnego filmowego wizerunku *macho* stanowiła postać *pelado*, kreowana przez osiągniętego w owym okresie szczyty popularności Cantinflasa.

Mario Moreno, powszechnie znany jako Cantinflas — identyfikowany z dzielnicą Tepito, już w latach trzydziestych XX wieku miejscem popular-

¹² Względna swoboda działania i wypowiedzi przedstawicieli środowiska gejowskiego możliwa była tylko w mieście Meksyk, jedynym zapewniającym anonimowość i w miarę liberalnym miejscu w kraju w latach dwudziestych–czterdziestych XX wieku (Monsiváis 2001).

nego targu, rajem dla złodziei i prostytutek — stał się uosobieniem opisywanego przez Samuela Ramosa (1965) *pelado*, czyli Metysa z klas niższych, przedstawiciela lumpenproletariatu, który dzięki swojemu sprytowi i inteligencji triumfuje nad konkurentami z klas wyższych, a nawet Amerykanami. Cantinflas jako *pelado* igrał z granicami płci, często — zwłaszcza grając pijaka — używał homoerotycznych aluzji, przebierał się za kobietę, by używając elementów karnawałowych wywrócić świat do góry nogami. Destabilizacja ról genderowych była podstawowym elementem granych przez niego postaci, jawnie wyśmiewał „kult przesadnej męskości”, nie ograniczał się do słownego flirtu z homoseksualizmem za pomocą *albures*¹³, ale jego aktorstwo odzwierciedlało ogólnie homoseksualne tendencje charakterystyczne dla plebejskiego teatru, z którego się wywodził. Osobowość bohaterów Cantinflasa i ambiwalentna natura ich męskości była odpowiedzią na *machismo* takich postaci „złotej epoki” meksykańskiego kina jak śpiewający kowboj Jorge Negrete. I jak zauważa Jeffrey Pilcher (2001): szalone zachowanie Cantinflasa, oscylujące między ekstremalną odwagą i brawurą a tchórzostwem, pozwalało męskiej części widowni na chwilowe wytchnienie od oczekiwań *machismo*, stawianych przed Meksykanami przez kulturę i oficjalny nacjonalizm państwowy lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku.

Badacze meksykańskich mediów zwracają uwagę na homogenizujący wpływ, jaki wywierały one na tworzenie narodowej świadomości w okresie nasilonego państwowego nacjonalizmu lat czterdziestych. Mimo to Cantinflas — największa gwiazda kina tamtych lat — osiągnął ogromną popularność właśnie dzięki niejednoznacznej tożsamości i ambiwalentnej męskości swoich bohaterów. Popularność jego kreacji aktorskich dowiodła wieloznaczności i wielowymiarowości porewolucyjnej meksykańskiej tożsamości i miała niewątpliwie duży wpływ na kreowanie wizerunków męskości (Pilcher 2001).

Wraz z upływem czasu w kreacjach Cantinflasa radosne „flirtowanie” z granicami płci ustąpiło jednak miejsca bardziej standardowym historiom, podporządkowanym zmieniającemu się dyskursowi społecznemu i narodowemu. Postać *pelado* zmieniła się tak, by odpowiadać gustom rosnącej w siłę klasy średniej, z jej konsumpcyjnym apetytem i standardami życia rodzinnego: coraz częściej grane przez niego postacie angażowały się w heteroseksualne romanse z pięknymi dziewczętami, nierzadko zakończone happy endem w postaci ślubu (Pilcher 2001). „Udomowienie” bohaterów Cantinflasa zbiegło się również z kampaniami meksykańskiego Kościoła katolickiego, mającymi narzucić standardy moralne meksykańskiemu przemysłowi filmowemu, oraz z głębokimi przemianami społecznymi. Lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte to okres gwałtownego rozrostu meksykańskich metropolii (głównie miasta Meksyk) i rozwoju technologii medialnych (między innymi początków telewizji). Carlos Monsiváis pisze, że panowało wówczas silne przekonanie, iż media mogą

¹³ Seksualnie nacechowana gra słowami o podwójnym znaczeniu.

i powinny być używane w celu stworzenia nowego społeczeństwa zbudowanego wokół wartości rodzinnych, konsumpcji i wspólnego poczucia moralności jako aspektów „nowoczesnego” narodu. Od tego czasu obowiązujące staje się przekonanie, iż „stworzyć państwo to uteatralizować je” (Monsiváis 1999, s. 1519). A manipulowanie wyobrażeniami opartymi na płci kulturowej (męskości, kobiecości, seksualności) za pomocą mediów stało się jedną z podstawowych modernizacyjnych strategii państwa meksykańskiego.

MACHO VERSUS MARICÓN?

Zanim jeszcze antropolodzy zaczęli badać komponenty i charakter meksykańskich ideologii męskości dyskusję nad tematem podjęli pisarze, intelektualiści i politycy porewolucyjni. Dyskurs narodowy Meksyku lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku naznaczyły dzieła dwóch najbardziej wpływowych badaczy *mexicanidad*: wspomnianego już Samuela Ramosa i jego kontynuatora Octavia Paza.

W 1934 r. zostaje opublikowany *El perfil del hombre y la cultura en México* Samuela Ramosa. Autor charakteryzuje kulturę meksykańską jako naznaczoną kompleksem niższości wobec kultury europejskiej, nabytym w trakcie konkwisty, a także w trakcie formowania się kolonialnego i postkolonialnego społeczeństwa. Meksykanie mają rekompensować poczucie niższości, nazywając siebie bardziej męskimi od przedstawicieli kultur europejskich, słowem nakładają maski supermęskości, żeby ukryć słabość. Bohaterem rozważań Ramosa jest archetypiczny przedstawiciel niższych klas społecznych — *pelado*, który w ujęciu badacza miał być wyznawcą kultu supermęskości, rzucającym wyzwanie importowanemu dyskursowi elit, „cywilizowanej męskości”, a więc i homoseksualizmowi. Praca Ramosa wydatnie przyczyniła się do instytucjonalizacji mitu o specjalnym charakterze meksykańskiego narodu i ugruntowała pojęcie męskości w centrum dyskursu o *mexicanidad* (Bartra 1992).

Jednak — jak wspomniałam — wizerunek *pelado* w kulturze popularnej porewolucyjnego Meksyku nie był tak homogeniczny, jak przedstawiał go Ramos. Przed wszystkim dzięki kreacjom aktorskim Cantinflasa, które zaczęły powstawać już w kilka lat po publikacji rozprawy. Filmowy *pelado*, jak najdalszy od epatowania brutalną supermęskością, grał rozumieniem męskości i męskiej seksualności, jego zachowanie odzwierciedlało występujące w ówczesnym społeczeństwie Meksyku ambiwalentne pojmowanie męskości, w którym znalazło się miejsce również dla elementów homoseksualnych.

Zamierzeniem Ramosa była krytyka stereotypu *pelado*, w praktyce jednak ta powszechnie znana i komentowana praca przyczyniła się do jego ugruntowania jako punktu wyjściowego do dyskusji o narodowej tożsamości Meksyku (Irwin 2003).

Opublikowany po raz pierwszy w 1950 r. *Labirynt samotności* Octavio Paza, który czerpie z rozważań Ramosa, jest pierwszą i zarazem najczęściej przy-

taczaną próbą scharakteryzowania homoseksualności w meksykańskim kontekście narodowym. Meksykanie — jak twierdzi Paz (1991) — ciągle walczą o to, by nie zostać „symbolicznie otwartymi”, uniknąć słabości, posądzenia o pasywność. Te kulturowo negatywnie postrzegane cechy w modelu Paza są przypisywane kobiecie i kobiecości. Prawdziwy Meksykanin ma być tym, który aktywnie penetruje, a nie jest penetrowany. Jednocześnie sam jest w sensie symbolicznym ofiarą gwałtu, „synem zgwałconej Malinche” (*el hijo de la chingada*). I dlatego nieustannie zmuszony jest przełamywać traumę konkwisty przez udowadnianie, że jest prawdziwym, aktywnym *macho*, przez zdominowanie — choćby werbalne — innych mężczyzn. *Macho* dowodzi swojej męskości poprzez rywalizację w męskim gronie. Rywalizację, która symbolicznie przekształca się w relację homoseksualną, ponieważ to zwycięzca symbolicznie dominuje i penetruje przegranego. Wskazuje to na wyraźnie homoseksualny podtekst relacji między mężczyznami.

Koncepcja Paza jest jedną z wielu wizji męskości pojawiających się w różnych momentach historii społecznej Meksyku, ale wydaje się najważniejsza dla dyskursu meksykańskości. Jego eseje, jak żadne inne pisma, stały się przykładem autorytarnych przedstawień esencjalistycznych meksykańskich atrybutów, takich jak *machismo* (z jego homoseksualnym podtekstem), samotność, a także uwielbienie dla matki i macierzyństwa. Już w latach pięćdziesiątych Paz rzucił zatem cień na męsko-męskie związki, sugerując, że Meksykanie ciągle angażują się w symboliczne akty penetracji. Tym samym z połowy z nich, tych przegranych, symbolicznie czyniąc *maricones*¹⁴.

Opublikowanie esejów Paza stało się momentem przełomowym dla meksykańskiego dyskursu płci i seksualności. Męskie relacje homospołeczne, jeszcze do niedawna propagowane jako te, które stanowią zdrowy „rdzeń” narodu, stały się teraz, jeśli nie w ogóle niemożliwe, to bardzo podejrzane, a ich seksualny podtekst ewidentny. Postrzeganie homoseksualności nie jako stojącej w opozycji do supermęskości, ale jako składowej meksykańskiego modelu męskości w latach pięćdziesiątych doprowadziło do kolejnej fali „paniki homoseksualnej”, w tym do homofobicznych wystąpień wobec organizacji i miejsc spotkań homoseksualistów. Przemian społecznych nie dało się już jednak zahamować, a wizerunki homoseksualistów i zachowania homoseksualne coraz gwałtowniej wdzierały się do głównego nurtu kultury, by w latach sześćdziesiątych XX wieku zająć ważne miejsce w meksykańskiej literaturze¹⁵ i kulturze popularnej.

¹⁴ W meksykańskiej wersji hiszpańskiego *maricón* to jedno z wielu kolokwialnych określeń dla „kobiecego” homoseksualisty, przez samych homoseksualistów uważane za obraźliwe (Prieur 2007). Inne często spotykane określenia homoseksualistów to między innymi: *joto (jota)*, *loca*, *puto*, *volteado*, *pederasta*, *desviado*, *invertido*, *del otro lado* (Monsiváis 2002).

¹⁵ W 1964 r. zostały opublikowane dwie powieści uznawane za pierwsze meksykańskie powieści „gejowskie”: Paolo Po, *41, o el muchacho que soñaba en fantasmas* i Miguel Barbachano Ponce, *El Diario de José Toledo*.

Jednocześnie kobiety, dotąd stereotypowo postrzegane jako należące do sfery domowej święte matki-żony albo przynależące do świata ulicy dziwki, w latach pięćdziesiątych XX wieku zaczęły odgrywać w życiu społecznym Meksyku nowe role, aktywne i do niedawna zarezerwowane dla mężczyzn. W konsekwencji zmieniające się postrzeganie męskości i kobiecości doprowadziło do transformacji stereotypów narodowych opartych na płci kulturowej.

MEKSYKAŃSKIE REPREZENTACJE MĘSKOŚCI WSPÓŁCZEŚNIE:
ANI MACHO, ANI PANTOFLARZ

We współczesnym Meksyku rozumienie słowa *machismo*, postawy bycia *macho*, zmienia się i jest odmienne w różnych grupach społecznych. Często termin ten jest stosowany w sposób niejasny, a meksykańska klasa niższa nauczyła się manipulować kulturowymi rytuałami i prawami *machismo*.

Mattew Gutmann (1996) na podstawie badań w Santo Domingo, jednej z *colonias populares*¹⁶ miasta Meksyk, stwierdził, iż zachowania uważane za charakterystyczne dla *machismo*: przemoc domowa, alkoholizm, niewierność małżeńska, skłonność do hazardu, opuszczenie rodziny, dzieci i agresywne zachowanie można spotkać zarówno u mężczyzn, jak i wielu kobiet. Gutmann zauważył też, że wielu alkoholików z Santo Domingo troszczy się o swoje rodziny i utrzymuje je, dzieci w *colonii* są częściej bite przez matki niż ojców, przemoc zaś towarzyszy raczej bezrobociu. Jednocześnie niewierność i alkoholizm wśród kobiet jest tendencją wzrastającą, niepijący mężczyźni często są bardziej brutalni niż alkoholicy, a hazard jest rzadko spotykany. Rzeczywistość społeczna obserwowana przez amerykańskiego antropologa na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku nie odpowiadała potocznemu stereotypowi zachowań kojarzonych z *machismo*. *Macho* był definiowany jako mężczyzna honoru, który przejmuje się losem swojej rodziny i łoży na jej utrzymanie. Na drugim końcu skali według informatorów Gutmanna znajdował się nie homoseksualista, ale *mandilón* (pantoflarz), mężczyzna zdominowany przez kobiety. Informatorzy amerykańskiego antropologa najczęściej lokowali się pośrodku mówiąc o sobie, że nie są ani *macho*, ani pantoflarzami.

Na okładce książki Gutmanna, która powstała na podstawie badań terenowych w Santo Domingo: *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, widnieje zdjęcie mężczyzny trzymającego w objęciach noworodka. Tym samym autor już na wstępie podkreśla najważniejszy, jego zdaniem, aspekt zmian zachodzących w wizerunku współczesnego Meksykanina. Stereotypowe przedstawienia mężczyzn jako „nieodpowiedzialnych mężów” i „nieobecnych ojców” coraz częściej są zastępowane przez nowe wizerunki mężczyzn — partnerów, ale przede wszystkim troskliwych i czułych ojców. Dla coraz większej grupy

¹⁶ Mianem *colonia popular* określa się w Meksyku obszar wyodrębniony administracyjnie jako część dzielnicy zamieszkała przez klasę niższą lub niższą średnią.

mieszkańców *colonias populares* (zwykle młodych lub w średnim wieku) aktywne, konsekwentne i długie ojcostwo jest ważnym elementem męskości, bycia „prawdziwym mężczyzną” — odpowiedzialnym nie tylko za fizyczne przetrwanie rodziny, ale i za stworzenie dobrych relacji z partnerką i dziećmi.

Taki kierunek zmian wizerunku „prawdziwego Meksykanina” i ideologii męskości potwierdzają wyniki moich badań nad kulturowym postrzeganiem macierzyństwa¹⁷.

Stereotypowy *macho* miał spłodzić jak największą liczbę potomków, by tym dowieść seksualnej potencji, a przez to sprostać wymogom hegemonicznej ideologii męskości. Obecnie coraz częściej liczba potomstwa jest przedmiotem starannego planowania i zależy nie tylko od tego, ile dzieci może utrzymać dana rodzina, ale czy jest w stanie umożliwić im zdobycie wykształcenia. Mężczyźni, z którymi rozmawiałam w Tomatlanie, często podkreślali, że to, czy ich dzieci osiągną powodzenie w życiu — rozumiane jako awans społeczny dokonany dzięki zdobyciu wykształcenia, a co za tym idzie, „dobrej pracy” jako *profesionista* — jest miarą ich sukcesu jako ojców, powodem do dumy i osobistej satysfakcji. Przy czym mieszkańcy Tomatlanu coraz częściej inwestują nie tylko w edukację chłopców, ale kształcą też dziewczynki, które są wychowywane tak, by realizowały się również poza domem. W rodzinach, które poznałam w Tomatlanie, to w większości dziewczyny i młode kobiety kontynuują naukę — korzystają z możliwości, jakie oferuje im życie w stolicy, między innymi dostęp do bezpłatnej edukacji.

Pod wpływem procesów społeczno-kulturowych zachodzących w społeczeństwie meksykańskim w ostatnich kilkudziesięciu latach ideologie płci ulegają istotnym zmianom, a co za tym idzie — relacje między kobietami i mężczyznami podlegają renegotjacji. Miasto Meksyk stało się areną szczególnie gwałtownych przemian w pozycji kobiet, najistotniejsze spośród nich to wejście kobiet na rynek pracy (masowe zwłaszcza podczas kryzysu lat osiemdziesiątych XX wieku), coraz lepsze wykształcenie kobiet przy spadku dzietności (który nastąpił dzięki powszechnemu dostępowi do środków antykoncepcyjnych), a w konsekwencji podejmowanie nowego rodzaju aktywności, na przykład angażowanie się w działalność społeczną czy polityczną. Taki kierunek społecznej transformacji jest promowany i wspierany przez politykę państwa meksykańskiego, które już od lat siedemdziesiątych XX wieku prowadzi kampanie na rzecz zahamowania wzrostu populacji, a w ostatnich latach akcje na rzecz równości płci,

¹⁷ Badania terenowe prowadziłam od maja 2005 r. do kwietnia 2006 r. w Santa María Tomatlán, jednej z *colonias populares* miasta Meksyk, podczas pobytu stypendialnego (stypendium rządu meksykańskiego) w Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, były one współfinansowane przez grant promotorski przyznany przez Komitet Badań Naukowych. Wyniki tych badań stanowią podstawę empiryczną przygotowywanej obecnie pracy doktorskiej pt. „Kulturowy kontekst macierzyństwa. Na przykładzie Meksyku”.

w tym na rzecz świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz partnerstwa w związkach¹⁸.

Zmiany w relacjach między płciami zachodzą na skutek trudnych negocjacji między coraz bardziej świadomymi swoich praw kobietami a mężczyznami niechętnie rezygnującymi ze społecznie uprzywilejowanej pozycji. Wydaje się, iż zmiany te są wymuszane przede wszystkim przez warunki ekonomiczne i realia życia w *colonias populares* miasta Meksyk, powodujące, że dobre funkcjonowanie rodziny zależy w coraz większym stopniu od współpracy wszystkich jej członków.

Warto podkreślić, że chociaż nowy dyskurs odpowiedzialnego ojcostwa coraz wyraźniej daje się zauważyć w dużych miastach, gdzie mężczyźni muszą dostosować się do dynamicznie zmieniających się warunków życia, nie jest on jednak powszechnie akceptowany. Wielu mężczyzn postrzega zmieniającą się sytuację kobiet i hasła równościowe jako zagrażające ich dominującej pozycji i odpowiada narastającą agresją, często przechodzącą w fizyczną i psychiczną przemoc, ucieczką w uzależnienia czy opuszczeniem rodzin.

Moje informatorki podkreślały złożoność sytuacji kulturowej i niestabilność zmieniających się wzorców męskości, mówiąc o motywach mobilizowania córek do zdobywania wykształcenia. Wiele z nich odwoływało się do osobistych doświadczeń macierzyństwa w okresie ostrego kryzysu ekonomicznego lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy jako młode, niewykształcone kobiety zostały wypchnięte na rynek pracy do niskopłatnych zajęć lub zmuszone do rozpoczęcia działalności w obrębie szarej strefy. Starając się sprostać tej nowej sytuacji i zapewnić rodzinie przeżycie, musiały jednocześnie stawiać czoło oporowi, a niejednokrotnie przemocy, ze strony partnerów negatywnie reagujących na podjęcie przez nie pracy zarobkowej.

Matki podkreślały, że „w córki trzeba inwestować”, by później lepiej radziły sobie w życiu. Powinny też nauczyć się godzenia pracy zawodowej z obowiązkami rodzicielskimi, ponieważ to na nich będzie spoczywać odpowiedzialność nie tylko za przetrwanie fizyczne rodziny, ale i za jej dobrą kondycję. Mieszkanki Tomatlanu zauważały i doceniały zmianę w podejściu do ojcostwa, zwłaszcza wśród młodszego pokolenia mężczyzn, jednocześnie podkreślały, że jest to nowa „moda”, w dużej mierze zależna od zaistniałych warunków i zdolności poszczególnych kobiet do negocjowania z partnerami zakresu obowiązków w rodzinie. Aprobując zmiany zachodzące w modelu relacji między płciami, jednocześnie zwracały uwagę na niestabilność nowych wzorców męskich zachowań, stanowiących wyzwanie dla w dalszym ciągu silnie zmaskulinizowanej kultury Meksyku. W tej sytuacji — zdaniem moich informaterek — jedynie wykształce-

¹⁸ W mieście Meksyk rządzonym od 1988 r. przez lewicową Partię Rewolucji Demokratycznej kampanie równościowe można obserwować nie tylko w mediach, szkołach czy urzędach, ale i w przestrzeni publicznej, na przykład w autobusach, metrze czy na ulicach, gdzie organizowane są akcje antydyskryminacyjne.

nie, dobra praca i wynikająca z nich niezależność kobiet może stanowić pewną gwarancję dobrego funkcjonowania, a często fizycznego przetrwania rodziny.

Wyniki badań Matthew Gutmanna, a także moich badań, prowadzonych w mieście Meksyk ponad dziesięć lat później, potwierdzają nieadekwatność homogenicznych i esencjalistycznych wyobrażeń na temat rodzicielstwa: macierzyństwa i ojcostwa. Pokazują proces kształtowania się nowego wariantu hegemonicznej ideologii męskości, który niewątpliwie odwołuje się do pozytywnych elementów stereotypowego wizerunku *macho* jako ojca odpowiedzialnego za materialne zabezpieczenie rodziny. Gdy jednak męczyzna już dawno przestał być jedynym żywicielem większości rodzin, ten nowy wariant propagowanej męskości jest oparty przede wszystkim na coraz powszechniejszym partnerstwie relacji w związku i świadomym ojcostwie, mającym prowadzić — jak podkreślają to sami informatorzy — do stworzenia dobrze funkcjonującej, szczęśliwej i trwałej rodziny. W gwałtownie zmieniającej się rzeczywistości społecznej meksykańskiej stolicy dawni *machos* mogą zyskać nowe źródła prestiżu i autorytetu, jeżeli sprawdzą się w nowych rolach *buena pareja* (dobrego partnera) i *padre responsable* (odpowiedzialnego ojca).

MEKSYKAŃSKIE MĘSKOŚCI WSPÓŁCZEŚNIE: MIĘDZY MACHO A MARICÓN

Antropologiczne analizy kultury meksykańskiej wskazują na zmianę wizerunku meksykańskiego *macho*, co zatem z wizerunkiem i definicją homoseksualisty? Kim jest obecnie meksykański *maricón*? Badania męskości i męskiej seksualności pokazują, jak złożona jest to problematyka¹⁹.

We wspomnianych badaniach Gutmanna (1996) pojawia się czwarty typ: po *macho*, pantoflarzu i kategorii „pomiędzy” (nowo powstającym wzorcu partnera — odpowiedzialnego ojca) jest jeszcze dosyć szeroka kategoria męczyzn, którzy utrzymują stosunki seksualne z innymi męczyznanami. Gutmann twierdzi, że obecnie w miejskiej kulturze Meksyku coraz powszechniejsze jest przekonanie, iż seksualność jest kwestią wyboru, a nie narzuconym przymusem, że istnieją wielorakie seksualności, a nie tylko dwie opcje i że konstruowana społecznie seksualność zmienia się w zależności od miejsca i momentu historycznego. Zdaniem badacza, istnieją dwie przyczyny takiego stanu rzeczy:

¹⁹ Norweska antropolożka Annick Prieur cytuje wypowiedź jednego ze swoich informatorów, próbującego wyjaśnić jej zawilości słownictwa używanego do opisu relacji seksualnych między męczyznanami w społeczności transwestytów w mieście Meksyk: „*Mayate* to męczyzna, który robi to z *jotos*. *Tortilla* to męczyzna, który lubi posuwać *joto*, ale lubi też, żeby *joto* go przeleciał. *Bugas* to ci, którzy — jak twierdzą — nie robią tego z *jotos* tylko z kobietami. I są też *heterosexuales*, którzy lubią posuwać męczyzn, to znaczy *jotas*, którzy lubią posuwać męczyzn. I *bisexuales* to ci, którzy posuwają męczyzn, i męczyźni, którzy posuwają *jotos*. Ci są *bisexuales mayates*. Oni są *tortillas*. Z moich doświadczeń mogę powiedzieć, że większość męczyzn, z którymi byłam, to *mayates*. I czasem, ale rzadko *bisexuales*. I jeszcze *bugas*; prawdę mówiąc myślę, że ich już nie ma. Bo teraz każdy męczyzna może być z *joto* albo z kobietą” (Prieur 2007, s. 139–140).

współczesne metody kontroli urodzin propagowane przez kampanie rządowe oraz otwarte kampanie środowisk gejowskich.

Relatywny brak homofobii i tolerancja dla odmienności zarejestrowana podczas tych badań to w dużej mierze konsekwencja okoliczności powstania dzielnicy. Santo Domingo zostało stworzone w latach siedemdziesiątych XX wieku w wyniku ruchu spontanicznego zajmowania ziemi w mieście Meksyk. Od tego czasu na terenie kolonii aktywnie działały ruchy społeczne, w których kobiety masowo uczestniczyły i odegrały decydującą rolę w walce o przetrwanie kolonii. W konsekwencji w Santo Domingo wytworzyły się bardziej egalitarne relacje między płciami. Na lokalne stosunki społeczne miała też niewątpliwie wpływ działalność wspólnot kościelnych (*comunidades eclesiales de base*) wywodzących się z nurtu teologii wyzwolenia (Massolo 1992), a także ruchów na rzecz mniejszości seksualnych.

W Meksyku — zwłaszcza w dużych miastach — lata siedemdziesiąte XX wieku to okres aktywnej działalności ruchów społecznych dążących do liberalizacji życia społecznego, w tym ruchów feministycznych i gejowskich²⁰. Walka o prawa mniejszości seksualnych, ich większe uczestnictwo w przestrzeni publicznej i życiu artystycznym Meksyku spowodowała pewne zmiany w obowiązującym dyskursie meksykańskiej seksualności. W latach osiemdziesiątych homoseksualność była już tolerowana — głównie w dużych miastach — chociaż atmosfera społeczna zaczęła się zmieniać na niekorzyść wraz z pojawieniem się paniki związanej z AIDS, a swobodne wyrażanie seksualności ograniczano do pewnych konkretnych miejsc czy dzielnic, jak Zona Rosa w mieście Meksyk (Schaefer 1996). Pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych nastąpiła kolejna fala homofobii, spotęgowana przez ostry kryzys gospodarczy i niestabilność polityczną. Pociągnęła ona za sobą represje wobec homoseksualistów i działaczy zajmujących się oświatą seksualną oraz kampanie przeciwko AIDS. Zmiany społeczne były już jednak zbyt głębokie, by powróciło otwarte piętnowanie homoseksualności.

Warto przyrzeć się, jak obecnie definiuje się przynależność do kategorii „homoseksualista”. W Santo Domingo informatorzy Gutmanna uważali za homoseksualistę wyłącznie mężczyznę pasywnego w trakcie analnego aktu seksualnego, tego, który jest penetrowany, niekoniecznie przez homoseksualistę. Istnieje jednak wiele sytuacji, w których seks między mężczyznami jest możliwy. Wiele antropologicznych badań nad męskością w Ameryce Łacińskiej wskazuje, że alkohol może sprzyjać takim kontaktom, prowokować homoseksualne pożądanie (Gutmann 1996; Lancaster 1992; Brandes 2002). Stosunki między młodymi mężczyznami (ok. 16–25 lat) są uznawane za wybryk młodości, seksualne eksperymentowanie, swoisty rytuał przejścia nie przynoszący

²⁰ Monsiváis (1989) wskazuje nawet konkretną datę początkową tolerancji w stosunku do homoseksualistów — 2 października 1978 r., dziesiąta rocznica masakry na placu Tlateloco, kiedy to duża grupa homoseksualnych Meksykanów dołączyła do marszu mającego upamiętniać te wydarzenia.

uszczerbku męskiej, heteroseksualnej tożsamości (Gutmann 1996; Monsiváis 1989). Są one też tolerowane, a nawet usprawiedliwiane, kiedy mężczyzna jest stroną aktywną. Także kiedy stanowią źródło dochodu, na przykład do miasta Meksyk przyjeżdżają młodzi chłopcy z prowincji, dla których prostytutka to najłatwiejsza forma zarobku, łatwe i szybkie pieniądze. Nie są oni uważani za homoseksualistów ani nawet za biseksualistów, często bywają żonaci lub w stałych związkach z kobietami (Gutmann 1996).

W opinii mieszkańców Santo Domingo, by móc zdefiniować, czy ktoś jest homoseksualistą, należy rozpatrzyć dwie kwestie: dlaczego mężczyzna uprawia seks z innym mężczyzną i w jaki sposób. Jeśli jest to jego sposób zarobkowania, unika piętna *maricón*. Młody mężczyzna nie jest też uważany za homoseksualistę, dopóki jest stroną dominującą w akcie seksualnym, tego jednak nie można być nigdy do końca pewnym, ponieważ ta sfera życia jest zbyt intymna w kulturze meksykańskiej. Biseksualność nie jest oficjalnie tolerowana społecznie, pozostaje więc w sferze tajemnicy, a co najwyżej domysłów (Gutmann 1996, 1997; Prieur 1998, 2007).

Badania środowiska homo-/biseksualnego prowadzone na początku lat dziewięćdziesiątych w Ciudad Nezahualcoyotl, jednej z *colonias populares* miasta Meksyk, przez norweską antropolożkę Annick Prieur potwierdzają fenomen opisany przez Paza i pokazany w badaniach Gutmanna²¹. Relacja homoseksualna jest definiowana przez informatorów Prieur jako penetracja czy dominacja pasywnych homoseksualistów i to oni ponoszą winę i wstyd, podczas gdy strona aktywna pozostaje normalna, męska i nie napiętnowana²². Akt homoseksualny nie pociąga za sobą homoseksualnej identyfikacji czy tożsamości. Pomimo swojej powszechności biseksualność jest jednak trzymana w sekrecie, zwykle się o niej nie rozmawia, to „zbiorowy męski sekret”, usprawiedliwiany, choć nie do końca moralnie akceptowany — chodzi tu przecież o zachowanie twarzy, wizerunku godnego „prawdziwego mężczyzny”. Biseksualiści zachowują ją, ponieważ posiadając władzę definiowania, czym jest homoseksualność i kto jest homoseksualistą, nie zaliczają siebie do tej kategorii.

Zdaniem antropolożki: „To wyjaśnia, dlaczego gwałtowna homofobia, *machismo* i powszechnie występująca męska biseksualność tak dobrze współlistnieją. Męska dominacja, podporządkowanie kobiecości i degradacja homoseksualizmu — oto warunki do zaistnienia homoerotycznej wolności męskich męż-

²¹ Również badania w meksykańskich więzieniach potwierdzają powszechność tego zjawiska: aktywni partnerzy mogli traktować uczestnictwo w akcie seksualnym z innym mężczyzną jako rozpustny występki, a nawet grzech, nigdy jednak nie było to wyznacznikiem ich przynależności do stygmatyzowanej grupy homoseksualistów, nigdy też nie potwierdzali tego otwarcie w wywiadach (Buffington 1997).

²² Podobne definicje, stojące w opozycji do rozumienia męskiej homoseksualności w Europie i Ameryce Północnej, występują w wielu społecznościach tradycyjnych na całym świecie, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, w obszarze Morza Śródziemnego i na Bliskim Wschodzie; zob. np. na temat Nikaragui: Lancaster 1992.

czynn” (Prieur 2007, s. 140). Co więcej, homoseksualność, jak potwierdzają badania z innych obszarów Ameryki Łacińskiej (Lancaster 1992; Parker 1989), jest elementem decydującym dla definiowania męskości. Homoseksualność jest niezbędna dla kreowania i ciągłego potwierdzania męskiej tożsamości — homoseksualista swoim zachowaniem wyznacza granice akceptowalnego wzorca męskości w danym społeczeństwie. *Macho* jest wszystkim tym, czym nie jest *maricón*. Ten szczególny charakter relacji między mężczyznami powoduje, iż kulturę Meksyku przełomu wieków charakteryzuje paradoksalne przemieszanie homofobii, obojętności i akceptacji homoseksualności (Taylor 1995).

MEKSYKANIN, JAKI JEST, KAŻDY WIDZI...

Andrea Cornwall i Lancy Lindisfarne (1994, s. 12) podkreślają, iż różne wizerunki i formy zachowania mieszczące się w pojęciu męskości nie zawsze są spójne, mogą się wydawać przeciwstawne lub nieokreślone. Zestaw wzorców męskości propagowany obecnie przez meksykańskie i międzynarodowe media, i dlatego funkcjonujący w kulturze popularnej Meksyku, jest na tyle pojemny, że mieszczą się w nim i brutalna supermęskość *machos*, i typowe przedstawienia geja — projektanta mody czy fryzjera, a w sitcomach i telenowelach występują nawet transwestyci. Niewątpliwie nową tendencją jest coraz powszechniejsza aprobata partnerskich relacji między płciami i wizerunku mężczyzny-partnera, „ani macho, ani pantoflarza” — jakby to określili mieszkańcy Santo Domingo; a także coraz śmielsza akceptacja zniewieściałej strony męskości, nazywanej obecnie metroseksualnością (choć w Meksyku tego terminu zwykle się nie używa). Młodzi chłopcy z meksykańskich miast prześcigają się w wymyślnych fryzurach, stroju, noszą dużo biżuterii. Aktorzy — gwiazdy telenowel — przyznają się do stosowania maseczek upiększających i wizyt w salonach kosmetycznych, a bożyszczą tłumów, na przykład piosenkarz Alejandro Fernández, występują na koncertach w kwiecistych koszulach i opiętych skórzanych spodniach, mających uwydatnić seksowne, świeżo zoparowane pośladki. Idolowi temu nie przeszkadza to przy innej okazji, w typowym dla „prawdziwego” Meksykanina stroju *marachi* wykonywać — przy aplauzie tłumów — *rancheras*, piosenek należących do zestawu atrybutów *mexicanidad*. Wydaje się, że połączenie wizerunku prawdziwego „śpiewającego kowboja” z metroseksualnym gwiazdorem telewizji nie wywołuje żadnych wątpliwości ani u samego piosenkarza, ani u jego fanów czy szerszej publiczności. Jako profesjonalny artysta korzysta z dostępnego repertuaru akceptowanych i popularnych współcześnie wizerunków męskości.

Obecnie nie dominuje więc jeden wizerunek męskości; dawni brutalni *machos* coraz częściej chcą być czułymi ojcami i wyrozumiałymi partnerami, a homoseksualne pożądanie splata się z homofobiczną paranoją w walce o dominację w meksykańskim dyskursie genderowym. Na początku XXI wieku Meksyk znajduje się z jednej strony w sytuacji konserwatywnego, politycznego *backla-*

shu i związanego z tym wzrostu wpływów Kościoła (od 2000 r. krajem rządzi prawicowa Partia Akcji Narodowej), a z drugiej strony coraz powszechniejszego dostępu — głównie w stolicy rządzonej od 1988 r. przez lewicę — do kampanii i szkoleń dotyczących równości płci, edukacji seksualnej czy praw mniejszości seksualnych.

Niezależnie od aktualnej sytuacji społeczno-politycznej kraju, która znajduje odzwierciedlenie w polityce genderowej państwa, decydujący wpływ na zmianę wzorca męskości wywierają media. Z jednej strony powszechność telewizji i coraz większy dostęp do internetu, a także bezpośrednie kontakty z cudzoziemcami w dużych miastach i kurortach turystycznych prowadzą do przededefiniowania wzorców męskości i większej akceptacji różnorodności stylów życia. Jednak z drugiej strony zmiany te mogą prowadzić do nasilenia zachowań homofobicznych, a nawet przemocy wobec homoseksualistów. Annick Prieur (1998) zauważa, iż coraz powszechniej promowany przez media wizerunek relacji homoseksualnej jako związku dwóch równorzędnych partnerów (do niedawna przypisywany tylko gejom z meksykańskiej klasy średniej lub cudzoziemcom) może wzbudzić poczucie zagrożenia i strach przed społecznym ostracyzmem i utratą prestiżu biseksualnych mężczyzn z niższych klas społecznych. Honor i brak stygmatyzacji aktywnych w relacji homoseksualnej mężczyzn zagrożony przez wizerunek relacji między mężczyznami, w której obie strony są potencjalnie „zdegradowane” do roli homoseksualnej, może spowodować frustrację i agresję, posuniętą nawet do aktów przemocy wobec niedawnych jeszcze partnerów seksualnych. Jak podkreśla norweska antropolożka: fascynacje i homoseksualne pożądania dzielić może tylko krok od nienawiści i przemocy. Dlatego też meksykańskie media w przerwach reklam koncertów metroseksualnych gwiazdów kina i estrady donoszą systematycznie o kolejnych atakach na aktywistów środowiska gejowskiego czy zabójstwach transwestytów.

*

We współczesnym Meksyku istnieje całe spektrum różnorodnych wizerunków kobiecości, męskości i seksualności. Hegemoniczna ideologia *machismo* obecnie ulega gruntownemu przededefiniowaniu. Podrzędne dotąd ideologie męskości stają się w istocie — zwłaszcza w dużych miastach — ważnymi wariantami alternatywnymi. Najważniejszy z nich — homoseksualność, przemilczana w wieku XIX, skandalizująca na przełomie wieków, antymeksykańska w okresie porewolucyjnym, od lat sześćdziesiątych stała się niezbywalną składową *mexicanidad*. Jednak relacje pomiędzy płciami i w obrębie płci nadal się komplikują. Dlatego „psychoanaliza” meksykańskiej tożsamości kulturowej z punktu widzenia płci kulturowej nie została zakończona. Trwa w najlepsze jako przedmiot niekończących się debat meksykańskich intelektualistów i badaczy *mexicanidad* na całym świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Benedict, 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Znak, Kraków.
- Arrom Sylvia Marina, 1985, *The Women of Mexico City, 1790–1857*, Stanford University Press, Stanford.
- Bartra Roger, 1987, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
- Brandes Stanley, 2002, *Staying Sober in Mexico City*, The University of Texas Press, Austin.
- Buffington Rob, 1997, «Los Jotos»: *Contested Visions of Homosexuality in Modern Mexico*, w: Daniel Balderston, Donna J. Guy (red.), *Sex and Sexuality in Latin America*, New York University Press, New York–London.
- Chant Sylvia, Craske Nikki, 2003, *Gender in Latin America*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Cornwall Andrea, Lindisfarne Nancy, 1994, *Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology*, w: Andrea Cornwall, Nancy Lindisfarne (red.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, London.
- Cubitt Tessa, 1995, *Latin American Society*, Longman, New York.
- Foucault Michel, 1995, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasik, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa.
- Franco Jean, 1989, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Columbia University Press, New York.
- Gutmann Matthew C., 1996, *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley.
- Gutmann Matthew C., 1997, *Seed of the Nation: Men's Sex and Potency in Mexico*, w: Roger N. Lancaster, Micaela di Leonardo (red.), *The Gender / Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Routledge, New York–London.
- Hernández Meijueiro Juan Carlos, 1998, *Causas de prácticas sexuales desprotegidas entre varones jóvenes del estado de Veracruz en sus relaciones sexuales con otros hombres*, w: Soledad González Montes (red.), *Los Silencios de la Salud Reproductiva, Violencia, Sexualidad y Derechos Reproductivos*, Fundación MacArthur / Asociación Mexicana de Población.
- Irwin McKee Robert, 2000, *The Famous 41: The Scandalous Birth of Modern Mexican Homosexuality*, „A Journal of Lesbian and Gay Studies”, t. 6, nr 3.
- Irwin McKee Robert, 2003, *Mexican Masculinities*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Irwin McKee Robert, McCaughan Edward J., Nasser Michelle Rocio, 2003, *The Famous 41: Sexuality and Social Control in Mexico*, Palgrave MacMillan, New York.
- Kosofsky Sedgwick Eve, 1985, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York.
- Lancaster Roger N., 1992, *Life Is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Lewis Oskar, 1964, *Sanchez i jego dzieci. Autobiografia rodziny meksykańskiej*, tłum. Aleksandra Frybesowa, PIW, Warszawa.
- Massolo Alejandra, 1992, *Por amor y coraje: mujeres en movimientos urbanos en la ciudad de México*, COLMEX/PIEM, México.

- Mendoza Vicente T., 1962, *El machismo en México al traves de las canciones, corridos y cantares*, „Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología” 3.
- Miano Borruso Marinella, 2002, *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, CONACULTA / INAH, México.
- Mirandé Alfredo, 1997, *Hombres y Machos: Maculinity and Latino Culture*, University of California at Riverside–Westview Press, Boulder, Colo.
- Monsiváis Carlos, 1981, *Escenas de pudor y liviandad*, Grijalbo, México.
- Monsiváis Carlos, 1989, *Paisaje de batalla entre condones*, „Nexos” 139, lipiec.
- Monsiváis Carlos, 1995, *Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas*, „Debate Feminista”, t. 6, nr 11.
- Monsiváis Carlos, 1999, *Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX*, w: *Historia General de México*, t. 2, COLMEX, México.
- Monsiváis Carlos, 2001, *Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41)*, „Debate Feminista”, t. 12, nr 24.
- Monsiváis Carlos, 2002, *Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del ghetto*, „Debate Feminista”, t. 13, nr 26.
- Paredes Américo, 2003, *The United States, Mexico, and Machismo*, w: *Perspectives on Las Américas: A Reader in Culture, History and Representation*, Matthew C. Gutmann, Félix V. Matos Rodríguez, Lynn Stephen, Patricia Zavella (red. i wstęp), Blackwell, Malden, Ma.
- Parker Richard, 1989, *Youth, Identity, and Homosexuality: The Changing Shape of Sexual Life in Contemporary Brazil*, „Journal of Homosexuality”, t. 17, nr 3–4.
- Paz Octavio, 1991, *Labirynt samotności*, tłum. Jan Zych, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Pescatello Ann, 1976, *Power and Pawn: The Female In Iberian Familie, Societies and Cultures*, Connecticut Greenwood Press, Westport, Conn.
- Pilcher Jeffrey M., 2001, *Cantinflas and the Chaos of Mexican Modernity*, Scholarly Resources, Wilmington, Del.
- Prieur Annick, 1998, *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Prieur Annick, 2007, *Dominacja i pożądanie: homoseksualność i konstrukcja męskości w Meksyku*, tłum. Renata E. Hryciuk, w: Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościńska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Ramos Samuel, 1965, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa–Calpe, México.
- Rubin Gayle, 1975, *The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex*, w: Rayna Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.
- Schaefer Claudia, 1996, *Danger Zones: Homosexuality, National Identity and Mexican Culture*, The University of Arizona Press, Tuscon.
- Sommer Doris, 1993, *Foundational Fictions*, University of California Press, Berkeley.
- Stern Steve J., 1999, *La Historia Secreta de Género. Mujeres, Hombres y Poder en México en las Postrimerias del Periodo Colonial*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Taylor Clark L., 1995, *Legends, Syncretism, and Continuing Echos of Homosexuality from Pre-Columbian and Colonial Mexico*, w: Stephen O. Murray (red.), *Latin American Male Homosexualities*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Tuñón Julia, 1998, *Mujeres en México. Recordando una historia*, CONACULTA, México.

“MACHO” VERSUS “MARICÓN”. OF MEXICAN MASCULINITY

Summary

In Mexican culture there exist various conceptions of cultural gender. The concept of hegemonism is considered to be super masculinity — known as machismo and defined as the image of a “real man” and thereby defining other versions of masculinity as inadequate or inferior. The latter which contradict the normal pattern — which is best illustrated through homosexuality — with time become alternative ideologies and expand the repertoires of the gender discussions which have functioned in Mexican culture since the beginning of this century. The article contains attempts to investigate the process and the expansion of the images of masculinity functioning within the Mexican national culture from the moment that the nation was created to the present time — on the basis of cultural literature (including popular culture) and discoveries on the part of historians and anthropologists.

Key words/słowa kluczowe

gender; Mexico / Meksyk; masculinity / męskość; homosexuality (not homosexuality!!) / homoseksualność