

Pierre Bourdieu

# La dominación masculina

Traducción de Joaquín Jordá



EDITORIAL ANAGRAMA  
BARCELONA

*Título de la edición original:*  
La domination masculine  
© Éditions du Seuil  
París, 1998

*Diseño de la colección:*  
Julio Vivas  
Ilustración: «Minotauro disfrazado», Subirá-Puig, 1999

cultura Libre

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2000  
Pedró de la Creu, 58  
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0589-9  
Depósito Legal: B. 716-2000

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ALEMANA

LA ETERNIZACIÓN DE LO ARBITRARIO

Este libro, en el que he podido precisar, apuntalar y corregir mis análisis anteriores sobre el mismo asunto apoyándome en los numerosísimos trabajos dedicados a las relaciones entre los sexos, pone en cuestión *explícitamente* el tema, obsesivamente evocado por la mayoría de los analistas (y de mis críticos), de la permanencia o del cambio (realizados o deseados) del orden sexual. Es, en efecto, la introducción y la imposición de esta alternativa ingenua e ingenuamente normativa lo que conduce a percibir, contrariamente a cualquier evidencia, la verificación de la constancia relativa de las estructuras sexuales y de los esquemas a través de los cuales son entendidas como una manera condenable e inmediatamente condenada; falsa e inmediatamente refutada (al recordar todas las transformaciones de la situación de las mujeres), de negar y de condenar los cambios de esta situación.

A esta cuestión debemos oponer otra, más pertinente y sin duda también, en mi opinión, más urgente políticamente: si bien es cierto que las relaciones entre los sexos están menos transformadas de lo que una observación superficial podría hacer creer y que el conocimiento de las estructuras objetivas y de las estructuras cognitivas de una sociedad androcéntrica especialmente bien conservada (como la sociedad cabileña, tal como yo pude observarla a comienzos de los años sesenta) ofrece unos instrumentos permanentes para entender algunos de los aspectos mejor disimulados de lo que son estas relaciones en las sociedades contemporáneas más adelantadas económicamente, hay que preguntarse, en efecto, cuántos

les son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistoricización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes. Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en el principio de un progreso decisivo en el orden de la acción. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, así como, en otro orden, el deporte y el periodismo (siendo estos conceptos abstractos simples designaciones estenográficas de mecanismos complejos que tienen que analizarse en algún caso en su particularidad histórica), es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega (y no, como han pretendido hacerme decir, intentar detener la historia y desposeer a las mujeres de su papel de agentes históricos).

Contra estas fuerzas históricas de deshistorización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia. Esta movilización típicamente *política* que abriría a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales o a esos *happenings* discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas: rupturas heroicas de la rutina cotidiana, como los *parodic performances*, predilectos de Judith Butler, exigen sin duda demasiado para un resultado demasiado pequeño y demasiado inseguro.

Convocar a las mujeres a comprometerse en una acción política que rompa con la tentación de la revuelta introvertida de los pequeños grupos de solidaridad y de apoyo mutuo, por necesarios que sean en las vicisitudes de las luchas cotidianas, en la casa, en la fábrica o en la oficina, hacer eso no es, como podría creerse, y temer, invitarlas a aliarse acriticamente con las formas y las normas

ordinarias del combate político, con el peligro de encontrarse anexionadas o sumergidas en movimientos ajenos a sus preocupaciones y sus propios intereses. Es desear que ellas sepan trabajar en inventar e imponer, en el mismo seno del movimiento social, y apoyándose en las organizaciones nacidas de la rebelión contra la discriminación simbólica, de las que son, junto con lo(a)s homosexuales, uno de los blancos privilegiados, unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación.

## PREÁMBULO\*

Es indudable que nunca me habría enfrentado con un tema tan difícil de no haberme visto arrastrado por toda la lógica de mi investigación. La verdad es que nunca he dejado de asombrarme ante lo que podría llamarse la *paradoja de la doxa*: el hecho de que la realidad del orden del mundo, con sus sentidos únicos y sus direcciones prohibidas, en el sentido literal o metafórico, sus obligaciones y sus sanciones, sea grosso modo respetado, que no existan más transgresiones o subversiones, delitos y «locuras» (basta con pensar en el extraordinario acuerdo de millares de disposiciones —o de voluntades— que suponen cinco minutos de circulación en coche por la plaza de la Bastille o de la Concorde); o, más sorprendente todavía, que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales. Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo

\* No sabiendo si los agradecimientos nominales serían beneficiosos o nefastos para las personas a las que me gustaría dirigirme, me contentaré con expresar mi profunda gratitud hacia aquellos y sobre todo aquellas que me han aportado testimonios, documentos, referencias científicas, ideas, y mi esperanza de que este trabajo sea digno, particularmente en sus efectos, de la confianza y de las expectativas que en él se han puesto.

que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel.

Vemos claramente que en este campo lo más importante es devolver a la *doxa* su propiedad paradójica al mismo tiempo que denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza, y de la arbitrariedad cultural en *natural*. Y, para conseguirlo, ser capaz de adoptar, aplicado a nuestro propio universo y a nuestra propia visión del mundo, el punto de vista del antropólogo capaz, por una parte, de conceder al principio de la diferencia entre lo masculino y lo femenino tal como lo (des)conocemos su carácter arbitrario y contingente, y por otra, simultáneamente, su necesidad socio-lógica. No es ninguna casualidad que cuando quiere dejar en suspenso lo que llama, de manera tan magnífica, «el poder hipnótico de la dominación», Virginia Woolf recurra a una analogía etnográfica, relacionando genéticamente la segregación de las mujeres con los rituales de una sociedad arcaica: «Inevitablemente, vemos la sociedad como un lugar de conspiración que engulle al hermano que muchos de nosotros tendrían razones para respetar en la vida privada, e imponernos en su lugar un macho monstruoso, con una voz estruendosa, con mano dura, que, de una manera pueril, anota en el suelo signos con tiza, líneas de separación mágicas entre las cuales aparecen, hieráticos, rígidos, separados y artificiales, los seres humanos. Estos lugares en los que, vestido de oro y púrpura, adornado con plumas como un salvaje, ejecuta unos ritos mágicos y disfruta de los dudosos placeres

del poder y del dominio, mientras que nosotras, “sus” mujeres, permanecemos encerradas en la vivienda familiar sin que se nos permita participar en ninguno de los numerosos hechos sociales que componen su sociedad.»<sup>1</sup> «Líneas de demarcación místicas», «ritos mágicos»: este lenguaje —el de la transfiguración mágica y la conversión simbólica que produce la consagración ritual, principio de un nuevo nacimiento— impulsa a dirigir la investigación hacia una aproximación capaz de entender la dimensión propiamente simbólica de la dominación masculina.

Así pues, convendrá exigir a un análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos los medios de escapar a la desastrosa alternativa entre lo «material» y lo «espiritual» o lo «ideal» (perpetuada actualmente a través de la oposición entre los estudios llamados «materialistas», que explican la asimetría entre los sexos por las condiciones de producción, y los estudios llamados «simbólicos» a menudo notables, aunque parciales). Pero, antes, sólo un uso peculiar de la etnología puede permitir realizar el proyecto, sugerido por Virginia Woolf, de objetivar científicamente la operación propiamente simbólica cuyo producto es la división entre los sexos tal como la conocemos, o, en otras palabras, tratar el análisis objetivo de una sociedad de cabo a rabo organizada según el principio androcéntrico (la tradición de la Cabilia) como una arqueología objetiva de nuestro subconsciente, o sea como el instrumento de un verdadero socioanálisis.<sup>2</sup>

Este atajo a través de una tradición exótica es indispensable para quebrar la relación de engañosa familiaridad que nos ligó a nuestra propia tradición. Las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las mentes, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo

1. V. Woolf, *Three Guineas*, en *A Room of One's Own and Three Guineas*, Penguin Books, Londres-Nueva York, pp. 230-231.

2. Aunque sólo fuera para demostrar que mis consideraciones actuales no son el fruto de una conversión reciente, remito a las páginas de un libro ya antiguo en el que insistía en el hecho de que, cuando se aplica a la división sexual del mundo, la etnología puede «convertirse en una forma especialmente poderosa de socioanálisis» (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*. París, Éditions de Minuit, 1980, pp. 246-247). (*El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1999.)

biológico y de biologización de lo social se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los «géneros» en cuanto que hábitos sexuales) como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación.<sup>3</sup>

Pero esta utilización casi analítica de la etnografía que desnaturaliza, historicizando, como algo natural en el orden social, la división entre los sexos, ¿no corre el peligro de desvelar las constantes y las invariantes —que constituyen la base de su eficacia socioanalítica—, y, con ello, eternizar, ratificándola, una representación conservadora de la relación entre los sexos, la misma que contiene el mito del «eterno femenino»? Aquí hay que afrontar una nueva paradoja capaz de provocar una total revolución en la forma de abordar lo que se ha querido estudiar con el título de la «historia de las mujeres»: las invariantes que, más allá de todos los cambios visibles en la condición femenina, se observan en las relaciones de dominación entre los sexos, ¿no obligan a tomar como objeto privilegiado los mecanismos y las instituciones históricas que, en el curso de la historia, no han cesado de suprimir estas invariantes de la historia?

Esta revolución en el conocimiento tendrá consecuencias en la práctica, y en especial en la concepción de las estrategias destina-

3. No es excepcional, por consiguiente, que los psicólogos se reapropien de la visión común de los sexos como conjuntos radicalmente separados, sin intersecciones, y desconozcan el grado de recurrencia entre las distribuciones de los actos masculinos y femeninos y las diferencias (de magnitud) entre las diferencias verificadas en cada uno de los ámbitos correspondientes (desde la anatomía sexual hasta la inteligencia). O, cosa más grave, se dejen guiar en numerosas ocasiones para la construcción y la descripción de su objeto por los principios de visión y de división inscritos en la lengua común, sea porque se esfuerzan en medir unas diferencias codificadas en la lengua —como el hecho de que los hombres son más «agresivos» y las mujeres más «asustadizas»—, sea porque utilicen unos términos vulgares, y por tanto cargados de valoraciones, para describir esas diferencias. Cf. por ejemplo, entre otros, J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978; M. B. Parlee, «Psychology: review essay», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, I, 1975, pp.119-138, a propósito especialmente del balance de las diferencias mentales y de comportamientos entre los sexos establecido por J. E. Garai y A. Scheinfeld en 1968; M.B. Parlee, «The Premenstrual Syndrome», *Psychological Bulletin*, 80, 1973, pp. 454-465.

das a transformar el estado actual de la correlación de fuerzas materialistas y simbólicas entre los sexos. Aunque es cierto que el principio de la perpetuación de esta relación de dominación no reside realmente, o no fundamentalmente, en uno de los lugares más visibles de su ejercicio, es decir, en el seno de la unidad doméstica, sobre la cual determinado discurso feminista ha concentrado todas sus miradas, sino en unas instancias tales como la Escuela o el Estado —lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el interior del más privado de los universos—, lo que sí que puede afirmarse es que éste es un campo de acción inmenso que se encuentra abierto a las luchas feministas llamadas a ocupar así un espacio original, y perfectamente asentado en el seno de las luchas políticas contra todas las formas de dominación.

## 1. UNA IMAGEN AUMENTADA

Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación. Sólo podemos confiar en salir de ese círculo si encontramos una estrategia práctica para efectuar una objetivación del tema de la objetivación científica. Esta estrategia, la que adaptaremos aquí, consiste en transformar un ejercicio de reflexión trascendente que tiende a explorar las «categorías del entendimiento», o, empleando palabras de Durkheim, «las formas de clasificación» con las cuales construimos el mundo (pero que, al haber salido de él, lo asumen en su esencialidad, aunque permanezcan desapercibidas), en una especie de experiencia experimental: consistirá en tratar el análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas de una sociedad histórica concreta, a la vez exótica e íntima, extraña y familiar, la de los bereberes de la Cabilia, como el instrumento de un trabajo de socioanálisis del inconsciente androcéntrico capaz de operar la objetivación de las categorías de ese inconsciente.<sup>1</sup>

1. Es indudable que no habría podido retomar en *Al faro* de Virginia Woolf el análisis de la mirada masculina que contiene (y que representaré a continuación) si no lo hubiera leído con una mirada conocedora de la visión de la Cabilia. (V. Woolf, *Al faro* [*To the Lighthouse*], trad. José Luis López Muñoz, Alianza Editorial, Madrid, 1993.)

Los campesinos de las montañas de la Cabilia han mantenido, con independencia de las conquistas y las conversiones y sin duda en reacción contra ellas, unas estructuras que, protegidas especialmente por su coherencia práctica, relativamente inalterada, de unos comportamientos y de unos discursos parcialmente arrancados al tiempo por la estereotipización ritual, representan una forma paradigmática de la visión «falocéntrica» y de la cosmología androcéntrica que comparten todas las sociedades mediterráneas que siguen sobreviviendo, en estado parcial y como fragmentado, en nuestras estructuras cognitivas y en nuestras estructuras sociales. La elección del caso especial de la Cabilia se justifica si sabemos, por una parte, que la tradición cultural que allí se ha mantenido constituye una realización paradigmática de la tradición mediterránea (podemos convencernos de ello consultando las investigaciones etnológicas dedicadas al problema del honor y de la vergüenza en diferentes sociedades mediterráneas, Grecia, Italia, España, Egipto, Turquía, la Cabilia, etc.);<sup>2</sup> y que, por otra parte, toda el área cultural europea participa indiscutiblemente de la misma tradición, como lo demuestra la comparación de los rituales practicados en la Cabilia con los que fueron recogidos por Arnold Van Gennep en la Francia de comienzos del siglo XX.<sup>3</sup> También habríamos podido apoyarnos en la tradición de la Grecia antigua, de la que el psicoanálisis ha extraído la esencia de sus esquemas interpretativos, gracias a las innumerables investigaciones etnográfico-históricas que le han sido dedicadas. Pero nada puede sustituir el estudio directo de un sistema que sigue en funcionamiento y relativamente a salvo de unas reinterpretaciones más o menos doctas (gracias a la falta de tradición escrita). En efecto, como ya señalé en otro lugar,<sup>4</sup> el análisis de un corpus como el de Grecia, cuya producción se extiende durante varios siglos, corre el peligro de *sincronizar* artificialmente efectos sucesivos, y diferen-

2. Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, y también J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essay in the Social Anthropology of the Mediterranean*, París-La Haya, Mouton, 1963.

3. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, París, Picard, 3 vol., 1937-1958.

4. Cf. P. Bourdieu, «Lecture, lecteurs, lettrés, littérature», en *Choses dites*, París, Éditions de Minuit, 1987, pp. 132-143.

tes, del sistema y sobre todo de conferir el mismo estatuto epistemológico a unos textos que han sometido el viejo fondo mítico-ritual a diferentes reelaboraciones más o menos profundas. El intérprete que pretenda actuar como etnógrafo corre, pues, el peligro de considerar informadores «ingenuos» a unos actores que ya actúan como (casi) etnólogos y cuyas evocaciones mitológicas, incluso las aparentemente más arcaicas, como las de Homero o de Hesíodo, ya son unos mitos eruditos que suponen omisiones, deformaciones y reinterpretaciones (¿y qué decir cuando, como Michel Foucault, en el segundo volumen de su *Histoire de la sexualité*, se decide a iniciar con Platón la investigación sobre la sexualidad y el individuo, ignorando a autores como Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Herodoto o Aristófanes, por no mencionar a los filósofos presocráticos, en los que la antigua cepa mediterránea aflora más claramente?). La misma ambigüedad reaparece en todas las obras (especialmente médicas) con pretensiones científicas, en las cuales no puede diferenciarse entre lo que procede de unas autoridades (como Aristóteles que, en algunos puntos esenciales, convertía él mismo en mito científico la vieja mitología mediterránea) y lo que ha sido reinventado a partir de las estructuras del inconsciente y sancionado o ratificado gracias al saber tradicional.

## LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS CUERPOS

En un universo donde, como en la sociedad cabileña, el orden de la sexualidad no está formado como tal y donde las diferencias sexuales permanecen inmersas en el conjunto de las oposiciones que organizan todo el cosmos, los comportamientos y los actos sexuales están sobrecargados de determinaciones antropológicas y cosmológicas. Estamos condenados, pues, a desconocer la profunda significación si las pensamos de acuerdo con las categorías de lo sexual en sí mismo. La construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en

una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social; el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual.

Arbitraria, vista aisladamente, la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogas, alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo (oblicuo) (y pérfido), seco/húmedo, duro/blando, sazonado/sofo, claro/oscura, fuera (público)/dentro (privado), etc., que, para algunos, corresponden a unos movimientos del cuerpo (alto/bajo // subir/bajar, fuera/dentro // salir/entrar). Al ser parecidas en la diferencia, estas oposiciones suelen ser lo suficientemente concordantes para apoyarse mutuamente en y a través del juego inagotable de las transferencias prácticas y de las metáforas, y suficientemente divergentes para conferir a cada una de ellas una especie de densidad semántica originada por la sobredeterminación de afinidades, connotaciones y correspondencias.<sup>5</sup>

Los esquemas de pensamiento de aplicación universal registran como diferencias de naturaleza, inscritas en la objetividad, unas diferencias y unas características distintivas (en materia corporal, por ejemplo) que contribuyen a hacer existir, al mismo tiempo que las «naturalizan» inscribiéndolas en un sistema de diferencias, todas ellas igualmente naturales, por lo menos en apariencia; de manera que las previsiones que engendran son incesantemente confirmadas por la evolución del mundo, especialmente por todos los ciclos biológicos y cósmicos. Tampoco vemos cómo podría aparecer en la relación social de dominación que constituye su principio y que, por una inversión completa de las causas y de los efectos, aparece como una aplicación más de un sistema de relaciones de sentido perfectamente independiente de las relaciones de fuerza. El sistema mítico ritual desempeña aquí un papel equi-

5. Para un cuadro detallado de la distribución de las actividades entre los sexos, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 358.

valente al que incumbe al orden jurídico en las sociedades diferenciadas: en la medida en que los principios de visión y de división que proponen están objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes, consagra el orden establecido, llevándolo a la existencia conocida y reconocida, oficial.

La división entre los sexos parece estar «en el orden de las cosas», como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes «sexuadas»), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción. (Cuando hablo de las necesidades de la comunicación, me estoy refiriendo, como en este caso, a categorías o a estructuras cognitivas, con el riesgo de poder caer en la filosofía intelectualista que critico constantemente, por tanto sería preferible hablar de esquemas prácticos o de disposiciones; la palabra «categoría» se imponía a veces porque tiene la virtud de designar a la vez una unidad social —la categoría de los agricultores— y una estructura cognitiva, a la vez que puede designar el vínculo que las une.) La concordancia entre las estructuras objetivas y las estructuras cognitivas, entre la conformación del ser y las formas del conocer, entre el curso del mundo y las expectativas que provoca, permite la relación con el mundo que Husserl describía con el nombre de «actitud natural» o de «experiencia dóxica», pero olvidando las condiciones sociales de posibilidad. Esta experiencia abarca el mundo social y sus divisiones arbitrarias, comenzando por la división socialmente construida entre los sexos, como naturales, evidentemente, y contiene por ello una total afirmación de legitimidad. Debido al descubrimiento de las acciones de unos mecanismos profundos, como los que apoyan el acuerdo de las estructuras cognitivas y de las estructuras sociales, y con ello, la experiencia dóxica del mundo social (por ejemplo, en nuestras sociedades, la lógica reproductiva del sistema de enseñanza), unos pensadores de procedencias filosóficas muy diferentes pueden imputar todos los efectos simbólicos de legitimación (de sociodicea) a unos factores que depen-

den del orden de la *representación* más o menos consciente e intencional («ideología», «discurso», etc.).

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación:<sup>6</sup> la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla.<sup>7</sup> El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres, o, en el interior de ésta, entre la parte masculina, como del hogar, y la parte femenina, como el establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos periodos de gestación, femeninos.<sup>8</sup>

El mundo social construye el cuerpo como realidad sexual y como depositario de principios de visión y de división sexuales. El programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al *cuerpo en sí*, en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos.

6. Se observa a menudo que, tanto en la percepción social como en la lengua, el sexo masculino aparece como no marcado, neutro, por decirlo de algún modo, en relación al femenino, que está explícitamente caracterizado. Dominique Meillic ha podido comprobarlo en el caso de la identificación del «sexo» de la escritura, donde los rasgos femeninos son los únicos percibidos como presentes o ausentes (cf. D. Meillic, «Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, junio de 1990, pp. 40-51).

7. Es digno de atención, por ejemplo, que apenas se encuentren mitos justificadores de la jerarquía sexual (salvo quizás el mito del nacimiento de la cebada [cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p.128] y el mito que tiende a racionalizar la posición «normal» del hombre y de la mujer en el acto sexual, que refero más adelante).

8. Convendría recordar aquí todo el análisis del sistema mítico-ritual (por ejemplo, sobre la estructura del espacio interior de la casa: cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., pp. 441-461; sobre la organización de la jornada: pp. 415-421; sobre la organización del año agrario: pp. 361-409). Viéndome obligado a recordar aquí sólo el mínimo estrictamente necesario para la construcción del modelo, tengo que invitar al lector deseoso de dar toda su fuerza al «analizador» etnográfico a leer atentamente *Le Sens pratique* o, por lo menos, el esquema sinóptico reproducido en la página siguiente.



### Esquema sinóptico de las oposiciones pertinentes

Podemos leer este esquema relacionándolo bien con las oposiciones verticales (seco/húmedo, alto/bajo, derecha/izquierda, masculino/femenino, etc.), bien con los procesos (por ejemplo los del ciclo de la vida: matrimonio, gestación, nacimiento, etc., o los del año agrario) y con los movimientos (abrir/cerrar, entrar/salir, etc.)

cos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. La diferencia *biológica* entre los *sexos*, es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia *anatómica* entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y en especial de la división sexual del trabajo. (El cuerpo y sus movimientos, matrices de universales que están sometidas a un trabajo de construcción social, no están ni completamente determinados en su significación, sexual especialmente, ni completamente indeterminados, de manera que el simbolismo que se les atribuye es a la vez convencional y «motivado», percibido por tanto como casi natural.) Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas.

La virilidad, incluso en su aspecto ético, es decir, en cuanto que esencia del *vir*, *virtus*, pundonor (*nif*), principio de la conservación y del aumento del honor, sigue siendo indisociable, por lo menos tácitamente, de la virilidad física, a través especialmente de las demostraciones de fuerza sexual –desfloración de la novia, abundante progenie masculina, etc.– que se esperan del hombre que es verdaderamente hombre. Se entiende que el falo, siempre presente metafóricamente pero muy pocas veces nombrado, y nombrable, concentra todas las fantasías colectivas de la fuerza fecundadora.<sup>9</sup> Al igual que los buñuelos o de la torta, que se come

9. La tradición europea asocia el valor físico o moral con la virilidad («tenerlos...», etc.) y, al igual que la tradición bereber, establece explícitamente un vínculo entre el volumen de la nariz (*nif*), símbolo del pundonor, y el supuesto tamaño del falo.

con motivo de los partos, las circuncisiones o la dentición, «sube» o «sale». El ambiguo esquema de la *hinchazón* es el principio generador de los ritos de fecundidad que, destinados a que se agranden miméticamente (el falo y el vientre de la mujer), por acción sobre todo de unos alimentos que hinchan y hacen hinchar, se imponen en los momentos en que la acción fecundadora de la potencia masculina debe ejercerse, como las bodas, y también con motivo del comienzo de las labores campestres, ocasión de una acción homóloga de apertura y fecundación de la tierra.<sup>10</sup>

La ambigüedad estructural, manifestada por la existencia de un vínculo morfológico (por ejemplo entre *abbuch*, el pene, y *thabbucht*, femenino de *abbuch*, el seno), de un cierto número de símbolos vinculados a la feminidad, puede explicarse por el hecho de que representan diferentes manifestaciones de la plenitud vital, de lo vivo que da la vida (a través de la leche y del esperma, asimilado a la leche:<sup>11</sup> cuando los hombres se ausentan durante un largo período, se dice –a su mujer– que regresarán con «un jarro de leche, de leche cuajada», de un hombre poco discreto en sus relaciones extraconyugales se dice que «ha derramado leche cuajada en la barba», *yecca yeswa*, «ha comido y bebido», significa que ha hecho el amor; resistir a la seducción es «no derramarse leche cuajada en el pecho»). Idéntica relación morfológica entre *thamellats*, el huevo, símbolo por excelencia de la fecundidad femenina, e *imellalen*, los testículos; se dice del pene que es el único macho que incuba dos huevos. E idénticas asociaciones reaparecen en las palabras que designan el esperma, *zzel*, y sobre todo *laâmara*, que, por su raíz –*aâmmar* es llenar, prosperar, etc.–, evoca la plenitud, lo que está lleno de vida, el esquema de *llenado* (lleno/vacío, fecundo/estéril, etc.) se combina regularmente con

10. Sobre los alimentos que hinchan, como los *ufihyen*, y que hacen hinchar, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., pp. 412-415, y sobre la función de los actos o de los objetos míticamente ambiguos, sobredeterminados o evanescentes, p. 426 y ss.

11. El término más evocador es el *ambul*, literalmente vejiga, salchichón, pero también falo (cf. T. Yacine-Titouh: «Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie», en T. Yacine-Titouh [ed.], *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, París, L'Harmattan, 1992, pp. 3-27; y «La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle», *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, pp. 19-43).

el esquema de la hinchazón en la generación de los ritos de fertilidad.<sup>12</sup>

Al asociar la erección fálica con la dinámica vital de la hinchazón, inmanente a todo el proceso de reproducción natural (germinación, gestación, etc.), la *construcción* social de los órganos sexuales *registra* y *ratifica* simbólicamente algunas propiedades naturales indiscutibles; contribuye de ese modo, junto con otros mecanismos, el más importante de los cuales es sin duda, como ya se ha visto, la inserción de cada relación (lleno/vacío, por ejemplo) en su sistema de relaciones homólogas e interconectadas, a transmutar la arbitrariedad del *nomos* social en necesidad de la naturaleza (*physis*). (Esta lógica de la *consagración simbólica* de los procesos objetivos, especialmente cósmicos y biológicos, que interviene en todo el sistema místico-ritual –por ejemplo, en el hecho de tratar la germinación de la semilla como resurrección, acontecimiento homólogo del renacimiento del abuelo en el nieto, sancionado por el retorno del nombre de pila–, ofrece un fundamento casi objetivo a ese sistema y, con ello, a la creencia, reforzada asimismo por el acuerdo que suscita, de la que es objeto.)

Cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento*, de sumisión. Pero por estrecha que sea la correspondencia entre las realidades o los procesos del mundo natural y los principios de visión y de división que se les aplican, siempre queda lugar para una *lucha cognitiva* a propósito del sentido de las cosas del mundo y en especial de las realidades sexuales. La indeterminación parcial de algunos objetos permite unas interpretaciones opuestas que ofrecen a los dominados una posibilidad de resistencia contra la imposición

12. Sobre los esquemas lleno/vacío y sobre la acción de llenar, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.*, pp. 452-453, y también la p. 397 (a propósito de la serpiente).

simbólica. Así es como las mujeres pueden apoyarse en los esquemas de percepción dominantes (alto/bajo, duro/blando, recto/curvo, seco/húmedo, etc.), que les conducen a concebir una representación muy negativa de su propio sexo,<sup>13</sup> para concebir los atributos sexuales masculinos por analogía con las cosas que cuelgan, las cosas blandas, sin vigor (*laâlaleq*, *asaâlaq*, términos utilizados también para unas cebollas o el pincho de carne, o *acherbub*, sexo blando, sin fuerza, de anciano, asociado a veces a *ajerbub*, harapo);<sup>14</sup> e incluso aprovechar el estado disminuido del sexo masculino para afirmar la superioridad del sexo femenino, como se ve en el proverbio: «Todo tu armamento (*laâlaleq*) cuelga», dijo la mujer al hombre, «mientras que yo soy una piedra soldada.»<sup>15</sup>

Así pues, la definición social de los órganos sexuales, lejos de ser una simple verificación de las propiedades naturales, directamente ofrecidas a la percepción, es el producto de una construcción operada a cambio de una serie de opciones orientadas o, mejor dicho, a través de la acentuación de algunas diferencias o de la escotomización de algunas similitudes. La representación de la vagina como falo invertido, que Marie-Christine Pouchelle descubrió en los textos de un cirujano de la Edad Media, obedece a las mismas oposiciones fundamentales entre lo positivo y lo negativo, el derecho y el revés, que se imponen desde que el principio mas-

13. Las mujeres consideran que su sexo sólo es hermoso cuando está oculto («la piedra soldada»), recogido (*yejmaâ*) o colocado bajo la protección del *serr*, el encanto (a diferencia del sexo masculino, que no tiene *serr*, porque es imposible ocultarlo). Una de las palabras que lo designan, *takhna*, es utilizada, al igual que nuestro «coño», como interjección (*A takhna!*), para expresar la estupidez (una «cara de *takhna*» es una cara informe, inexpressiva, sin el modelo que proporciona una buena nariz). Otra de las palabras bereberes que designan la vagina, y por otra parte una de las más peyorativas, *achermid*, significa también vicioso.

14. Es evidente que todas estas palabras están afectadas por el tabú, así como algunos términos aparentemente anodinos como *duzan*, los negocios, los instrumentos, *laqlul*, la vajilla, *lah'wal*, los ingredientes, o *azaâkuk*, el pene, que les sirven muchas veces de sucedáneos eufemísticos. En el caso de las mujeres de la Cabilia, al igual que en nuestra propia tradición, los órganos sexuales masculinos son asimilados, por lo menos en las designaciones eufemísticas, a unos *enseres*, unos *instrumentos* («artefacto», «chisme», etc.), cosa que tal vez convenga relacionar con el hecho de que, incluso actualmente, la manipulación de los objetos técnicos sea sistemáticamente atribuida a los hombres.

15. Cf. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

culino aparece como la medida de todo.<sup>16</sup> Sabiendo, por tanto, que el hombre y la mujer son vistos como dos variantes, superior e inferior, de la misma fisiología, se entiende que hasta el Renacimiento no se disponga de un término anatómico para describir detalladamente el sexo de la mujer, que se representa como compuesto por los mismos órganos que el del hombre, pero organizados de otra manera.<sup>17</sup> Y también que, como muestra Yvonne Knibiehler, los anatomistas de comienzos del siglo XIX (Virey especialmente), prolongando el discurso de los moralistas, intenten encontrar en el cuerpo de la mujer la justificación del estatuto social que le atribuyen en nombre de las oposiciones tradicionales entre lo interior y lo exterior, la sensibilidad y la razón, la pasividad y la actividad.<sup>18</sup> Y bastaría con seguir la historia del «descubrimiento» del clítoris tal como la refiere Thomas Laqueur,<sup>19</sup> prolongándola hasta la teoría freudiana del desplazamiento de la sexualidad femenina del clítoris a la vagina, para acabar de convencer de que, lejos de desempeñar el papel fundador que se le atribuye, las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer.<sup>20</sup>

Los esquemas que estructuran la percepción de los órganos se-

16. M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, París, Flammarion, 1983.

17. Cf. T. W. Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», en C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

18. Y. Knibiehler, «Les médecins et la "nature féminine" au temps du Code civil», *Annales*, 31 (4), 1976, pp. 824-845.

19. T. W. Laqueur, «Amor Veneris, vel Dulcedo Appeletur», en M. Feher, con R. Naddaf y N. Tazi (eds.), *Zone*, Part III, Nueva York Zone, 1989.

20. Entre los innumerables estudios que demuestran la contribución de la historia natural y de los naturalistas a la *naturalización* de las diferencias sexuales (y raciales, tienen la misma lógica), podemos citar el de Londa Schiebinger (*Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993) que muestra cómo los naturalistas «atribuían a las hembras de los animales el pudor (*modesty*) que esperaban encontrar en sus esposas e hijas» (p. 78); al término de su investigación del mito, deciden que

xuales y, más aún, de la actividad sexual, se aplican también al cuerpo en sí, masculino o femenino, tanto a su parte superior como a la inferior, con una frontera definida por el *cinturón*, señal de cierre (la mujer que mantiene el cinturón *ceñido*, que no lo *desanuda* se considera virtuosa, casta) y límite simbólico, por lo menos en la mujer, entre lo puro y lo impuro.

El cinturón es uno de los signos del *cierre* del cuerpo femenino, brazos cruzados sobre el pecho, piernas apretadas, traje abrochado, que, como tantos analistas han señalado, sigue imponiéndose a las mujeres en las sociedades euroamericanas actuales.<sup>21</sup> Simboliza también la barrera sagrada que protege la vagina, socialmente constituida en objeto sagrado, y por tanto sometido, de acuerdo con el análisis durkhemiano, a unas reglas estrictas de evitación o de acceso, que determinan muy rigurosamente las condiciones del contacto aceptado, es decir, los agentes, los momentos y los actos legítimos o profanadores. Estas reglas, sobre todo visibles en los ritos matrimoniales, también pueden observarse, incluso en Estados Unidos, en situaciones en las que un médico masculino tiene que practicar un reconocimiento vaginal. Como si se tratara de neutralizar simbólica y prácticamente todas las connotaciones potencialmente sexuales del examen ginecológico, el médico se somete a un auténtico ritual que tiende a mantener la barrera, simbolizada por el cinturón, entre la persona y la vagina, jamás percibidas simultáneamente: en un primer momento, se dirige a una persona, cara a cara; después, en cuanto la persona a examinar se ha desnudado, en presencia de una enfermera, la examina, tendida y cubierta por una tela en la parte superior, observando una vagina disociada en cierto modo de la persona y reducida de ese modo al estado de cosa, en presencia de la enfermera, a la que destina sus observaciones, hablando de la paciente

«sólo las mujeres están providencialmente dotadas (*are blessed with*) de un himen», «guardián de su castidad», «vestíbulo de su santuario» (pp. 93-94), y que la barba, a menudo asociada al honor masculino, diferencia a los hombres de las mujeres, menos nobles (p. 115), y de las demás «razas».

21. Cf. por ejemplo N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall, 1977, especialmente pp. 89 y ss.

en tercera persona; finalmente, en una tercera fase, se dirige de nuevo a la mujer que, en su ausencia, ha vuelto a vestirse.<sup>22</sup> Evidentemente, el que la vagina siga siendo un fetiche y se la trate como algo sagrado, secreto y tabú, es la razón de que el sexo permanezca estigmatizado, tanto en la conciencia común como en la letra del derecho, pues ambas excluyen que las mujeres puedan decidir entregarse a la prostitución como si fuera un trabajo.<sup>23</sup> Al hacer intervenir el dinero, un determinado erotismo masculino asocia la búsqueda de la fuerza al ejercicio brutal del poder sobre los cuerpos reducidos a la condición de objetos y al sacrilegio que consiste en transgredir la ley según la cual (al igual que la sangre) sólo puede ser dado en un acto de ofrenda exclusivamente gratuito, lo que supone la exclusión de la violencia.<sup>24</sup>

El cuerpo tiene su parte delantera, *lugar de diferencia sexual*, y su parte trasera, sexualidad indiferenciada, y potencialmente femenina, es decir, pasiva, sometida, como lo recuerdan, mediante el gesto o la palabra, los insultos mediterráneos (especialmente el famoso «corte de mangas») contra la homosexualidad,<sup>25</sup> sus partes *públicas*, cara, frente, ojos, bigote, boca, *órganos nobles de presentación de uno mismo* en los que se condensa la identidad social, el pundonor, el *nif*, que impone enfrentarse y mirar a los demás a la

22. J. M. Henslin, M. A. Biggs, «The Sociology of the Vaginal Examination» en J. M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, Nueva York-Oxford, The Free Press, 1991, pp. 235-247.

23. La ley norteamericana prohíbe «vivir de ganancias inmorales», lo que significa que sólo la donación libre del sexo es legítima y que el amor venal es el sacrilegio por excelencia en la medida en que comercia con lo más sagrado que el cuerpo oculta (cf. G. Pheterson, «The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness», *Social Text*, 37, 1993, pp. 39-64).

24. «El dinero forma parte integrante del modo representativo de la perversión. Porque el fantasma perverso es en sí mismo ininteligible e inmutable, el numerario por su carácter abstracto constituye su equivalente universalmente inteligible» (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, París, Fata Morgana, 1974, pp. 59-60). «Por esta especie de desafío, Sade demuestra precisamente que la noción de valor y de precio está inscrita en el fondo mismo de la emoción voluptuosa y que no hay nada tan contrario al placer como la gratitud» (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, París, Éditions de Minuit, 1959, p.102).

25. No hay peor insulto que las palabras que llaman al hombre «poseído», «jodido» (*maniuk, qawad*).

cara, y sus partes privadas, ocultas o vergonzosas, que el decoro obliga a disimular.

A través de la división sexual de las legítimas utilizaciones del cuerpo se establece el vínculo (señalado por el psicoanálisis) entre el falo y el logos: los usos públicos y activos de la parte superior, masculina, del cuerpo —enfrentarse, afrontar, dar la cara (*qabel*), mirar a la cara, a los ojos, tomar la palabra *públicamente*— son monopolio de los hombres; la mujer que, en la Cabilia, se mantiene alejada de los lugares públicos, debe renunciar a la utilización pública de su mirada (en público camina con la mirada puesta en sus pies) y de su voz (la única frase apropiada en ella es «no sé», antítesis de la palabra viril que es afirmación decisiva, franca, al mismo tiempo que reflexiva y mesurada).<sup>26</sup>

Aunque pueda aparecer como la matriz original a partir de la cual se engendran todas las formas de unión de dos principios opuestos —reja y surco, cielo y tierra, fuego y agua, etc.—, el acto sexual en sí mismo está pensado en función del principio de la primacía de la masculinidad. La oposición entre los sexos se inscribe en la serie de las oposiciones mítico-rituales: alto/bajo, arriba/abajo, seco/húmedo, cálido/frío (del hombre que desea se dice: «su *kanoun* está rojo», «su marmita arde», «su tambor caliente»; de las mujeres se dice que tienen la capacidad de «apagar el fuego», de «refrescar», de «apagar la sed») activo/pasivo, móvil/inmóvil (el acto sexual se compara con la muela, con su parte superior, móvil, y su parte inferior, inmóvil, fijada a la tierra, o a la relación entre la escoba que va y viene, y la casa).<sup>27</sup> Se deduce de ahí que la posición considerada normal es lógicamente aquella en la cual el hombre «toma la iniciativa», «está arriba». Del mismo modo que la vagina debe sin duda su carácter funesto y maléfico al hecho de que está pensada como vacío, pero también como *inversión*

26. De acuerdo con la lógica habitual del prejuicio desfavorable, la representación masculina puede condenar las capacidades o las incapacidades femeninas que ella misma exige o contribuye a producir. De ese modo observamos que «el mercado de las mujeres no se termina» —son parlanchinas y sobre todo pueden pasarse siete días y siete noches discutiendo sin decidirse— o, para manifestar su acuerdo, las mujeres tienen que decir sí dos veces.

27. Cf. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

del falo, igualmente la posición amorosa en la que la mujer se coloca encima del hombre está explícitamente condenada en muchas civilizaciones.<sup>28</sup> Y la tradición de la Cabilia, a pesar de ser poco pródiga en discursos justificativos, alude a una especie de mito originario para legitimar las posiciones atribuidas a los dos sexos en la división de la actividad sexual y, a través de la división sexual del trabajo de producción y de reproducción, en todo el orden social y, más allá, en el orden cósmico.

«En la fuente (*tala*) es donde el primer hombre encontró a la primera mujer. Ella estaba sacando agua cuando el hombre, arrogante, se le acercó y pidió de beber. Pero ella había llegado antes y también tenía sed. Molesto, el hombre la empujó. Ella tropezó y cayó al suelo. El hombre vio entonces los muslos de la mujer, y eran diferentes de los suyos. Se llenó de estupor. La mujer, más astuta, le enseñó muchas cosas. “Acuéstate”, le dijo, “te contaré para qué sirven tus órganos.” Él se echó al suelo; ella le acarició el pene, que aumentó dos veces de tamaño, y se acostó encima de él. El hombre sintió un gran placer. Seguía por doquier a la mujer para repetir la cosa, ya que ella sabía más cosas que él, alumbrar el fuego, etc. Un día el hombre le dijo a la mujer: “Yo también quiero enseñarte; sé hacer unas cosas. Túmbate y me echaré encima de ti.” La mujer se echó en el suelo y el hombre se colocó encima de ella. Sintió el mismo placer y dijo entonces a la mujer: “En la fuente, eres tú (quien domina); en la casa, soy yo.” En la mente del hombre lo que más cuenta son siempre las últimas palabras, y a partir de entonces a los hombres siempre les gusta subirse encima de la mujer. Así es como se convirtieron en los primeros y en los que deben gobernar.»<sup>29</sup>

La intención de sociodicea se afirma aquí sin rodeos: el mito fundador instituye, en el origen mismo de la cultura entendida como orden social dominado por el principio masculino, la oposi-

28. Según Charles Malamoud, el sánscrito utiliza para calificarla la palabra *Viparita*, invertido, que se utiliza también para designar el mundo al revés, patas arriba.

29. Cf. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc.cit.*

ción constituyente (ya iniciada, de hecho, a través, por ejemplo, de la oposición entre la fuente y la casa, en los presupuestos que sirven para justificarla) entre la naturaleza y la cultura, entre la «sexualidad» natural y la «sexualidad» cultural; en el acto anómico, realizado en la fuente, lugar femenino por excelencia, y a la iniciativa de la mujer, perversa iniciadora, naturalmente instruida de las cosas del amor, se opone el acto sometido al *nomos*, doméstico y domesticado, realizado a petición del hombre y de acuerdo con el orden de las cosas, con la jerarquía fundamental del orden social y del orden cósmico, y en la casa, lugar de la naturaleza cultivada, de la dominación legítima del principio masculino sobre el principio femenino, simbolizada por la preeminencia de la viga maestra (*asalas alemmas*) sobre el pilar vertical (*thigej-dith*), horquilla femenina abierta hacia el cielo.

Encima o debajo, activo o pasivo, estas alternativas paralelas describen el acto sexual como una relación de dominación. Poseer sexualmente, como en francés *baiser* o en inglés *to fuck*, es dominar en el sentido de someter a su poder, pero también engañar, abusar o, como decimos, «tener» (mientras que resistir a la seducción es no dejarse engañar, no «dejarse poseer»). Las manifestaciones (legítimas o ilegítimas) de la virilidad se sitúan en la lógica de la proeza, de la hazaña, que glorifica, que enaltece. Y aunque la gravedad extrema de la menor transgresión sexual prohíba expresarla abiertamente, el desafío indirecto para la integridad masculina de los demás hombres que encierra toda afirmación viril contiene el principio de la visión agonística de la sexualidad masculina que se manifiesta más cómodamente en otras regiones del área mediterránea y más allá.

Una sociología política del acto sexual revelaría que, como siempre ocurre en una relación de dominación, las prácticas y las representaciones de los dos sexos no son en absoluto simétricas. No sólo porque las chicas y los chicos tienen, incluso en las sociedades euroamericanas actuales, unos puntos de vista muy diferentes sobre la relación amorosa, casi siempre pensada por los hombres en la lógica de la conquista (especialmente en las conversaciones entre amigos, que conceden un gran espacio a la jac-

tancia a propósito de las conquistas femeninas),<sup>30</sup> sino porque el mismo acto sexual es concebido por el hombre como una forma de dominación, de apropiación, de «posesión». De ahí la distancia entre las expectativas probables de los hombres y de las mujeres en materia de sexualidad, y los malentendidos, relacionados con unas malas interpretaciones de las «señales», a veces deliberadamente ambiguas, o engañosas, que de ahí resultan. A diferencia de las mujeres, que están socialmente preparadas para vivir la sexualidad como una experiencia íntima y cargada de afectividad que no incluye necesariamente la penetración sino que puede englobar un amplio abanico de actividades (hablar, tocar, acariciar, abrazar, etc.),<sup>31</sup> los chicos son propensos a «compartimentar» la sexualidad, concebida como un acto agresivo y sobre todo físico, de conquista, orientado hacia la penetración y el orgasmo.<sup>32</sup> Y aunque, respecto a ese punto y respecto a todos los demás, las variantes sean evidentemente muy considerables según la posición social,<sup>33</sup> la edad —y las experiencias anteriores—, cabe inferir de una serie de conversaciones que unas prácticas aparentemente simétricas (como la *fellatio* y el *cunnilingus*) tienden a revestir unas significaciones muy diferentes para los hombres (propensos a verlos como unos actos de dominación, por la sumisión o el placer conseguido) y para las mujeres. El placer masculino es, por una parte, disfrute del placer femenino, del poder de hacer disfrutar. Es indudable que Catharine MacKinnon acierta al ver en la «simulación del orgasmo» (*faking orgasm*), una demostración ejemplar del poder masculino de conformar la interacción entre

30. Cf. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, Nueva York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Chame in an Urban Community*, Chicago University Press, Chicago, 1990.

31. M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, Nueva York, Harper and Row, 1990, pp. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers*, Nueva York, Basic, 1983.

32. D. Russell, *The Politics of Rape*, Nueva York, Stein and Day, 1975, p. 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, p. 162.

33. Aunque las necesidades de la demostración me hayan llevado a hablar de las mujeres o de los hombres sin hacer referencia a su posición social, soy consciente de que habría que tomar en consideración, en cada caso, y como haré varias veces a lo largo de este texto, los ejemplos en que el principio de diferenciación social modifica el principio de diferenciación sexual (o a la inversa).

los sexos de acuerdo con la visión de los hombres, que esperan del orgasmo femenino una prueba de su virilidad y el placer asegurado por esta forma suprema de la sumisión.<sup>34</sup> De igual manera, el acoso sexual no siempre tiene por objetivo la posesión sexual que parece perseguir exclusivamente. La realidad es que tiende a la posesión sin más, mera afirmación de la dominación en su estado puro.<sup>35</sup>

Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso, en su límite, reconocimiento erotizado de la dominación. En un caso en el que, como en las relaciones homosexuales, la reciprocidad es posible, los vínculos entre la sexualidad y el poder se desvelan de manera especialmente clara y tanto las posiciones como los papeles asumidos en las relaciones sexuales, activos o sobre todo pasivos, aparecen como indisolubles de las relaciones entre las condiciones sociales que determinan tanto su posibilidad como su significación. La penetración, sobre todo cuando se ejerce sobre un hombre, es una de las afirmaciones de la *libido dominandi* que nunca desaparece por completo de la libido masculina. Sabemos que, en muchas sociedades, la posesión homosexual se concibe como una manifestación de «poder», un acto de dominación (ejercido como tal, en determinados casos, para afirmar la superioridad «feminizándola»), y que por ese motivo, entre los griegos, se condenaba al que la sufría al deshonor y a la pérdida del estatus de hombre completo y de ciudadano<sup>36</sup> mientras que, para un ciudadano romano, la homose-

34. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 1987, p. 58.

35. Cf. R. Christin, «La possession», en P. Bourdieu et al., *La Misère du monde*, París, Éditions du Seuil, 1993, pp. 383-391.

36. Cf., por ejemplo, K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, París, La Pensée sauvage, 1982, p. 130 y ss.

xualidad «pasiva» con un esclavo era visto como algo «monstruoso».<sup>37</sup> De igual manera, según John Boswell, «penetración y poder formaban parte de las prerrogativas de la élite dirigente masculina; ceder a la penetración era una abrogación simbólica del poder y de la autoridad».<sup>38</sup> Se entiende que, desde esa perspectiva, que vincula la sexualidad y poder, la peor humillación para un hombre consista en verse convertido en mujer. Y aquí podríamos recordar los testimonios de aquellos hombres a quienes las torturas deliberadamente organizadas con la intención de *feminizarlos*, especialmente a través de la humillación sexual, las chanzas sobre su virilidad, las acusaciones de homosexualidad, etc., o, más sencillamente, la necesidad de comportarse como si fueran mujeres, han hecho descubrir «lo que significa el hecho de ser en todo momento consciente de su cuerpo, de estar siempre expuestos a la humillación o al ridículo, y de encontrar su consuelo en las tareas domésticas o en la charla con unos amigos».<sup>39</sup>

#### LA ASIMILACIÓN DE LA DOMINACIÓN

Si la idea de que la definición social del cuerpo, y muy especialmente de los órganos sexuales, es el producto de un trabajo social de construcción ha pasado a ser completamente trivial, ya que ha sido defendida por toda la tradición antropológica, el mecanismo de la inversión de la relación entre las causas y los efectos que intento demostrar aquí, y gracias a la cual se ha operado la naturalización de esta construcción social, creo que no ha sido completamente descrito. La paradoja consiste en que son las diferencias vi-

sibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo; no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en *géneros relacionales*, masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad, del pundoonor (*nif*) propiamente masculino, y la diferencia entre los cuerpos biológicos en fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos, en el sentido de géneros construidos como dos esencias sociales jerarquizadas. No es que las necesidades de la reproducción biológica determinen la organización simbólica de la división sexual del trabajo y, progresivamente, de todo el orden natural y social, más bien es una construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: *legítima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada*.

El trabajo de construcción simbólico no se reduce a una operación estrictamente *performativa* de motivación que orienta y estructura las representaciones, comenzando por las representaciones del cuerpo (lo que no es poca cosa); se completa y se realiza en una transformación profunda y duradera de los cuerpos (y de los cerebros), o sea, en y a través de un trabajo de construcción práctico que impone una *definición diferenciada* de los usos legítimos del cuerpo, sexuales sobre todo, que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la pertenencia al otro sexo —y en particular todas las virtualidades biológicamente inscritas en el «perverso polimorfo» que es, de creer a Freud, cualquier niño—, para producir ese artefacto social llamado un hombre viril o una mujer femenina. El *nomos* arbitrario que instituye las

37. P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», *Communications*, 35, 1982, pp. 26-32.

38. J. Boswell, «Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe», en P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

39. Cf. J. Franco, «Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum», en J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garretton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

dos clases en la objetividad sólo reviste la apariencia de una ley natural (se habla corrientemente de sexualidad o, incluso en la actualidad, de matrimonio «contra natura») al término de una *somatización de las relaciones sociales de dominación*. Sólo a cambio y al término de un formidable trabajo colectivo de socialización difusa y continua las identidades distintivas que instituye el arbitrario cultural se encarnan en unos hábitos claramente diferentes de acuerdo con el principio de división dominante y capaces de percibir el mundo de acuerdo con ese principio.

Al carecer de otra existencia que la *relacional*, cada uno de los dos sexos es el producto del trabajo de construcción diacrítica, a un tiempo teórico y práctico, que es necesario para producirlo como *cuerpo socialmente diferenciado* del sexo opuesto (desde todos los puntos de vista culturalmente pertinentes), es decir, como hábito viril, por consiguiente no femenino, o femenino, por consiguiente no masculino. La acción de formación, de *Bildung*, en su sentido exacto, que opera esta construcción social del cuerpo sólo adopta muy parcialmente la forma de una acción pedagógica explícita y expresa. En gran parte es el efecto automático y sin agente de un orden físico y social enteramente organizado de acuerdo con el principio de división androcéntrica (lo que explica la fuerza extrema del dominio que ejerce). Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados (pensemos, por ejemplo, en los comportamientos de evitación impuestos a las mujeres mediante su exclusión de los lugares masculinos). Las formalidades del orden físico y del orden social imponen e inculcan las disposiciones al excluir a las mujeres de las tareas más nobles (manejar el arado, por ejemplo), asignándoles unas tareas inferiores (el margen de la carretera o del terraplén, por ejemplo), enseñándoles cómo comportarse con su cuerpo (es decir, por ejemplo, cabizbajas, los brazos cruzados sobre el pecho, delante de los hombres respetables), atribuyéndoles unas tareas penosas, bajas y mezquinas (transportan el estiércol y, en la recolección de las aceitunas, son las que, junto con los niños, las recogen, mientras el hombre maneja la vara) y, más generalmente, aprovechándose, en

el sentido de los presupuestos fundamentales, de las diferencias biológicas, que así parecen estar en la base de las diferencias sociales.

En la extensa serie de tácitas llamadas al orden, los ritos de instituciones ocupan un lugar excepcional debido a su carácter solemne y extraordinario. Buscan instaurar, en nombre y en presencia de toda la colectividad movilizada, una separación sacralizante no sólo, como hace creer la noción de rito de paso, entre los que *ya* han recibido la *marca distintiva* y los que *todavía* no la han recibido, por ser demasiado jóvenes, pero también y, sobre todo, entre los que son socialmente dignos de recibirla y las que *están excluidas para siempre*, es decir, las mujeres;<sup>40</sup> o, como en el caso de la circuncisión, rito de institución de la masculinidad por excelencia, entre aquellos cuya virilidad consagra preparándolos simbólicamente para ejercerla y aquellas que no pueden experimentar la iniciación y que sólo pueden descubrirse privadas de lo que constituye la ocasión y el soporte del ritual de confirmación de la virilidad.

Así pues, lo que el discurso mítico proclama de manera, a fin de cuentas, bastante ingenua, los ritos de institución lo cumplen de manera más insidiosa y, sin duda, más eficaz simbólicamente; y se inscriben en la serie de operaciones de *diferenciación* que tienden a acentuar en cada agente, hombre o mujer, los signos exteriores más inmediatamente conformes con la definición social de su *diferenciación* sexual o a estimular las prácticas adecuadas para su sexo, a la vez que impiden o dificultan los comporta-

40. A la contribución que los ritos de institución aportan a la institución de la virilidad en los cuerpos masculinos, habría que añadir todos los juegos infantiles, y en especial los que tienen una connotación sexual más o menos evidente (como el que consiste en orinar más o lo más lejos posible o los juegos homosexuales de los pastorcillos) y que, en su insignificancia aparente, están saturados de connotaciones éticas, a menudo inscritas en el lenguaje (por ejemplo, *picheprim*, *pisse-menu*, significa, en bearnés, «avaro», «poco generoso»). Sobre los motivos que me han llevado a sustituir el *rito de institución* (palabra que hay que entender simultáneamente en el sentido de que está instituido —la institución del matrimonio— y del acto de institución del heredero) al concepto de rito de paso, que sin duda ha debido su éxito al hecho de que sólo es una prenoción de sentido común convertida en concepto de apariencia docta, ver P. Bourdieu, «Les rites d'institution» (en *Ce que parler veut dire*, París, Fayard, 1982, pp. 121-134).

mientos inadecuados, sobre todo en la relación con el otro sexo. Es el caso, por ejemplo, de los ritos llamados de «separación», que tienen la función de emancipar al muchacho respecto de su madre y de asegurar su masculinidad progresiva incitándole y preparándole para afrontar el mundo exterior. La investigación antropológica ha descubierto que el trabajo psicológico que, según determinada tradición psicoanalítica,<sup>41</sup> los muchachos tienen que realizar para escapar a la casi-simbiosis es expresa y explícitamente acompañado e incluso organizado por el grupo, que, en todos los ritos de institución sexual orientados hacia la virilidad, y, más ampliamente, en todas las prácticas diferenciadas y diferenciadoras de la existencia cotidiana (deportes y juegos viriles, caza, etc.), estimula la ruptura con el mundo material, del que las muchachas (así como, para su desgracia, los «hijos de la viuda») quedan exentos, lo que les permite vivir en una especie de continuidad con su madre.<sup>42</sup>

La «intención» objetiva de negar la parte femenina de lo masculino (la misma que Melanie Klein exigía que el psicoanálisis recuperara a través de una operación inversa a la que realiza el ritual), abolir los vínculos y los asideros con la madre, con la tierra, con lo húmedo, con la noche, con la naturaleza, se manifiesta, por ejemplo, en los ritos realizados en el momento llamado «la separación en *ennayer*» (*el âazla gennayer*), como el primer corte de pelo de los chicos, y en todas las ceremonias que señalan el *paso del umbral* del mundo masculino, y que encuentran su coronación con la circuncisión. No acabaríamos de enumerar los actos que tienden a separar al muchacho de su madre utilizando unos objetos fabricados por el fuego y adecuados para simbolizar el *corte* (y la sexualidad viril): cuchillo, puñal, reja del arado, etc. Así, después del nacimiento, al niño se le coloca a la derecha

41. Cf., especialmente, N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

42. Por oposición a los que a veces son llamados en la Cabília «los hijos de los hombres», cuya educación corresponde a varios hombres, los «hijos de la viuda» son sospechosos de haber escapado al trabajo continuado que es necesario para evitar que los muchachos no se conviertan en mujeres y queden abandonados a la acción feminizadora de su madre.

(lado masculino) de su madre, acostada, a su vez, del lado derecho, y se colocan entre los dos algunos objetos típicamente masculinos como un peine de cardar, un gran cuchillo, una reja de arado, una piedra de la chimenea, etc. De igual manera, la importancia del primer corte de pelo va unida al hecho de que la cabellera, femenina, es uno de los vínculos simbólicos que relacionan al muchacho con el mundo materno. Al padre le corresponde efectuar este corte inaugural con la navaja, instrumento masculino, el día de la «separación en *ennayer*», y poco antes de la primera entrada en el mercado, es decir, en una edad situada entre los seis y los diez años. Y el trabajo de virilización (o de desfeminización) continúa con esta introducción en el mundo de los hombres, del pundonor y de las luchas simbólicas, que es la primera entrada en el mercado: el niño, con un traje nuevo y una cinta de seda en la cabeza, recibe un puñal, un candado y un espejo, mientras su madre deposita un huevo fresco en la capucha de su albornoz. En la puerta del mercado, el niño rompe el huevo y abre el candado, actos viriles de desfloración, y se mira en el espejo que, como el umbral, es un operador de inversión. El padre le guía por el mercado, mundo exclusivamente masculino, y lo presenta a los restantes hombres. A la vuelta, compran una cabeza de buey, símbolo fálico —por sus cuernos— asociado al *nif*.

El mismo trabajo psicossomático que, aplicado a los muchachos, tiende a virilizarlos, despojándolos de cuanto pueda quedar en ellos de femenino —como en el caso de los «hijos de la viuda»—, adquiere, aplicado a las muchachas, una forma más radical: al estar la mujer constituida como una entidad negativa, definida únicamente por defecto, sus virtudes sólo pueden afirmarse en una doble negación, como vicio negado o superado, o como mal menor. En consecuencia, todo el trabajo de socialización tiende a imponerle unos límites que conciernen en su totalidad al cuerpo, definido de ese modo como sagrado, *h'aram*, y que van inscritos en las disposiciones corporales. Así es como la joven madre cabileña interiorizaba los principios fundamentales del arte de vivir femenino, del buen comportamiento, disociablemente corporal y moral, al aprender a vestir y a llevar las diferentes piezas de ropa correspondientes a sus diferentes estados sucesivos: niña, doncella, espo-

sa, madre de familia, y a asimilar inadvertidamente, tanto por mimetismo inconsciente como por obediencia deliberada, el modo correcto de anudarse el cinturón o peinarse, de mover o de mantener inmóvil tal o cual parte del cuerpo al caminar, de mostrar el rostro y de dirigir la mirada.

Este aprendizaje es tanto más eficaz en la medida en que permanece esencialmente tácito. La moral femenina se impone sobre todo a través de una disciplina constante que concierne a todas las partes del cuerpo y es recordada y ejercida continuamente mediante la presión sobre las ropas o la cabellera. Los principios opuestos de la identidad masculina y de la identidad femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse, que son como la realización o, mejor dicho, la naturalización de una ética. Del mismo modo que la moral del honor masculino puede resumirse en una palabra, cien veces repetida por los informadores, *qabel*, enfrentarse, mirar a la cara, y en la postura correcta (la de nuestro «firmes» militar), demostración de rectitud, que designa,<sup>43</sup> igualmente la sumisión femenina parecía encontrar una traducción natural en el hecho de inclinarse, de agacharse, de doblar el cuerpo, de someterse, las posiciones curvadas, flexibles, y considerar que la docilidad a ellas asociada es más adecuada para la mujer. La educación fundamental tiende a inculcar unas maneras de manejar el cuerpo, o tal o cual de sus partes (la mano derecha, masculina, o la mano izquierda, femenina, las formas de caminar, de llevar la cabeza, o la mirada, frontal, a los ojos, o, por el contrario, a los pies, etc.), que contienen una ética, una política y una cosmología. (Toda nuestra ética, por no mencionar nuestra estética, reside en el sistema de adjetivos cardinales, alto/bajo, recto/torcido, rígido/flexible, abierto/cerrado, etc., de los que una buena parte indica también unas posiciones o unas disposiciones del cuerpo, o de alguna de sus partes; por ejemplo, la «frente alta», la «cabeza baja».)

43. Sobre la palabra *qabel*, ligada a las orientaciones más fundamentales del espacio y de toda la visión del mundo, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 151.

La actitud sumisa que se impone a las mujeres cabileñas es el límite de la que, en la actualidad, sigue imponiéndose a las mujeres en Estados Unidos o en Europa, y que, como han demostrado muchos observadores, se basa en unos cuantos imperativos: sonreír, bajar la mirada, aceptar las interrupciones, etc. Nancy M. Henley muestra de qué manera se enseña a las mujeres a ocupar el espacio, a caminar, a adoptar unas posiciones corporales convenientes. Frigga Haug también ha intentado hacer resurgir (mediante un método llamado *memory work*, que tiende a evocar unas historias de la infancia, discutidas e interpretadas colectivamente) los sentimientos vinculados a las diferentes partes del cuerpo, a la espalda que hay que mantener erguida, a los vientres que hay que disimular, a las piernas que no deben estar abiertas, etc., posturas todas ellas que están cargadas de una significación moral (mantener las piernas abiertas es vulgar, tener un vientre prominente denota falta de voluntad, etc.).<sup>44</sup> Como si la feminidad se resumiera en el arte de «empequeñecerse» (la feminidad, en bereber, se caracteriza por la forma del diminutivo), las mujeres permanecen encerradas en una especie de *cercado invisible* (del que el velo sólo es la manifestación visible) que limita el territorio dejado a los movimientos y a los desplazamientos de su cuerpo (mientras que los hombres ocupan más espacio con su cuerpo, sobre todo en los lugares públicos). Esta especie de *confinamiento* simbólico queda asegurado prácticamente por su vestimenta (todavía más visible en épocas anteriores), que tiene como efecto, a la vez que disimular el cuerpo, recordar en todo momento el orden (la falda que cumple una función idéntica a la sotana de los curas), sin tener necesidad de prescribir o prohibir prácticamente nada («mi madre jamás me ha dicho que no tuviera las piernas separadas»), porque condiciona de diferentes maneras los movimientos, como los tacones altos o el bolso que ocupa constante-

44. F. Haug et al., *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Londres, Verso, 1987. Aunque los autores no parezcan conscientes de ello, este aprendizaje de la sumisión del cuerpo, que encuentra la complicidad de las mujeres pese a la opresión que les impone, está profundamente caracterizado socialmente, y la asimilación de la feminidad es inseparable de una *asimilación de la distinción*, o, si se prefiere, del desprecio a la vulgaridad de los escotes demasiado amplios, a las minifaldas demasiado cortas y a las coqueterías demasiado evidentes (pero entendidas muchas veces como muy «femeninas»...).

mente las manos, y sobre todo la falda, que impide o dificulta cualquier tipo de actividades (la carrera, diferentes maneras de sentarse, etc.), o porque sólo las permita a costa de constantes precauciones, como en el caso de las jóvenes que estiran constantemente su falda demasiado corta, se esfuerzan en cubrir con su antebrazo un escote demasiado amplio o tienen que realizar auténticas acrobacias para recoger algo sin abrir las piernas.<sup>45</sup> Estas maneras de mantener el cuerpo, profundamente asociadas a la *actitud* moral y al pudor que deben mantener las mujeres, sigue imponiéndose, como a pesar suyo, incluso cuando dejan de ser impuestas por el atuendo (pensemos en los pasitos rápidos de algunas muchachas con pantalones y zapatos planos). Y las posturas o las posiciones relajadas, como el hecho de balancearse en una silla o de poner los pies sobre el escritorio, que se atribuyen a veces a los hombres –de elevado estatus–, a título de demostración de poder o, lo que equivale a lo mismo, de seguridad, son, para ser exactos, inimaginables en una mujer.<sup>46</sup>

A los que puedan objetar que muchas mujeres han roto actualmente con las normas y las formalidades tradicionales del pudor y verían en el espacio que dejan a la exhibición controlada del cuerpo un indicio de «liberación», basta con indicarles que esa utilización del propio cuerpo permanece evidentemente subordinada al punto de vista masculino (como se nota claramente en la utilización que la publicidad hace de la mujer, incluso actualmente, en Francia, después de medio siglo de feminismo). El cuerpo femenino ofrecido y negado simultáneamente manifiesta la disponibilidad simbólica que, como tantos estudios feministas han demostrado, conviene a la mujer, pues es una combinación

45. Cf. N. M. Henley, *op. cit.*, pp. 38, 89-91, y también, pp. 142-144, la reproducción de un *cartoon*, titulado «Exercises for Men», que muestra «el absurdo de las posturas» que prefieren las mujeres.

46. Todo lo que permanece en un estado implícito en el aprendizaje normal de la feminidad alcanza su explicitación en las «escuelas de azafatas» y sus cursos de comportamiento o de saber estar, en los que, como ha observado Yvette Delsaut, se aprende a caminar, a estar de pie (las manos detrás de la espalda, los pies paralelos), a sonreír, a subir o bajar una escalera (sin mirarse los pies), a comportarse en la mesa («la anfitriona tiene que procurar que todo salga bien, pero no tiene que verlo»), a tratar los invitados («mostrarse amable», «contestar con educación»), a saber «estar», en el doble sentido del porte y de la manera de vestirse (nada de colores llamativos, demasiado vivos, demasiado agresivos) y de maquillarse.

de poder de atracción, y de seducción conocida y reconocida por todos, hombres y mujeres, y adecuada para honrar a los hombres, de los que depende o a los que está vinculada, y de un poder de rechazo selectivo que añade al efecto de «consumo ostentoso» el premio de la exclusividad.

Las divisiones constitutivas del orden social y, más exactamente, las relaciones sociales de dominación y de explotación instituidas entre los sexos se inscriben así, de modo progresivo, en dos clases de hábitos diferentes, bajo la forma de *hexeis* corporales opuestos y complementarios de principios de visión y de división que conducen a clasificar todas las cosas del mundo y todas las prácticas según unas distinciones reducibles a la oposición entre lo masculino y lo femenino. Corresponde a los hombres, situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo alto, de lo discontinuo, realizar todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares, que, como la decapitación del buey, la labranza o la siega, por no mencionar el homicidio o la guerra, marcan unas rupturas en el curso normal de la vida; por el contrario, a las mujeres, al estar situadas en el campo de lo interno, de lo húmedo, de abajo, de la curva y de lo continuo, se les adjudican todos los trabajos domésticos, es decir, privados y ocultos, prácticamente invisibles o vergonzosos, como el cuidado de los niños y de los animales, así como todas las tareas exteriores que les son asignadas por la razón mítica, o sea, las relacionadas con el agua, con la hierba, con lo verde (como la escardadura y la jardinería), con la leche, con la madera, y muy especialmente los más sucios, los más monótonos y los más humildes. Dado que el mundo limitado en el que están constreñidas –la aldea, la casa, el idioma, los instrumentos– encierra las mismas tácticas llamadas al orden, las mujeres sólo pueden *llegar a ser lo que son* de acuerdo con la razón mítica, lo que confirma, sobre todo a sus propios ojos, que están naturalmente abocadas a lo bajo, a lo torcido, a lo menudo, a lo mezquino, a lo fútil, etc. Están condenadas a dar en todo momento la apariencia de un fundamento natural a la disminuida identidad que les ha sido socialmente atribuida; a ellas les corresponde la tarea prolongada, ingrata y minu-

ciosa de recoger, incluso del suelo, las aceitunas o las ramitas de madera que los hombres, armados con la vara o con el hacha, han hecho caer; ellas son las que, relegadas a las preocupaciones vulgares de la gestión cotidiana de la economía doméstica, parecen complacerse en las mezquindades del cálculo, del vencimiento de los plazos y del interés que el hombre de honor se cree obligado a ignorar. (Recuerdo ahora que, en mi infancia, los hombres, vecinos y amigos, que habían matado el cerdo por la mañana, en un breve despliegue, siempre un poco ostentoso, de violencia —chillidos del animal que escapa, cuchillos enormes, sangre derramada, etc.—, permanecían durante toda la tarde, y a veces hasta el día siguiente, jugando tranquilamente a cartas, interrumpidos muy de vez en cuando para levantar un caldero demasiado pesado, mientras las mujeres de la casa iban de un lado a otro para preparar las salchichas, las morcillas, los salchichones y los patés.) Los hombres (y las propias mujeres) no pueden ver que la lógica de la relación de dominación es la que consigue imponer e inculcar a las mujeres, en la misma medida que las virtudes dictadas por la moral, todas las propiedades negativas que la visión dominante imputa a su *naturaleza*, como la astucia o, por tomar una característica más favorable, la intuición.

Forma especial de la peculiar lucidez de los dominados, la llamada «intuición femenina» es, en nuestro propio universo, inseparable de la sumisión objetiva y subjetiva que estimula u obliga a la atención y a las atenciones, a la vigilancia y a la atención necesarias para adelantarse a los deseos o presentir los disgustos. Muchas investigaciones han puesto en evidencia la perspicacia especial de los dominados, sobre todo de las mujeres (y con especial agudeza de las mujeres doble o triplemente dominadas, como las sirvientas negras, recordadas por Judith Rollins en *Between Women*). Más sensibles a los indicios no verbales (el tono en particular) que los hombres, las mujeres saben identificar mejor una emoción expresada de manera no verbal y descifrar la parte implícita de un discurso;<sup>47</sup> según una investigación realizada por

47. Cf. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, Nueva York, Random House, 1967, pp. 47-48.

dos investigadores holandeses, las mujeres son capaces de hablar de su marido con mucho detalle, mientras que los hombres sólo pueden describir a su mujer a través de estereotipos muy generales, válidos para «las mujeres en general».<sup>48</sup> Los mismos autores sugieren que los homosexuales que, educados necesariamente como heterosexuales, han interiorizado el punto de vista dominante pueden adoptar ese punto de vista sobre ellos mismos (lo que les lleva a una especie de discordancia cognitiva y evaluadora muy adecuada para contribuir a su especial lucidez) y que entienden mejor el punto de vista de los dominadores de lo que estos mismos pueden hacerlo.

Al estar simbólicamente destinadas a la resignación y a la discreción, las mujeres sólo pueden ejercer algún poder dirigiendo contra el fuerte su propia fuerza o accediendo a difuminarse y, en cualquier caso, negar un poder que ellas sólo pueden ejercer por delegación (como eminencias grises). Pero, de acuerdo con la ley enunciada por Lucien Bianco a propósito de las resistencias campesinas en China, «las armas del débil siempre son armas débiles».<sup>49</sup> Las mismas estrategias simbólicas que las mujeres emplean contra los hombres, como las de la magia, permanecen dominadas, ya que el aparato de símbolos y de operadores míticos que ponen en práctica o los fines que persiguen (como el amor o la impotencia del hombre amado u odiado) encuentran su fundamento en la visión androcéntrica en cuyo nombre están siendo dominadas. Incapaces de subvertir la relación de dominación, tienen por efecto, al menos, confirmar la imagen dominante de las mujeres como seres maléficos, cuya identidad, completamente negativa, está constituida esencialmente por prohibiciones, muy adecuadas para producir otras tantas ocasiones de transgresión. Es el caso, especialmente, de todas las formas de violencia suave, casi invisible a veces, que las mujeres oponen a la violencia física o

48. Cf. A. Van Stolk y C. Wouters, «Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations», *Theory, Culture and Society*, 4(2-3), 1987, pp. 477-488.

49. L. Bianco, «Résistance paysanne», *Actuel Marx*, 22, 2.º semestre 1997, pp. 138-152.

simbólica ejercida sobre ellas por los hombres, desde la magia, la astucia, la mentira o la pasividad (en el acto sexual sobre todo), hasta el amor posesivo de los poseídos, el de la madre mediterránea o de la esposa maternal, que victimiza y culpabiliza victimizándose y ofreciendo su ilimitada entrega y sufrimiento en silencio como regalo sin contrapartida posible o como deuda impagable. De esa forma las mujeres están condenadas a aportar, hagan lo que hagan, la prueba de su malignidad y a justificar los tabús y los prejuicios que les atribuyen una esencia maléfica, de acuerdo con la lógica, a todas luces trágica, que exige que la realidad social que produce la dominación acabe a menudo por confirmar las imágenes que defiende para realizarse y justificarse. Así pues, la visión androcéntrica está continuamente legitimada por las mismas prácticas que determina. Debido a que sus disposiciones son el producto de la asimilación del *prejuicio desfavorable* contra lo femenino que está inscrito en el orden de las cosas, las mujeres no tienen más salida que confirmar constantemente ese prejuicio. Esta lógica es la de la *maldición*, en el sentido estricto de la pesimista *self-fulfilling prophecy*, que busca su propia verificación y que pretende el cumplimiento exacto de lo que pronostica. Se ejerce día tras día de muchas maneras en las relaciones entre los sexos: las mismas disposiciones que inclinan a los hombres a dejar a las mujeres las tareas inferiores y las gestiones molestas y mezquinas (como, en nuestro universo, preguntar los precios, comprobar las facturas, regatear), en suma, desembarazarse de todos los comportamientos poco compatibles con la idea que se formulan de su dignidad, les lleva también a reprocharles su «estrechez de miras» o su «prosaica mezquindad», por no decir a censurarlas si fracasan en las empresas cuya gestión les han dejado, sin que eso signifique paralelamente reconocerles su eventual éxito.<sup>50</sup>

50. Las conversaciones y las observaciones que hemos realizado en el marco de las investigaciones sobre la economía de la producción de bienes inmobiliarios nos han dado muchas ocasiones de comprobar que esta lógica está actuando, en el momento actual y muy cerca de nosotros (cf. P. Bourdieu, «Un contrat sous contrainte», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, marzo de 1990, pp. 34-51). Si bien los hombres ya no pueden adoptar siempre el mismo menosprecio altanero hacia las mezquinas preocupaciones de la economía (a excepción quizás de los univer-

## LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Así pues, la dominación masculina tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos. Dichos esquemas, contruidos por unas condiciones semejantes, y por tanto objetivamente acordados, funcionan como matrices de las percepciones —de los pensamientos y de las acciones de todos los miembros de la sociedad—, trascendentales históricas que, al ser universalmente compartidas, se imponen a cualquier agente como trascendentes. En consecuencia, la representación androcéntrica de la reproducción biológica y de la reproducción social se ve investida por la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas. Y las mismas mujeres aplican a cualquier realidad y, en especial, a las relaciones de poder en las que están atrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico. Se deduce de ahí que sus actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que «crea» de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre.<sup>51</sup>

Aunque no me engañe lo más mínimo respecto a mi capacidad para disipar de antemano todos los malentendidos, me gus-

tos culturales), no es raro que afirmen su altivez estatutaria, sobre todo cuando ocupan unas posiciones de autoridad, señalando su indiferencia respecto a unos problemas subalternos de intendencia, dejados a menudo a las mujeres.

51. Las amenazas verbales o no verbales que caracterizan la posición simbólicamente dominante (la del hombre, del aristócrata, del jefe, etc.) sólo pueden entenderse (un poco como los galones militares que hay que aprender a leer) por unas personas que han aprendido el «código».

taría limitarme a prevenir contra los contrasentidos más groseros que se cometen habitualmente a propósito del concepto de violencia simbólica y que tienen siempre por principio una interpretación más o menos reductora del adjetivo «simbólico», utilizado aquí en un sentido que considero riguroso y cuyos fundamentos teóricos he expuesto en un artículo ya antiguo.<sup>52</sup> Al tomar «simbólico» en uno de sus sentidos más comunes, se supone a veces que hacer hincapié en la violencia simbólica es minimizar el papel de la violencia física y (hacer) olvidar que existen mujeres golpeadas, violadas, explotadas, o, peor aún, querer disculpar a los hombres de tal forma de violencia. Cosa que, evidentemente, no es cierta. Al entender «simbólico» como opuesto a real y a efectivo, suponemos que la violencia simbólica sería una violencia puramente «espiritual» y, en definitiva, sin efectos reales. Esta distinción ingenua, típica de un materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación. Otro malentendido: la referencia a la etnología, de la que intento mostrar aquí las funciones heurísticas, es sospechosa de ser un medio de restablecer, bajo apariencias científicas, el mito del «eterno femenino» (o masculino) o, más grave, de eternizar la estructura de la dominación masculina describiéndola como invariable y eterna. No voy a afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, sino que intentaré establecer que son *el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción* al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado.

Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales. Eso puede llevar a una especie de autodepreciación, o sea de autodenigración

52. Cf. P. Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, mayo-junio de 1977, pp. 405-411.

sistemáticas, especialmente visible, como se ha comentado, en la imagen que las mujeres de la Cabilla tienen de su sexo como algo deficiente y feo, por no decir repugnante (o, en nuestro universo, en la visión que muchas mujeres tienen de su cuerpo como inadecuado a los cánones estéticos impuestos por la moda), y, más generalmente, en su adhesión a una imagen desvalorizada de la mujer.<sup>53</sup> La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto.

Al no poder citar con suficiente refinamiento (haría falta una Virginia Woolf) unos ejemplos suficientemente numerosos, suficientemente diferentes y suficientemente elocuentes de situaciones concretas en las que se ejerce esa violencia suave y a menudo invisible, me limitaré a unas observaciones que, en su objetividad, se imponen de manera más indiscutible que la descripción de la infinita pequeñez de las interacciones. Se comprueba de ese modo que las mujeres francesas manifiestan, en una amplísima mayoría, que desean tener una pareja de mayor edad y también, de manera muy coherente, de mayor altura física, y dos terceras partes de ellas llegan a rechazar explícitamente un hombre más bajo.<sup>54</sup> ¿Qué

53. Es muy frecuente que, a lo largo de conversaciones sostenidas en la Francia de 1996, las mujeres expresen la dificultad que tienen para aceptar su cuerpo.

54. En la misma lógica, Myra Marx Ferree, que recuerda que el principal obstáculo para la transformación de la división del trabajo doméstico reside en el hecho de que las tareas domésticas son percibidas como algo «inadecuado para los «verdaderos hombres»» (*unfit for «real men»*), observa que las mujeres ocultan la ayuda que reciben de sus maridos por miedo a rebajarlos (cf. M. Marx Ferree, «Sacrifice,

significa este rechazo a que desaparezcan los signos convencionales de la «jerarquía» sexual? «Aceptar una inversión de las apariencias», contesta Michel Bozon, «equivale a pensar que la mujer es la que domina, cosa que (paradójicamente) la rebaja socialmente: se siente disminuida con un hombre disminuido.»<sup>55</sup> Así pues, no basta con observar que las mujeres, en general, se ponen de acuerdo con los hombres (que, por su parte, prefieren las mujeres más jóvenes) para aceptar los signos de una posición inferior; en la imagen que se forjan de su relación con el hombre al que su identidad social está (o estará) unida, las mujeres tienen en cuenta la imagen que el conjunto de los hombres y de las mujeres se harán inevitablemente aplicando los esquemas de percepción y de valoración universalmente compartidos (en el grupo en cuestión). Como esos principios comunes exigen de manera tácita e indiscutible que el hombre ocupe, por lo menos aparentemente y de cara al exterior, la posición dominante en la pareja, es por él, por la dignidad que ellas le reconocen a priori y que quieren ver universalmente reconocida, pero también por ellas mismas, por su propia dignidad, por lo que ellas sólo pueden querer y desear a un hombre cuya dignidad está claramente afirmada y demostrada en y mediante el hecho de que «las supera» visiblemente. Y esto, evidentemente —al margen de todo cálculo, a través de la arbitrariedad aparente de una inclinación que no se discute ni se razona, pero que, como demuestra la observación de las diferencias deseadas, y también reales—, sólo puede nacer y realizarse experimentando la superioridad de la que la edad y la estatura (consideradas indicios de madurez y garantías de seguridad) son los signos más indiscutibles y más claramente admitidos<sup>56</sup> por todo el mundo.

Satisfaction and Social Change: Employment and the Family», en K. Brooklin Sacks y D. Remy [eds.], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [Nueva Jersey], Rutgers University Press, 1984, p. 73).

55. M. Bozon, «Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie», I: «Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge», *Population*, 2, 1990, pp. 327-360; II: «Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint», *Population*, 3, 1990, pp. 565-602; «Apparence physique et choix du conjoint», INED, *Congrès et colloques*, 7, 1991, pp. 91-110.

56. Habría que recordar también los juegos muy sutiles con los cuales en la Cabilia, algunas mujeres (de posición) sabían, aunque en la práctica dominantes,

Basta, para llegar al fondo de unas paradojas que sólo una visión «predisposicional» permite entender, con observar que las mujeres que se muestran más sumisas al modelo «tradicional» —cuando afirman desear una diferencia de edad mayor— se dan sobre todo en medios artesanos, comerciantes, campesinos y obreros, categorías en las que el matrimonio sigue siendo, para las mujeres, el medio privilegiado de adquirir una posición social; como si, al ser el resultado de un arreglo inconsciente de las probabilidades asociadas a una estructura objetiva de dominación, las disposiciones sumisas que se expresan en esas preferencias produjeran el equivalente de lo que podría ser un cálculo de interés. Muy al contrario, esas disposiciones tienden a debilitarse —acompañadas, sin duda, de unos efectos de histéresis que un análisis de las variaciones de las prácticas, no sólo según la posición ocupada, sino también según la trayectoria, permite entender— a medida que disminuye la dependencia objetiva, la cual contribuye a producirlas y a mantenerlas (la misma lógica de ajuste de las inclinaciones a las posibilidades objetivas explican que el acceso de las mujeres al trabajo profesional es un factor preponderante en su acceso al divorcio).<sup>57</sup> Todo eso tiende a confirmar que, contrariamente a la imagen romántica, la inclinación amorosa no está exenta de una forma de racionalidad que no debe nada al cálculo racional o, en otras palabras, que el amor es a menudo para una parte *amor fati*, amor del destino social.

Así pues, sólo es posible imaginar esta forma especial de dominación a condición de superar la alternativa de la coacción (por unas fuerzas) y del consentimiento (a unas razones), de la coerción mecánica y de la sumisión voluntaria, libre y deliberada, prácticamente calculada. El efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen

adoptar una posición de sumisión permitiendo al hombre aparecer y presentarse como dominante.

57. Cf. B. Bastard y L. Cardia-Vouèche, «L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une réflexion sur l'accès au divorce», *Sociologie du travail*, 3, 1984, pp. 308-316.

los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma.<sup>58</sup> Así pues, la lógica paradójica de la dominación masculina y de la sumisión femenina, de la que puede afirmarse a la vez, y sin contradecirse, que es *espontánea e impetuosa*, sólo se entiende si se verifican unos *efectos duraderos* que el orden social ejerce sobre las mujeres (y los hombres), es decir, unas inclinaciones espontáneamente adaptadas al orden que ella les impone.

La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia sólo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos.<sup>59</sup> Si es capaz de actuar como un *disparador*, es decir, con un gasto extremadamente bajo de energía, es porque se limita a desencadenar las disposiciones que el trabajo de inculcación y de asimilación ha realizado en aquellos o aquellas que, gracias a ese hecho, le dan pábulo. En otras palabras, la trenza simbólica encuentra sus condiciones de realización, y su contrapartida económica (en el sentido amplio de la palabra), en el inmenso trabajo previo que es necesario para operar una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que desencadena y despierta; acción transformadora tanto más poderosa en la medida que se ejerce, en lo esencial, de manera invisible e insidiosa, a través de la familiarización insensi-

58. Entre tantos testimonios u observaciones sobre la experiencia de la violencia simbólica asociada a la dominación lingüística, citaré únicamente, por su carácter ejemplar, los que propone Abiodun Goke-Pariola a propósito de la Nigeria independiente: la perpetuación de una «denigración interiorizada de todo lo indígena» se manifiesta de manera particularmente vistosa en la relación que los nigerianos mantienen con su propia lengua (que rechazan que se les enseñe en la escuela) y con la lengua de la antigua colonización, que hablan «al adoptar la *hexeis* corporal de los ingleses (...) para obtener lo que se considera el acento nasal del inglés» (cf. A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewinston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).

59. Podemos pensar en esos términos la eficacia simbólica del mensaje religioso (bula del Papa, predicación, profecía, etc.), que está claro que reposa sobre un trabajo previo de socialización religiosa (catecismo, frecuentación del culto y sobre todo *inmersión precoz en un universo empapado de religiosidad*).

ble con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación.

Los actos de conocimiento y de reconocimiento prácticos de la frontera mágica entre los dominadores y los dominados que la magia del poder simbólico desencadena, y gracias a las cuales los dominados contribuyen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos, adoptan a menudo la forma de *emociones corporales* –vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad– o de *pasiones* y de *sentimientos* –amor, admiración, respeto–; emociones a veces aún más dolorosas cuando se traducen en unas manifestaciones visibles, como el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, maneras todas ellas de someterse, aunque sea a pesar de uno mismo y *como de mala gana*, a la opinión dominante, y manera también de experimentar, a veces en el conflicto interior y el desacuerdo con uno mismo, la complicidad subterránea que un cuerpo que rehúye las directrices de la conciencia y de la voluntad mantiene con las censuras inherentes a las estructuras sociales.

Las pasiones del hábito dominante (desde la perspectiva del sexo, de la etnia, de la cultura o de la lengua), relación social somatizada, ley social convertida en ley incorporada, no son de las que cabe anular con un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora. Si bien es completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad, la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones. Esto se ve de manera especial en el caso de las relaciones de parentesco y de todas las relaciones concebidas de acuerdo con ese modelo, en las que esas inclinaciones duraderas del cuerpo socializado se explican y se viven en la lógica del sentimiento (amor filial, fraternal, etc.) o del deber que, a menudo confundidos con el respeto y la entrega afectiva, pueden sobrevivir mucho tiempo a la desaparición de sus condiciones sociales de producción. Observamos así que, cuando las presiones externas son abolidas y las liber-

tades formales –derecho de voto, derecho a la educación, acceso a todas las profesiones, incluidas las políticas– se han adquirido, la autoexclusión y la «vocación» (que «actúa» tanto de manera negativa como positiva) acuden a tomar el relevo de la exclusión expresa. La expulsión de los lugares públicos que, cuando se afirma de manera explícita, como en el caso de las cabileñas, condena a éstas a unos espacios separados y convierte la aproximación a un espacio masculino, como los aledaños del lugar de asamblea, en una prueba terrible, puede realizarse en otro lugar, casi con la misma eficacia, a través de esa especie de *agorafobia socialmente impuesta* que puede sobrevivir largo tiempo a la abolición de las prohibiciones más visibles y que conduce a las mujeres a excluirse voluntariamente del *ágora*.

Recordar las pertinaces huellas que la dominación imprime en los cuerpos y los efectos que ejerce a través de ellos no significa aportar argumentos a esa especie, especialmente viciosa, que ratifica la dominación consistente en atribuir a las mujeres la responsabilidad de su propia opresión, sugiriendo como se hace a veces, que ellas deciden adoptar unos comportamientos de sumisión («las mujeres son sus peores enemigas»), por no decir que les gusta su propia dominación, que «disfrutan» con los tratamientos que se les inflige, gracias a una especie de masoquismo constitutivo de su naturaleza. Es preciso admitir a la vez que las inclinaciones «sumisas» que uno se permite a veces para «censurar a la víctima» son el producto de unas estructuras objetivas, y que esas estructuras sólo deben su eficacia a las inclinaciones que ellas mismas desencadenan y que contribuyen a su reproducción. El poder simbólico no puede ejercerse sin la contribución de los que lo soportan porque lo construyen como tal. Pero, al evitar que se detenga en esa verificación (como el constructivismo idealista, etnometodológico o lo que sea), hace falta verificar y explicar la construcción social de las estructuras cognitivas que organizan los actos de construcción del mundo y de sus poderes. Y descubrir claramente de ese modo que esta construcción práctica, lejos de ser un acto intelectual consciente, libre y deliberado de un «sujeto» aislado, es en sí mismo el efecto de un poder, inscrito de manera duradera en el cuerpo de los dominados bajo la forma de esquemas de percepción y de in-

clinaciones (a admirar, a respetar, a amar, etc.) que hacen sensibles a algunas manifestaciones simbólicas del poder.

Si bien es cierto que, incluso cuando parece fundamentarse en la fuerza desnuda, la de las armas o la del dinero, el reconocimiento de la dominación es un acto de conocimiento, sin que eso implique, no obstante, que haya motivo para describirlo con el lenguaje de la conciencia, por un «atajo» intelectual y escolástico que, como en el caso de Marx (y sobre todo en el de los que, a partir de Lukács, hablan de «falsa conciencia»), lleva a esperar la liberación de las mujeres del efecto automático de la «toma de conciencia», al ignorar, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos.

Jeanne Favret-Saada, si bien ha demostrado claramente la inadecuación del concepto de «consentimiento» conseguido por la «persuasión y la seducción», no consigue acabar de salir de la alternativa de la coacción y del consentimiento como «libre aceptación» y «acuerdo explícito» porque permanece encerrada, al igual que Marx, de donde procede el vocabulario de la alienación, en una filosofía de la «conciencia» (se refiere, por tanto, a la «conciencia dominada, fragmentada y contradictoria del oprimido» o a «la invasión de la conciencia de las mujeres por el poder físico, jurídico y mental de los hombres»); a falta de comprobar los *duraderos* efectos que el orden masculino ejerce sobre los cuerpos, Favret-Saada no puede comprender adecuadamente la sumisión encantada que constituye el efecto típico de la violencia simbólica.<sup>60</sup> El lenguaje del «imaginario» que vemos utilizar por doquier, un poco a tontas y a locas, es sin duda mucho más inadecuado que el de la «conciencia» en la medida en que ayuda especialmente a olvidar que el principio de visión dominante no es una simple representación mental, un fantasma («unas ideas en la cabeza»), una «ideología», sino un sistema de estructuras establemente inscritas en las cosas y en los cuerpos. Nicole-Claude Mathieu es sin duda la que ha llevado más lejos, en un texto titulado

60. J. Favret-Saada, «L'arraisonnement des femmes», *Les Temps modernes*, febrero, 1987, pp. 137-150.

«De la conscience dominée»,<sup>61</sup> la crítica del concepto de consentimiento que «anula prácticamente toda la responsabilidad por parte de los opresores»<sup>62</sup> y «rechaza de hecho, una vez más, la culpabilidad sobre el oprimido(a);<sup>63</sup> pero, por no saber abandonar la lengua de la «conciencia», no ha llevado completamente a término el análisis de las *limitaciones de las posibilidades de pensamiento y de acción* que la dominación impone a las oprimidas<sup>64</sup> y de «la invasión de su conciencia por el poder omnipresente de los hombres».<sup>65</sup>

Estas distinciones críticas no tienen nada de gratuito. Indican que la revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y de las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores. La violencia simbólica sólo se realiza a través del acto de conocimiento y de reconocimiento práctico que se produce sin llegar al conocimiento y a la voluntad y que confiere su «poder hipnótico» a todas sus manifestaciones, conminaciones, sugerencias, seduccio-

61. N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, París, Côté-femmes, 1991.

62. *Ibid.*, p. 225.

63. *Ibid.*, p. 226.

64. *Ibid.*, p. 216.

65. *Ibid.*, p. 180. Conviene señalar de pasada que los adelantos más decisivos de la crítica de la visión masculina de las relaciones de reproducción (como la minimización, en el discurso y en el ritual, de la contribución propiamente feminista) han encontrado sus apoyos más seguros en el análisis etnológico de las prácticas, sobre todo rituales (cf. por ejemplo los textos reunidos por N.-C. Mathieu, en N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

nes, amenazas, reproches, órdenes o llamamientos al orden. Pero una relación de dominación que sólo funcione por medio de la complicidad de las inclinaciones hunde sus raíces, *para su perpetuación o su transformación*, en la perpetuación o la transformación de las estructuras que producen dichas inclinaciones (y en especial de la estructura de un mercado de los bienes simbólicos cuya ley fundamental es que las mujeres son tratadas allí como unos objetos que circulan de abajo hacia arriba).

#### LAS MUJERES EN LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS

Así pues, las inclinaciones (*habitus*) son inseparables de las estructuras (*habitudines*, en el sentido de Leibnitz) que las producen y las reproducen, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, y en especial de toda la estructura de las actividades técnico-rituales, que encuentra su fundamento último en la estructura del mercado de los bienes simbólicos.<sup>66</sup> El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la *del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento*, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social. Las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres. Verdad del estatuto conferido a las mujeres que se revela a contrario en la situación íntima en la que, para evitar la aniquilación del linaje, una familia sin des-

66. Adelantándose a algunas intuiciones de filósofos modernos, como la de Peirce, Leibnitz habla de «costumbres», maneras de ser duraderas, estructuradas, fruto de la evolución, para designar lo que se formula en la expresión (G. W. Leibnitz, «Quid sit idea», en Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schriften*, VII, pp. 263-264).

endiente masculino no tiene otro recurso que *tomar* para su hija un hombre, el *awriih*, que, contrariamente a la costumbre patrilocal, reside en la casa de su esposa y que circula, por tanto, como una mujer, es decir, como un objeto («hace de casada», dicen las cabileñas). Viéndose así la misma masculinidad puesta en cuestión, se observa, tanto en el Béarn como en la Cabilia, que todo el grupo se muestra indulgente con los subterfugios que la familia así humillada pone en práctica para salvar la apariencia de su honor y, si eso es posible, el del «hombre objeto» que, anulándose como hombre, pone en cuestión el honor de su familia adoptiva.

Está en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, y, más exactamente, en la construcción social de las relaciones de parentesco y del matrimonio que atribuye a las mujeres su estatus social de objetos de intercambio definidos según los intereses masculinos y destinados a contribuir así a la reproducción del capital simbólico de los hombres, donde reside la explicación de la primacía concedida a la masculinidad en las taxonomías culturales. El tabú del incesto, en el que Lévi-Strauss ve el acto fundador de la sociedad, en la medida en que supone el imperativo del intercambio entendido como comunicación equivalente entre los hombres, es el correlato de la institución de la violencia mediante la cual las mujeres son negadas en cuanto que sujetos del intercambio y de la alianza que se establecen a través de ellas, reduciéndolas sin embargo al estado de objetos o, mejor aún, de *instrumentos simbólicos* de la política masculina. Al estar condenadas a circular como unos signos fiduciarios y al instituir así unas relaciones entre los hombres, quedan reducidas al estatuto de instrumento de producción o de reproducción del capital simbólico y social. Y es posible que, llevando hasta el límite la ruptura con la visión puramente «semiológica» de Lévi-Strauss, convenga ver en la circulación sadiana que, como afirma Anne-Marie Dardigna, hace «del cuerpo femenino, al pie de la letra, un objetivo evaluable e intercambiable, que circula entre los hombres de igual manera que una moneda»,<sup>67</sup> el límite, desengañado o cínico, de la circula-

67. A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Eros ou les infortunes du sexe des femmes*, París, Maspero, 1980, p. 88.

ción lévi-straussiana que, facilitada sin duda por el desencanto (del que el erotismo es un aspecto) asociado a la generalización de los intercambios monetarios, saca a la luz la violencia en que se sustenta, en último término, la circulación legítima de las mujeres legítimas.

La lectura estrictamente semiológica que, al concebir el intercambio de las mujeres como relación de comunicación, oculta la dimensión política de la transacción matrimonial, relación de fuerza simbólica que tiende a conservar o a aumentar la fuerza simbólica,<sup>68</sup> y la interpretación puramente «economicista», marxista o no, que, confundiendo la lógica del modo de producción simbólico con la lógica del modo de producción propiamente económico, trata el intercambio de las mujeres como un intercambio de mercancías, tienen en común ignorar la ambigüedad esencial de la economía de los bienes simbólicos. Al estar orientada hacia la acumulación del capital simbólico (el honor), esa economía transforma diferentes materiales brutos, y en primer lugar la mujer, así como todos los objetos susceptibles de tener formas intercambiables, en *dones* (y no en productos), es decir, en signos de comunicación que son de manera indisociable unos instrumentos de dominación.<sup>69</sup>

Una teoría semejante no sólo toma en consideración la estructura específica de ese intercambio, sino también el trabajo social que exige de los que lo realizan y sobre todo el necesario para producirlo y reproducirlo, no sólo los agentes (activos, los hombres, o pasivos, las mujeres) sino también la propia lógica; eso en contra de la ilusión de que el capital simbólico se reproduzca de algún modo por su propia fuerza, y al margen de la acción de agentes

68. Sobre las consecuencias de la ruptura con la visión semiológica del intercambio en la comprensión del intercambio lingüístico, ver P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, *op. cit.*, pp. 13-21 y *passim*.

69. Este análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos permite sustraerse a la desastrosa alternativa entre lo «material» y lo «ideal» que se perpetúa a través de la oposición entre los estudios «materialistas» y los estudios «simbólicos» (a menudo muy notables, como los de Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, pero, en mi opinión, parciales. Rosaldo y Ortner han visto el papel de las opciones simbólicas y la complicidad de los dominados; Rubin, el vínculo con los intercambios simbólicos y las estrategias matrimoniales).

concretos y localizados. (Re)producir los agentes es (re)producir las categorías (en el doble sentido de esquemas de percepción y de apreciación y de grupos sociales) que organizan el mundo social, categorías de parentesco evidentemente, pero también mítico-rituales; (re)producir el juego y las bazas es (re)producir las condiciones del acceso a la reproducción social (y no exclusivamente a la sexualidad) que se asegura mediante un intercambio agonístico que tiende a acumular unos estatutos genealógicos, unos nombres de linajes o de antepasados, es decir, del capital simbólico, y por tanto unos poderes y unos derechos duraderos sobre las personas. Los hombres producen unos signos y los intercambian activamente, como aliados-adversarios unidos por una relación esencial de honorabilidad equivalente, condición indispensable de un intercambio que puede producir una honorabilidad desigual, es decir, la dominación, lo que no considera una visión puramente semiológica como la de Lévi-Strauss. Así pues, existe una asimetría radical entre el hombre, sujeto, y la mujer, objeto del intercambio; entre el hombre responsable y dueño de la producción y de la reproducción, y la mujer, producto *transformado* de ese trabajo.<sup>70</sup>

• Cuando —como ocurre en la Cabília— la adquisición del capital simbólico y del capital social constituye prácticamente la única forma de acumulación posible, las mujeres son unos valores que hay que mantener a salvo de la ofensa y de la sospecha y que, invertidas en unos intercambios, pueden producir unas alianzas, es decir, capital social, y unos aliados prestigiosos, es decir, capital simbólico. En la medida en que el valor de esas alianzas, y por tanto el beneficio simbólico que pueden procurar, depende por

70. Habría podido (o debido), a propósito de cada una de las proposiciones antes mencionadas, señalar lo que la distingue, por una parte, de las tesis lévi-straussianas (lo he hecho en un único punto, que me parecía sobremanera importante) y, por otra, de tal o cual de los análisis próximos, y, en especial, el de Gayle Rubin («The Traffic in Women. The Political Economy of Sex», en R. R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropologie of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975), que, para explicar la opresión de las mujeres, recupera, con una perspectiva diferente de la mía, algunos rasgos del análisis fundador de Lévi-Strauss. Cosa que me habría permitido hacer justicia a esos autores haciendo valer al mismo tiempo mi «diferencia» y sobre todo dejar de arriesgarme a parecer que repetía o aceptaba unos análisis de los que discrepo.

una parte del valor simbólico de las mujeres disponibles para el intercambio, es decir, de su reputación y especialmente de su castidad —constituida en medida fetichizada de la reputación masculina, y por tanto del capital simbólico de todo el linaje—, el honor de los hermanos o de los padres, que lleva una vigilancia tan minuciosa, prácticamente paranoica, como la de los esposos, es una forma de interés en sentido estricto.

El peso determinante de la economía de los bienes simbólicos que, a través del principio de división fundamental, organiza toda la percepción del mundo social, se impone a todo el universo social, es decir, no sólo a la economía de la producción económica sino también a la economía de la *reproducción biológica*. Así es como puede explicarse que, en el caso de la Cabília y también en alguna otra tradición, el acto típicamente femenino de gestación y de parto se encuentre como anulado en favor del trabajo propiamente masculino de fecundación. (Observemos de pasada que si, al situarse en una perspectiva psicoanalítica, Mary O'Brien no se confunde al ver en la dominación masculina el producto del esfuerzo de los hombres por superar su desposesión de los medios de reproducción de la especie y por restablecer la primacía de la paternidad disimulando el trabajo real de las mujeres en el parto, se le puede reprochar que no establezca la conexión de ese trabajo «ideológico» con sus auténticos fundamentos, es decir, a las presiones de la economía de los bienes simbólicos que imponen la subordinación de la reproducción biológica a las necesidades de la reproducción del capital simbólico.)<sup>71</sup> En el ciclo de la procreación al igual que en el ciclo agrario, la lógica mítico-ritual privilegia la intervención masculina, siempre caracterizada, con motivo del matrimonio o del principio de las labores, por unos ritos públicos, oficiales y colectivos en detrimento de los períodos de gestación, tanto el de la tierra, durante el invierno, como el de la mujer, que sólo dan lugar a unos actos rituales facultativos y casi furtivos. De un lado, una intervención *discontinua* y *extraordinaria* en el curso de la vida, acción arriesgada y peligrosa de entrada

71. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

que se realiza solemnemente —a veces, con motivo del primer laboreo, públicamente, delante del grupo—; de otra, una especie de proceso natural y pasivo de hinchazón del que la mujer o la tierra son el espacio, la ocasión, el soporte, más que el agente, y que sólo exige de la mujer unas prácticas técnicas o rituales de acompañamiento, unos actos destinados a ayudar a la naturaleza en acción (como la escardadura y la recogida de yerbajos para dárselos a los animales) y, a partir de ahí, doblemente condenados a permanecer ignorados, fundamentalmente por los hombres. Actos familiares, continuos, normales, repetitivos y monótonos, «humildes y fáciles», como dice nuestro poeta, realizados en gran parte sin ser vistos, en la oscuridad de la casa, o en los tiempos muertos del año agrario.<sup>72</sup>

La división sexual está inscrita, por un lado, en la división de las actividades productivas a las que asociamos la idea de trabajo, y en un sentido más amplio, en la división del trabajo de mantenimiento del capital social y del capital simbólico que atribuye a los hombres el monopolio de todas las actividades oficiales, públicas, de *representación*, y en especial de todos los intercambios de honor, intercambios de palabras (en los encuentros cotidianos y sobre todo en la asamblea), intercambios de regalos, intercambios de mujeres, intercambios de desafíos y de muertes (cuyo límite es la guerra). La división sexual está inscrita, asimismo, en las disposiciones (los hábitos) de los protagonistas de la economía de los bienes simbólicos: las disposiciones de las mujeres, que esa economía reduce al estado de *objetos* de intercambio (incluso en el caso de que, bajo ciertas condiciones, puedan contribuir, por lo menos a través de terceras personas, a orientar y a organizar los intercambios matrimoniales especialmente); las de los hombres, a quienes todo el orden social, y en particular las sanciones positivas o negativas asociadas al funcionamiento del mercado de los bienes simbólicos, impone adquirir la aptitud y la propensión, constituti-

72. Este enfrentamiento entre lo continuo y lo discontinuo reaparece, en nuestro universo, en la oposición entre las rutinas del trabajo doméstico femenino y las «grandes decisiones» que se adjudican gustosamente los hombres (cf. M. Glaude, y F. de Singly, «L'organisation domestique: pouvoir et négociation», *Économie et Sociologie*, 187, París, INSEE, 1986).

vas del sentido del honor, a tomar en serio todos los juegos, que de esa manera se convierten en algo serio.

Al describir, como hice en otro lugar,<sup>73</sup> en el apartado de la división del trabajo entre los sexos, la división de las *meras actividades productivas*, adopté *equivocadamente* una definición etnocéntrica del trabajo de la cual yo mismo había mostrado por otra parte<sup>74</sup> que, invención histórica, es profundamente diferente de la definición precapitalista del «trabajo» como ejercicio de una función social que cabe llamar «total» o indiferenciada y que engloba unas actividades que nuestras sociedades considerarían no productivas, porque carecen de cualquier sanción monetaria. Es lo que ocurre en la sociedad cabileña y en la mayoría de las sociedades precapitalistas, pero también en la nobleza de las sociedades del Antiguo Régimen, o en las clases privilegiadas de las sociedades capitalistas, de todas las prácticas directa o indirectamente orientadas hacia la reproducción del capital social y del capital simbólico, como el hecho de negociar una boda o de tomar la palabra en la asamblea de los hombres en el caso de los cabileños, o, en otro lugar, el hecho de practicar un deporte elegante, de recibir en casa, de dar un baile o de inaugurar una institución benéfica. Ahora bien, aceptar semejante definición mutilada equivale a negarse a entender por completo la estructura objetiva de la visión sexual de las «tareas» o de las *cargas*, que se extiende a todos los terrenos de la práctica, y en especial a los intercambios, con la diferencia entre los intercambios masculinos, públicos, discontinuos y extraordinarios, y los intercambios femeninos, privados, casi secretos, continuados y cotidianos, y a las actividades religiosas o rituales en las que se observan unas oposiciones de idéntico fundamento.

Esta inversión primordial en los juegos sociales (*illusio*), que hace el hombre que es hombre de verdad: sentido del honor, virilidad, *manliness* o, como dicen los cabileños, «cabilidad» (*thakbay-*

73. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 358.

74. Cf. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, París-La Haya, Mouton, 1963, y *Algérie 60*, París, Editions de Minuit, 1977.

*lith*), es el principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo, el motor o el móvil de todo lo *ordenado*, es decir, que debe realizarse para estar en regla consigo mismo, para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea del hombre. Esta inversión se halla en la relación entre un hábito construido de acuerdo con la división fundamental de lo recto y de lo curvo, de lo erguido y de lo abatido, de lo fuerte y de lo débil, en suma, de lo masculino y de lo femenino, y un espacio social organizado también de acuerdo con esta división que engendra, como tantos dictadores, las inversiones agonísticas de los hombres y de las virtudes, todas ellas de abstención y de abstinencia, de las mujeres.

Así pues, el *pundonor*, esa forma especial de sentido del juego que se adquiere mediante la sumisión prolongada a la norma y a las reglas de la economía de los bienes simbólicos, es el principio del sistema de las estrategias de reproducción con las que los hombres, poseedores del monopolio de los instrumentos de producción y de reproducción del capital simbólico, tienden a asegurar la conservación o el aumento de dicho capital: estrategias de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias educativas, estrategias económicas, estrategias sucesorias, orientadas todas ellas hacia la transmisión de los poderes y de los privilegios heredados.<sup>75</sup> La necesidad del orden simbólico convertida en virtud es el producto de la asimilación de la tendencia nacida del honor (o sea, del capital simbólico poseído en común por un linaje o —en el caso del Béarn y de las familias nobles de la Edad Media, y sin duda posteriormente— o por una «casa») a perpetuarse a través de las acciones de los agentes sociales.

Las mujeres están excluidas de todos los lugares públicos, asambleas y mercados, donde se desarrollan normalmente los juegos que se consideran los más serios de la existencia humana, como

75. Sobre el vínculo entre el honor y las estrategias matrimoniales y sucesorias, se puede leer: P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne» *Études rurales*, 5-6, abril-septiembre de 1962, pp. 32-136; «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales*, 4-5, julio-octubre de 1972, pp. 1105-1127; Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, París, Plon, 1974, pp. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

por ejemplo los juegos de honor. Y excluidas, si puede decirse, *a priori*, en nombre del principio (tácito) de la honorabilidad equivalente que exige que el desafío, fuente del honor, sólo vale si se dirige a un hombre (en oposición a una mujer) y a un hombre honorable, capaz de dar una respuesta que, en tanto que permite también una forma de reconocimiento, honra. La circularidad perfecta del proceso indica que se trata de una atribución arbitraria.

#### VIRILIDAD Y VIOLENCIA

Si las mujeres, sometidas a un trabajo de socialización que tiende a menoscabarlas, a negarlas, practican el aprendizaje de las virtudes negativas de abnegación, resignación y silencio, los hombres también están prisioneros y son víctimas subrepticias de la representación dominante. Al igual que las tendencias a la sumisión, aquellas que llevan a reivindicar y a ejercer la dominación no están inscritas en la naturaleza y tienen que estar construidas por un prolongado trabajo de socialización, o sea, como hemos visto, de diferenciación activa en relación con el sexo opuesto. La condición masculina en el sentido de *vir* supone un deber-ser, una *virtus*, que se impone a «eso es natural», indiscutible. Semejante a la nobleza, el honor —que se inscribe en el cuerpo bajo la forma de un conjunto de disposiciones aparentemente naturales, a menudo visibles en una manera especial de comportarse, de mover el cuerpo, de mantener la cabeza, una actitud, un paso, solidario de una manera de pensar y de actuar, un *ethos*, una creencia, etc.— *gobierna* al hombre honorable, al margen de cualquier presión externa. *Dirige* (en el doble sentido de la palabra) unas ideas y unas prácticas a la manera de una fuerza («es más fuerte que él») pero sin obligarle mecánicamente (puede zafarse y no estar a la altura de la exigencia); conduce su acción a la manera de una necesidad lógica («no puede hacerse de otra manera» so pena de contradecirse), pero sin imponérselo como una regla, o como el implacable veredicto lógico de una especie de cálculo racional. Esta fuerza superior, que pueden hacerle aceptar como inevitable o como obvia, es decir, sin deliberación ni

examen, unos actos que a otros les parecerían imposibles o impensables, es la trascendencia de lo social que se ha asimilado y que funciona como *amor fati*, amor del destino, inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino. La nobleza, o el pundonor (*nif*), entendido como conjunto de disposiciones consideradas como nobles (valor físico y moral, generosidad, magnanimidad, etc.), es el producto de un trabajo social de nominación y de inculcación al término del cual una identidad social instituida por una de estas «líneas de demarcación místicas», conocidas y admitidas por todos que dibuja el mundo social se inscribe en una naturaleza biológica, y se convierte en hábito, ley social asimilada.

El privilegio masculino no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad.<sup>76</sup> En la medida en que tiene en realidad como sujeto un colectivo, el linaje o la casa, sujeto a su vez a las exigencias inmanentes al orden simbólico, el pundonor se presenta en realidad como un ideal, o, mejor dicho, un sistema de exigencias que está condenado a permanecer, en más de un caso, como inaccesible. La *virilidad*, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (en la venganza sobre todo), es fundamentalmente una *carga*. En oposición a la mujer, cuyo honor, esencialmente negativo, sólo puede ser definido o perdido, al ser su virtud sucesivamente virginidad y fidelidad, el hombre «realmente hombre» es el que se siente obligado a

76. Y en primer lugar, en el caso por lo menos de las sociedades norteafricanas, en el plano sexual, como lo demuestra, según el testimonio recogido en los años sesenta por un farmacéutico de Argel, el recurso muy frecuente y común de los hombres a unos afrodisíacos, siempre presentes en la farmacopea de los boticarios tradicionales. En efecto, la virilidad se pone a prueba, de una forma más o menos oculta al juicio colectivo, con motivo de los ritos de desfloración de la esposa, pero también a través de las conversaciones femeninas, que conceden un gran espacio a los asuntos sexuales y a los desfallecimientos de la virilidad. El impacto que ha suscitado, tanto en Europa como en Estados Unidos, la aparición a comienzos de 1998 de la píldora Viagra demuestra, como atestiguan multitud de escritos de psicoterapeutas y de médicos, que la ansiedad respecto a las manifestaciones físicas de la virilidad no tiene nada de exótico.

estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública. La exaltación de los valores masculinos tiene su tenebrosa contrapartida en los miedos y las angustias que suscita la feminidad: débiles y principios de debilidad en cuanto que encarnaciones de la *vulnerabilidad* del honor, de la *h'urma*, sagrada izquierda (femenino, en oposición a lo sagrado derecho, masculino), siempre expuestas a la ofensa, las mujeres también están provistas de todas las armas de la debilidad, como la astucia diabólica, *thah'raymith*, y la magia.<sup>77</sup> Todo contribuye así a hacer del ideal imposible de la virilidad el principio de una inmensa vulnerabilidad. Ésta es la que conduce, paradójicamente, a la inversión, a veces forzada, en todos los juegos de violencia masculinos, como en nuestras sociedades los deportes, y muy especialmente los que son más adecuados para producir los signos visibles de la masculinidad,<sup>78</sup> y para manifestar y experimentar las cualidades llamadas viriles, como los deportes de competición.<sup>79</sup>

Al igual que el honor —o la vergüenza, su contrario, de la que

77. Como ha podido verse en el mito originario, donde se descubre con estupor el sexo de la mujer y el placer (sin reciprocidad) que le revelaba, el hombre se sitúa en el sistema de las oposiciones que le unen a la mujer del lado de la buena fe y de la ingenuidad (*niya*), antítesis perfectas de la astucia diabólica (*thah'raymith*). Respecto a esta posición, consultar P. Bourdieu y A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, París, Éditions de Minuit, 1964, pp. 90-92.

78. Cf. S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder*, Nueva York, Poseidon, 1991, y L. Wacquant, «A Body too Big to Feel», en *Masculinities*, 2(1), primavera 1994, p. 78-86. Loïc Wacquant insiste, con razón, sobre la «paradoja de la masculinidad» tal como se revela en el *body-building*, «batalla apasionada», como dice B. Glassner, contra el sentimiento de la vulnerabilidad, y sobre «el proceso complejo a través del cual la *illustro* masculina se instaura e inscribe en un individuo biológico concreto».

79. La construcción del hábito judío tradicional en los países de Europa central, al final del siglo XIX, se presenta como una especie de *inversión completa* del proceso de destrucción del *habitus* masculino tal como se describe aquí. El rechazo explícito del culto de la violencia incluso bajo las formas más ritualizadas, como el duelo o el deporte, conduce a desvalorizar los ejercicios físicos, sobre todo los más violentos, en beneficio de los ejercicios intelectuales y espirituales, lo que favorece también el desarrollo de tendencias suaves y «pacificas» (demostradas por la infrecuencia de las violaciones y de los crímenes de sangre) en la comunidad judía (cf. V. Karady, «Les juifs et la violence stalinienne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, diciembre de 1997, pp. 3-31).

sabemos que, a diferencia de la culpabilidad, se siente *ante* los demás—, la virilidad tiene que ser revalidada por los otros hombres en su verdad como violencia actual o potencial, y certificada por el reconocimiento de la pertenencia al grupo de los «hombres auténticos». Muchos ritos de institución, especialmente los escolares o los militares, exigen auténticas pruebas de virilidad orientadas hacia el reforzamiento de las solidaridades viriles. Prácticas como algunas violaciones colectivas de las bandas de adolescentes —variante marginal de la visita colectiva al burdel, tan presente en las memorias de adolescentes burgueses— tienen por objetivo obligar a los que se ponen a prueba a afirmar delante de los demás su virilidad en su manifestación como violencia,<sup>80</sup> es decir, al margen de todas las ternuras y de todas las benevolencias desvirilizadoras del amor, y manifiestan de manera evidente la heteronomía de todas las afirmaciones de la virilidad, su dependencia respecto a la valoración del grupo viril.

Algunas formas de «valentía», las que exigen o reconocen los ejércitos o las policías (y en particular los «cuerpos de élite») y las bandas de delincuentes, aunque también, más trivialmente, algunos colectivos de trabajo —y que, especialmente en los oficios relacionados con la construcción, estimulan u obligan a rechazar las medidas de seguridad y a negar o a desafiar el peligro a través de unos comportamientos fanfarrones, responsables de numerosos accidentes—, encuentran su principio, paradójicamente, en el *miedo* a perder la estima o la admiración del grupo, de «perder la cara» delante de los «colegas», y de verse relegado a la categoría típicamente femenina de los «débiles», los «alfeñiques», las «mujercitas», los «mariquitas», etc. La llamada «valentía» se basa por tanto en muchas ocasiones en una especie de cobardía. Para convencerse de ello, basta con recordar todas las situaciones en las que, para obtener actos tales como matar, torturar o violar, la voluntad de dominación, de explotación o de opresión se ha apoya-

do en el temor «viril» de excluirse del mundo de los «hombres» fuertes, de los llamados a veces «duros» porque son duros respecto a su propio sufrimiento y sobre todo respecto al sufrimiento de los demás —asesinos, torturadores y jefecillos de todas las dictaduras y de todas las instituciones totalitarias, incluso las más corrientes, como las cárceles, los cuarteles o los internados—, pero también los nuevos patronos combativos que exalta la hagiografía neoliberal y que, a menudo sometidos, también ellos, a unas pruebas de valor corporal, manifiestan su dominio arrojando al paro a sus empleados sobrantes. Como vemos, la virilidad es un concepto eminentemente *relacional*, construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad, en una especie de *miedo* de lo femenino, y en primer lugar en sí mismo.

80. El vínculo entre la virilidad y la violencia está explícito en la tradición brasileña que describe el pene como una *arma* (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, p. 37). También es explícita la correlación entre la penetración (*foder*) y la dominación (p. 42).

## 2. LA ANAMNESIA DE LAS CONSTANTES OCULTAS

La descripción etnológica de un mundo social a la vez suficientemente alejado para prestarse fácilmente a la objetivación y enteramente construido alrededor de la dominación masculina, actúa como una especie de «detector» de las huellas microscópicas y de los fragmentos dispersos de la visión androcéntrica del mundo y, a partir de ahí, como el instrumento de una arqueología histórica del inconsciente que, originariamente construido sin duda en un estadio muy antiguo y muy arcaico de nuestras sociedades, habita en cada uno de nosotros, hombres o mujeres. (Inconsciente histórico, por tanto, unido no a una naturaleza biológica o psicológica, y a unas propiedades inscritas en esa naturaleza, como la diferencia entre los sexos según el psicoanálisis, sino a un trabajo de construcción propiamente histórico —como el que tiende a separar al muchacho del universo femenino—, y por consiguiente susceptible de ser modificado por una transformación de sus condiciones históricas de producción).

Así pues, conviene comenzar por aclarar todo lo que el conocimiento del modelo acabado del «inconsciente» androcéntrico permite descubrir y comprender en las manifestaciones del propio inconsciente y que se traduce o delata, a modo de flashes, en las metáforas del poeta o en las comparaciones familiares, destinadas, en su obviedad, a pasar desapercibidas. La experiencia que un lector desprevenido puede sacar de las relaciones de oposición o de homologación que estructuran las prácticas (ante todo rituales) y las representaciones de la sociedad de la Cabília —gracias sobre

todo al diagrama destinado a ofrecer una visión sinóptica, totalmente excluida de la práctica indígena— puede ir de un sentimiento de evidencia que, si lo pensamos, no tiene nada de evidente, y que reposa en la participación del inconsciente, hasta provocar una forma de desconcierto que puede ir acompañada de una impresión de revelación o, mejor dicho, de *redescubrimiento*, absolutamente idéntica a la que procura la necesaria imprevisibilidad de algunas metáforas poéticas. Y la familiaridad que puede adquirir con bastante rapidez —como había hecho antes que él y con mayor esfuerzo el etnólogo, con cada una de las relaciones de oposición y con la red de las relaciones de equivalencia directa o mediata que une cada una de ellas a todas las demás en un sistema, cosa que le confiere *su necesidad objetiva y subjetiva*— no es la que procura la adquisición de un mero saber, sino la que asegura la reapropiación de un conocimiento a un tiempo poseído y perdido desde siempre, que Freud, después de Platón, llamaba «anamnesia».

Pero esta anamnesia no se refiere únicamente, como en el caso de Platón, a los contenidos eidéticos; ni tampoco, como en el de Freud, a un proceso individual de constitución del inconsciente, cuyo aspecto social, sin quedar realmente excluido, se reduce a una estructura familiar genética y universal, nunca caracterizada socialmente. Actúa sobre la filogénesis y la ontogénesis de un inconsciente a un tiempo colectivo e individual, huella incorporada de una historia colectiva y de una historia individual que impone a todos los agentes, hombres o mujeres, su sistema de presupuestos imperativos, del que la etnología construye la axiomática, potencialmente liberadora.

El trabajo de transformación de los cuerpos, a un tiempo sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, que se realizó en parte a través de los efectos de la sugestión mimética, en parte a través de las conminaciones explícitas, y en parte finalmente a través de toda la construcción simbólica de la visión del cuerpo biológico (y en especial del acto sexual, concebido como acto de dominación, de posesión), produce unos hábitos sistemáticamente diferenciados y diferenciadores. La masculinización del cuerpo masculino y la feminización del cuerpo femenino, tareas inmensas y en cierto sentido interminables que, sin duda actualmente más

que nunca, exigen casi siempre un tiempo considerable de tiempo y de esfuerzos, determinan una somatización de la relación de dominación, de ese modo naturalizada. A través de la doma del cuerpo se imponen las disposiciones más fundamentales, las que hacen a la vez *propensos y aptos* para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, etc. (La educación primaria estimula muy desigualmente a los chicos y a las chicas a introducirse en esos juegos y privilegia en el caso de los chicos las diferentes formas de la *libido dominandi* que puede encontrar unas expresiones sublimadas en las formas más «puras» de la libido social, como la *libido sciendi*.)<sup>1</sup>

#### LA MASCULINIDAD COMO NOBLEZA

Aunque las condiciones «ideales» que la sociedad de la Cabilia ofrecía a las pulsiones del inconsciente androcéntrico hayan sido en gran parte abolidas y la dominación masculina haya perdido algo de su evidencia inmediata, algunos de los mecanismos que sustentan esta dominación siguen funcionando, como la relación de causalidad circular que se establece entre las estructuras objetivas del espacio social y las tendencias que generan tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres. Las conminaciones constantes, silenciosas e invisibles que el mundo sexualmente jerarquizado en el que están confinadas les dirige, preparan a las mujeres, en la medida por lo menos en que las llaman explícitamente al orden, a aceptar como evidentes, naturales y obvias unas prescripciones y unas proscripciones arbitrarias que, inscritas en el orden de las cosas, se imprimen insensiblemente en el orden de los cuerpos.

1. Conventría citar todas las observaciones que demuestran que, desde la primera infancia, los niños son el objeto de *expectativas colectivas* muy diferentes según su sexo y que, en situación escolar, los chicos son objeto de un trato privilegiado (sabemos que los profesores les dedican más tiempo, que son interrogados con mayor frecuencia, e interrumpidos con menor frecuencia, y participan más en las discusiones generales).

Si bien el mundo siempre se presenta como lleno de indicios y de signos que designan las cosas que hay que hacer o que no hay que hacer, punteando los movimientos y desplazamientos posibles, probables o imposibles, las «intenciones» y las «probabilidades» propuestas por un universo que ya no está diferenciado ni social ni económicamente no se dirigen a un agente cualquiera, especie de *x* intercambiable, sino que se especifican de acuerdo con las posiciones y las disposiciones de los respectivos agentes. Se presentan como cosas de realización posible o imposible, naturales o impensables, normales o extraordinarias, *para tal o cual categoría*, es decir, en especial para *un* hombre o para *una* mujer (y de tal o cual condición). «Las expectativas colectivas», como habría dicho Marcel Mauss, o, en el lenguaje de Max Weber, las «potencialidades objetivas», que los agentes sociales descubren a cada instante, no tienen nada de abstracto, ni de teórico, aunque la ciencia, para entenderlos, deba recurrir a la estadística. Dichas expectativas colectivas están inscritas en el entorno familiar, bajo la forma de la oposición entre el universo público, masculino, y los mundos privados, femeninos, entre la plaza pública (o la calle, lugar de todos los peligros) y la casa (hemos observado muchas veces que en los anuncios y los dibujos humorísticos las mujeres, casi siempre, aparecen en el espacio doméstico, a diferencia de los hombres que, raramente asociados a la casa, se representan frecuentemente en unos lugares exóticos), entre los lugares destinados especialmente a los hombres, como los bares y los clubs del universo anglosajón que, con sus butacones de cuero, sus recios muebles, angulosos y de color oscuro, despiden una imagen de dureza y rudeza viril, y los espacios llamados «femeninos», cuyos colores delicados, *bibelots*, encajes o cintas evocan la fragilidad y la frivolidad.

Es sin duda en el encuentro con las «expectativas objetivas» —que están inscritas, sobre todo en un estado implícito, en las posiciones ofrecidas a las mujeres por la estructura, todavía muy fuertemente sexuada, de la división del trabajo—, donde las disposiciones llamadas «femeninas» inculcadas a través de la familia y de todo el orden social pueden realizarse, tanto en los lugares que parecen reclamar la sumisión y la necesidad de seguridad como

en sus ocupantes, identificados por unas posiciones en las que, hechizados o alienados, se reencuentran y se pierden simultáneamente. La lógica, esencialmente social, de lo que se llama la «vocación» tiene como efecto producir tales encuentros armoniosos entre las disposiciones y las posiciones que hacen que las víctimas de la dominación psicológica puedan realizar *dichosamente* (en su doble sentido) las tareas subalternas o subordinadas atribuidas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación.

La libido socialmente sexuada entra en comunicación con la institución que censura o legitima su expresión. Las «vocaciones» siempre son, por una parte, la anticipación más o menos fantástica de lo que el lugar *promete* (por ejemplo, para una secretaria, mecanografiar unos textos), y de lo que *permite* (por ejemplo, mantener una relación «maternal» o de seducción con el jefe). Y el encuentro con el lugar de trabajo puede tener un efecto de revelación en la medida en que permite y favorece, a través de las expectativas explícitas o implícitas que contiene, algunos comportamientos, técnicos y sociales, aunque también sexuales o sexualmente connotados. El mundo del trabajo está, por tanto, repleto de pequeños compartimentos profesionales (servicio de hospital, oficina ministerial, etc.) que funcionan como unas cuasifamilias en las que el jefe de servicio, casi siempre un hombre, ejerce una autoridad paternalista, basada en la envoltura afectiva o la seducción, y, a la vez sobrecargado de trabajo y asumiendo todo lo que ocurre en la institución, ofrece una protección generalizada a un personal subalterno fundamentalmente femenino (enfermeras, asistentes, secretarias), lo que estimula una integración y asimilación intensa, a veces patológica, en la institución y en aquello que la encarna.

Pero estas posibilidades objetivas se encuentran también de manera muy concreta y tangible no sólo en todos los signos de la jerarquía en la división del trabajo (médico/enfermera, jefe/secretaria, etc.), sino también en todas las manifestaciones visibles de las diferencias entre los sexos (actitud, vestuario, peinado), y, en un sentido más amplio, en los detalles, aparentemente insignificantes, de los comportamientos cotidianos cargados de innumera-

bles e imperceptibles llamadas al orden.<sup>2</sup> Así, por ejemplo, en los estudios de televisión, las mujeres están casi siempre limitadas a las funciones menores, variantes en el fondo de la de azafata, tradicionalmente ejercidas por el «sexo débil»; cuando no han sido «enchufadas» por un hombre —al que sirven de valedoras, y que desempeña a menudo, a través de chanzas y de alusiones más o menos molestas, todas las ambigüedades inscritas en la relación de «pareja»—, les cuesta imponerse, imponer su palabra, y quedan relegadas a un papel contenido de «animadora» o de «presentadora». Cuando participan en un debate público, tienen que luchar, permanentemente, para tomar la palabra y retener la atención, y la infravaloración que sufren es tanto más implacable en la medida en que no se ha inspirado en ninguna malquerencia explícita, y se ejerce con la inocencia perfecta de la inconsciencia. Se les quita la palabra, se dirige al hombre, con absoluta buena fe, la respuesta a una pregunta inteligente que la mujer acaba de plantear (como si, como tal y por definición, ésta no pudiera proceder de una mujer). Esta especie de negación de la existencia les obliga seguramente a recurrir, para imponerse, a las armas de los débiles, que refuerzan los estereotipos: el estallido condenado a aparecer como capricho sin justificación o exhibición calificada inmediatamente de histérica; y la seducción, que, en la medida en que se basa en una forma de reconocimiento de la dominación, es muy adecuada para reforzar la relación establecida de dominación simbólica. Además, habría que enumerar todos los casos en que los hombres mejor intencionados (la violencia simbólica, como sabemos, no

2. Convendría analizar en detalle todos los fracasos sociales de lo que las estadísticas registran como «tasa de feminización». Sabemos, por ejemplo, que la perspectiva de una feminización de una profesión reduce su atracción y su prestigio (cf. J. C. Tonhey, «Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability», *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, 29(1), pp. 86-89). Pero es más desconocido que la *sex-ratio* ejerce por sí misma unos efectos, favoreciendo por ejemplo la adquisición de un conjunto de disposiciones que, sin estar inscritas explícitamente en los programas oficiales, son inculcadas de manera difusa (cf. M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, París, L'Harmattan, 1990, p. 27). Y se observa también que las muchachas tienden a triunfar menos en las especialidades de la enseñanza técnica, en la que son minoritarias (cf. M. Duru-Bellat, *op. cit.*).

opera en el orden de las intenciones conscientes) realizan unas acciones discriminatorias, que excluyen a las mujeres, sin ni siquiera plantearse, de las posiciones de autoridad, reduciendo sus reivindicaciones a unos caprichos, merecedores de una palabra de apaciguamiento o de una palmadita en la mejilla,<sup>3</sup> o bien, con una intención aparentemente opuesta, recordándolas y reduciéndolas de algún modo a su feminidad, gracias al hecho de atraer la atención hacia el peinado, hacia cualquier característica corporal, utilizar términos claramente familiares (el nombre de pila) o más íntimos («niña», «querida», etc.) en una situación «formal» (con un médico delante de sus pacientes), etc.; pequeñas «elecciones» del inconsciente que, al sumarse, contribuyen a construir la situación disminuida de las mujeres y cuyos efectos acumulados quedan gravados en las estadísticas de la escasísima representación femenina en las posiciones de poder, especialmente económico y político.

En realidad, no es exagerado comparar la masculinidad con una nobleza. Para convencerse basta con observar la lógica, perfectamente conocida por los cabileños, del *double standard*, como dicen los anglosajones, que establece una asimetría radical en la evaluación de las actividades masculinas y femeninas. Dejando a un lado que el hombre no puede realizar sin rebajarse determinadas tareas domésticas consideradas inferiores (entre otras razones porque no se considera que pueda realizarlas), las mismas tareas pueden ser nobles y difíciles cuando son realizadas por unos hombres, o insignificantes e imperceptibles, fáciles y triviales, cuando corren a cargo de las mujeres, como lo recuerda la diferencia que separa al cocinero de la cocinera, al modisto de la modista; basta con que los hombres se apoderen de tareas consideradas femeninas y las realicen fuera de la esfera privada para que se vean ennoblecidas y transfiguradas: «Es el trabajo», observa Margaret Maruani, «lo que se constituye siempre como diferente según lo realicen hombres o mujeres.» Si la estadística establece que los oficios llamados cualifi-

3. Muchos estudios han observado la asimetría entre los hombres y las mujeres en lo que Nancy Henley denomina «la política del tacto», es decir, la facilidad y la frecuencia de los contactos corporales (acariciar la mejilla, coger por los hombros o por la cintura, etc.)

cados corresponden fundamentalmente a los hombres mientras que los trabajos ejercidos por las mujeres «carecen de calidad», ello se debe, en parte, a que cualquier oficio, sea cual sea, se ve en cierto modo cualificado por el hecho de ser realizado por los hombres (que, desde ese punto de vista, son todos, por definición, de calidad).<sup>4</sup> Así pues, de la misma manera que el más absoluto dominio de la esgrima no podría abrir a un plebeyo las puertas de la nobleza de espada, tampoco a las teclistas —cuya entrada en el mundo de la edición ha suscitado resistencias formidables por parte de los hombres, amenazados en su mitología profesional del trabajo altamente cualificado— se les reconoce que trabajen en el mismo *oficio* que sus compañeros masculinos, de los que ellas están separadas por una mera cortina, aunque realicen el mismo trabajo: «Hagan lo que hagan, las teclistas son unas mecanógrafas y no tienen, por tanto, ninguna calificación. Hagan lo que hagan, los correctores son unos profesionales del libro y están, por tanto, muy cualificados.»<sup>5</sup> Y después de prolongadas luchas de las mujeres para hacerse reconocer sus cualificaciones, las tareas que los cambios tecnológicos han redistribuido radicalmente entre los hombres y las mujeres han sido arbitrariamente reordenadas para empequeñecer el trabajo femenino y defender el valor superior del trabajo masculino.<sup>6</sup>

Vemos que el principio cabileño que pretende que el trabajo de la mujer, condenada a moverse en la casa «como mosca en el suero, sin que aparezca nada en el exterior»,<sup>7</sup> o condenada a permanecer invisible sigue aplicándose en un contexto que parece radicalmente cambiado, como lo demuestra también el hecho de

4. M. Maruani y C. Nicole, *Au Travail des dames. Métiers masculins, emplois féminins*, París, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.

5. *Ibid.*, pp. 34-77.

6. La perpetuación de diferencias arbitrarias puede apoyarse en las divisiones más arcaicas de la visión mítica, entre lo caliente y lo frío por ejemplo, como se ve en el caso de la industria del cristal, donde se observa una criba entre el sector caliente (horno y fabricación) masculino, considerado noble, y el sector frío (inspección, selección, embalaje), menos noble y confiado a las mujeres (H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, París, IRESCO, 1992).

7. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 450

que las mujeres siguen estando habitualmente privadas del título jerárquico correspondiente a su función real.

A través de las esperanzas subjetivas que imponen, las «expectativas colectivas», positivas o negativas, tienden a inscribirse en los cuerpos bajo forma de disposiciones permanentes. Así pues, de acuerdo con la ley universal de la adecuación de las esperanzas a las posibilidades, de las aspiraciones a las oportunidades, la experiencia prolongada e invisiblemente amputada de un mundo totalmente sexuado tiende a hacer desaparecer, desanimándola, la misma inclinación a realizar los actos que no corresponden a las mujeres, sin tener ni siquiera que rechazarlos. Como lo muestra claramente el testimonio sobre los cambios de disposiciones que se registran al cambiar de sexo, esta experiencia favorece la aparición de una «impotencia aprendida» (*learned helplessness*): «Cuanto más me trataban como mujer, en más mujer me convertía. Me adaptaba de grado o a la fuerza. Si me supusieran incapaz de retroceder unos escalones o de abrir unas botellas, sentiría, extrañamente, que me estaba volviendo incompetente. Si alguien pensaba que una maleta era demasiado pesada para mí, inexplicablemente, también yo lo consideraría así.»<sup>8</sup> Magnífica evocación, facilitada por la comparación, de esta especie de efecto Pígalión invertido o negativo, que se ejerce tan precozmente y tan continuamente sobre las mujeres que acaba por pasar casi completamente desapercibida (viendo, por ejemplo, la manera con la que los padres, los profesores, los discípulos desalientan —mejor dicho, «no animan»— la inclinación de las muchachas hacia determinadas ramas, técnicas o científicas especialmente: «Los profesores dicen normalmente que son más frágiles y... se acaba por creerlo», «Pasamos el tiempo repitiendo que las carreras científicas son más fáciles para los chicos. De modo que es inevitable...»). Y se entiende, dentro de esta lógica, que la misma protección «caballeresca», además de que puede llevar a su confinamiento o servir para justificarla, puede contribuir

8. «The more I was treated as a woman, the more woman I become. I adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was though too heavy for me, I found it so myself» (J. Morris, *Conundrum*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, pp. 165-166).

también a mantener a las mujeres al margen de cualquier contacto con todos los aspectos del mundo real «para los cuales no están hechas» porque ellos no están hechos para ellas.

Todas las llamadas al orden inscritas en el orden de las cosas, todas las tácitas conminaciones o las sordas amenazas inherentes a la marcha normal del mundo se especifican, evidentemente, de acuerdo con los ámbitos, y la diferencia entre los sexos presenta a las mujeres, en cada uno de ellos, bajo unas formas concretas, a través, por ejemplo, de *la definición dominante de la práctica* que la atraviesa y que nadie piensa en entender como sexual, y por tanto en cuestionar. Lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular. La definición de la excelencia está cargada, en cualquier ámbito, de implicaciones masculinas que tienen la particularidad de no aparecer como tales. La definición de un puesto, sobre todo investido de autoridad, incluye toda suerte de capacidades y de aptitudes sexualmente connotadas. Si hay tantas posiciones difíciles de ocupar para las mujeres, es porque están hechas a medida de los hombres, cuya virilidad está construida en oposición a las mujeres tal y como son actualmente. Para alcanzar plenamente cierta posición, una mujer tendría que poseer no sólo lo que exige explícitamente la descripción del puesto, sino también todo un conjunto de propiedades que sus ocupantes añaden habitualmente al mismo, una estatura física, una voz, o unas disposiciones como la agresividad, la seguridad, la «distancia respecto al papel», la llamada autoridad natural, etc., para las que los hombres han sido preparados en cuanto que hombres.

En otras palabras, las normas con las que se valora a las mujeres no tienen nada de universales. El feminismo llamado *universalista*, porque ignora el efecto de dominación, y todo lo que la universalidad aparente de la dominación debe a su relación con el dominado —en este caso todo lo que afecta a la virilidad—, inscribe en la definición universal del ser humano unas propiedades históricas del hombre viril, construido por oposición a las mujeres. Pero la visión llamada *diferencialista*, porque también ella ignora lo que la definición dominante debe a la relación histórica de dominación y a la búsqueda de la diferencia que le es natural (¿qué

es, en definitiva, la virilidad sino una no feminidad?), no deja de ser tampoco, dada su preocupación por revalorizar la experiencia femenina, una forma suave de esencialismo; lo mismo que la negritud según la concebía Senghor aceptaba determinados rasgos de la definición dominante del Negro tales como la sensibilidad, esta visión olvida que la «diferencia» sólo aparece cuando se adopta sobre el dominado el punto de vista del dominador y que aquello que comienza a diferenciarse (al exaltar, por ejemplo, como hace Chodorow, la *relatedness* con relación a la *separatedness* masculina o, como algunas defensoras de la escritura feminista, una relación especial con el cuerpo) es el producto de una relación histórica de diferenciación.

#### EL SER FEMENINO COMO SER PERCIBIDO

Todo, en la génesis del hábito femenino y en las condiciones sociales de su actualización, contribuye a hacer de la experiencia femenina del cuerpo el límite de la experiencia universal del cuerpo-para-otro, incesantemente expuesta a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros. La relación con el propio cuerpo no se reduce a una «imagen del cuerpo», es decir, a la representación subjetiva (*self-image* o *looking-glass self*), asociada a un grado determinado de *self-esteem*, que un agente tiene de sus efectos sociales (de su seducción, de su encanto, etc.) y que se constituye en lo esencial a partir de la representación objetiva del cuerpo, *feed-back* descriptivo y normativo remitido por los otros (parientes, iguales, etc.). Semejante modelo olvida que toda la estructura social está presente en el núcleo de la interacción, bajo la forma de los esquemas de percepción y de apreciación inscritos en el cuerpo de los agentes interactivos. Estos esquemas en los cuales un grupo deposita sus estructuras fundamentales (como grande/pequeño, fuerte/débil, grueso/fino, etc.) se interponen desde el principio entre cualquier agente y su cuerpo porque las reacciones o las imágenes que su cuerpo suscita en los demás y su percepción personal de esas reacciones están construidas de acuerdo con esos

esquemas: una reacción producida a partir de las oposiciones grande/pequeño y masculino/femenino (al igual que todos los juicios del tipo «ella es demasiado alta como mujer» o «es molesto para una chica» o «para un chico esto no es grave», variante del proverbio cabileño: «Nunca es un defecto para un hombre») es una ocasión de adquirir los esquemas mencionados que, proyectados por el mismo sujeto sobre su propio cuerpo, producirán la misma reacción, a la vez que ocasión de vivir la experiencia del propio cuerpo que proporcionan.

Así pues, el cuerpo percibido está doblemente determinado desde un punto de vista social. Por una parte, es, incluso en lo que tiene de más aparentemente natural (su volumen, su estatura, su peso, su musculatura, etc.), un producto social que depende de sus condiciones sociales de producción a través de diversas mediaciones, como las condiciones de trabajo (especialmente las deformaciones, las enfermedades profesionales que provocan) y los hábitos alimenticios. La *hexeis* corporal, en la que entran a la vez la conformación propiamente física del cuerpo (el «físico») y la manera de moverlo, el porte, el cuidado, se supone que expresa el «ser profundo», la «naturaleza» de la «persona» en su verdad, de acuerdo con el postulado de la correspondencia entre lo «físico» y lo «moral» que engendra el conocimiento práctico o racionalizado, lo que permite asociar unas propiedades «psicológicas» y «morales» a unos rasgos corporales o fisiognómicos (un cuerpo delgado y esbelto que tiende, por ejemplo, a ser percibido como el signo de un dominio viril de los apetitos corporales). Pero ese lenguaje de la naturaleza, que se supone que traiciona lo más recóndito y lo más verdadero a un tiempo, es en realidad un lenguaje de la identidad social, así naturalizada, bajo la forma, por ejemplo, de la «vulgaridad» o de la «distinción» llamada natural.

Por otra parte, estas propiedades corporales son aprehendidas a través de los esquemas de percepción cuya utilización en los actos de evaluación depende de la posición ocupada en el espacio social: las taxonomías existentes tienden a enfrentar, jerarquizándolas, las propiedades más frecuentes en los dominadores y en los dominados (flaco/gordo, grande/pequeño, elegante/grosero, lige-

ro/pesado, etc.).<sup>9</sup> La imagen social de su cuerpo, con la que cada agente tiene que contar, sin duda desde muy temprano, se obtiene por tanto mediante la aplicación de una taxonomía social cuyo principio coincide con el de los cuerpos a los que se aplica.<sup>10</sup> Así pues, la mirada no es un mero poder universal y abstracto de objetivación, como pretende Sartre; es un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido o del grado en que los esquemas de percepción y de apreciación practicados son conocidos y reconocidos por aquel al que se aplican.

La experiencia práctica del cuerpo, que se engendra al aplicar al propio cuerpo los esquemas fundamentales derivados de la asimilación de las estructuras sociales y que se ve continuamente reforzado por las reacciones, engendradas de acuerdo con los mismos esquemas, que el propio cuerpo suscita en los demás, es uno de los principios de la construcción en cada agente de una relación duradera con su cuerpo. Esa manera especial de mantener el cuerpo, de presentarlo a los demás, explica, en primer lugar, la distancia entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, a la vez que es una anticipación práctica de las posibilidades de éxito de las interacciones que contribuyen a definir esas posibilidades (mediante unos rasgos comúnmente descritos como seguridad, confianza en uno mismo, soltura, etc.). La probabilidad de sentirse incómodo en el cuerpo de uno (forma por excelencia de la experiencia del «cuerpo alienado»), el malestar, la timidez o la vergüenza son tanto más fuertes en la medida en que es mayor la desproporción entre el cuerpo socialmente exigido y la relación práctica con el cuer-

9. Es un mecanismo semejante el que Dominique Merlié desvela al analizar la percepción diferenciada que los chicos y las chicas tienen de la literatura masculina y femenina (cf. D. Merlié, *art. cit.*).

10. Así pues, los cuerpos tendrían las máximas posibilidades de recibir un precio estrictamente proporcional a la posición de sus poseedores en el espacio social si la autonomía de la lógica de la herencia biológica respecto a la lógica de la herencia social no concedía a veces, por excepción, a los más desprovistos económica y socialmente las propiedades corporales más excepcionales, como la belleza (que se llama entonces «fatal», porque amenaza el orden establecido), y si, a la inversa, los accidentes de la genética privan a veces a los «mayores» de los atributos corporales de su posición como la belleza o la elevada estatura.

po que imponen las miradas y las reacciones de los demás. Varía en gran medida según el sexo y la política practicada en el espacio social. Así pues, la oposición entre lo grande y lo pequeño, que, como han demostrado muchas pruebas, es uno de los principios fundamentales de la experiencia que los agentes tienen de su cuerpo y de toda la utilización práctica que hacen de él, y sobre todo del lugar que le conceden<sup>11</sup> (la representación común que concede al hombre la posición dominante, la del protector que rodea, vigila, mira por encima del hombro, etc.),<sup>12</sup> se especifica de acuerdo con los sexos, que son imaginados a través de esa oposición. De acuerdo con una lógica que se observa también en las relaciones entre dominadores y dominados en el seno del espacio social, y que hace que unos y otros practiquen la misma oposición, pero *dando unos valores inversos a esa oposición*, se comprueba, como señala Seymour Fisher, que los hombres tienden a sentirse insatisfechos de las partes de su cuerpo que consideran «demasiado pequeñas» mientras que las mujeres dirigen más bien sus críticas hacia las regiones de su cuerpo que les parecen «demasiado grandes».

La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*esse*) es un ser percibido (*percipi*), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que *objetos* acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean «femeninas», es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas. Y la supuesta «feminidad» sólo es a menudo una forma de complacencia respecto a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego. Consecuentemente, la relación de dependencia respecto a los demás (y no únicamente respecto a los hombres) tiende a convertirse en constitutiva de su ser.

11. Cf., sobre ese punto, S. Fisher y C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Princeton, Nueva York, Van Nostrand, 1958.

12. Sobre la relación de envoltorio protector tal como se expresa en la publicidad, cf. E. Goffman, «La ritualisation de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, pp. 34-50.

Esta *heteronomía* es el principio de disposiciones como el deseo de llamar la atención y de gustar, llamado a veces coquetería, o la propensión a esperar mucho del amor, la única cosa capaz, como afirma Sartre, de procurar el sentimiento de estar justificado en las particularidades más contingentes del propio ser, y en primer lugar del propio cuerpo.<sup>13</sup> Incesantemente bajo la mirada de los demás, las mujeres están condenadas a experimentar constantemente la distancia entre el cuerpo real, al que están encadenadas, y el cuerpo ideal al que intentan incesantemente acercarse.<sup>14</sup> Al sentir la necesidad de la mirada de los demás para construirse, están constantemente orientadas en su práctica para la evaluación anticipada del precio que su apariencia corporal, su manera de mover el cuerpo y de presentarlo, podrá recibir (de ahí una propensión más o menos clara a la autodenigración y a la asimilación del juicio social bajo forma de malestar corporal o de timidez).

Es en la pequeña burguesía, que debido a su posición en el espacio social está especialmente expuesta a todos los efectos de la ansiedad respecto a la mirada social, donde las mujeres alcanzan la forma extrema de alienación simbólica. (Equivale a decir que los efectos de la posición social pueden, en determinados casos, como éste, reforzar los efectos del género o, en otros casos, atenuarlos, sin que eso signifique, según parece, anularlos del todo.) *A contrario*, la práctica intensiva por parte de la mujer de un deporte determina una profunda transformación de la experiencia subjetiva y objetiva del cuerpo. Al dejar de existir únicamente para el otro o, lo que es lo mismo, para el espejo (instrumento

13. Si las mujeres son especialmente propensas al amor llamado romántico, se debe sin duda, por una parte, a que están especialmente interesadas en ello. Aparte de que les promete liberarlas de la dominación masculina, tanto en su forma más corriente, el matrimonio, donde, en las sociedades masculinas, ellas circulan de abajo hacia arriba, como en sus formas extraordinarias, un camino, a menudo el único, para el ascenso social.

14. Los tratamientos cosméticos que absorben gran parte del tiempo, del dinero y de la energía (diferentemente según las clases) encuentran su límite en la cirugía estética, que se ha convertido en una inmensa industria en Estados Unidos (millón y medio de personas recurren cada año a sus servicios; cf. S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 25).

que no sólo permite verse sino intentar ver cómo uno es visto y hacerse ver como uno pretende que lo vean), al dejar de ser únicamente algo hecho para ser mirado o que hay que mirar para prepararlo para ser mirado, se convirtió de cuerpo para otro en cuerpo para uno mismo, de cuerpo pasivo y manipulado en cuerpo activo y manipulador; mientras que, a los ojos de los hombres, las mujeres que, rompiendo la relación tácita de disponibilidad, se reapropian en cierto modo de su imagen corporal, y, con ello, de su cuerpo, aparecen como no «femenina», prácticamente como lesbiana. La afirmación de la independencia intelectual, que se traduce también en unas manifestaciones corporales, produce unos efectos absolutamente semejantes.<sup>15</sup> Más generalmente, el acceso al poder, sea cual sea, coloca a las mujeres en situación de *double bind*: si actúan igual que los hombres se exponen a perder los atributos obligados de la «feminidad» y ponen en cuestión el derecho natural de los hombres a las posiciones de poder; si actúan como mujeres parecen incapaces e inadaptadas a la situación. Estas expectativas contradictorias no hacen más que tomar el relevo de aquellas a las cuales están estructuralmente expuestas en tanto que objetos ofrecidos en el mercado de los bienes simbólicos, invitadas a la vez a hacer cualquier cosa para gustar y seducir y obligadas a rechazar las maniobras de seducción que esta especie de sumisión perjudicial al veredicto de la mirada masculina puede parecer que ha suscitado. Esa combinación contradictoria de cierre y de apertura, de pudor y de seducción, es tanto más difícil de realizar en la medida en que está sometida a la apreciación de los hombres que pueden cometer unos errores de interpretación inconsciente o intencionados. Así pues, como lo hacía notar una informadora, delante de las bromas sexistas las mujeres no tienen otra opción que la exclusión o la participación, por lo menos pasiva, para intentar integrarse, pero exponiéndose entonces a no poder volver a protestar si son víctimas del sexismo o del acoso sexual.

Sandra Lee Bartky, que propone una de las descripciones más incisivas de la experiencia femenina del cuerpo, se equivoca, en mi

15. Cf. C. A. MacKinnon, *op. cit.*, pp. 121 y ss.

opinión, al atribuir a la mera acción, sin duda muy importante, del «complejo moda-belleza» (*fashion beauty complex*) la inculcación a las mujeres de «profundas ansiedades respecto a su cuerpo» y de un «sentimiento agudo de su indignidad corporal».<sup>16</sup> Si bien el efecto de esas instituciones es innegable, sólo puede tratarse de un refuerzo del efecto de la relación fundamental que coloca a la mujer en la posición de ser percibida como condenada a ser vista a través de las categorías dominadoras, es decir, masculinas. Y para entender la «dimensión masoquista» del deseo femenino, es decir, esa especie de «erotización de las relaciones sociales de dominación»<sup>17</sup> que provoca que, como afirma Sandra Lee Bartky, «para muchas mujeres, un estatuto dominante de los hombres es excitante»,<sup>18</sup> conviene formular la hipótesis de que las mujeres piden a los hombres (y también, pero en segundo término, a las instituciones del «complejo moda-belleza») que les ofrezcan unos subterfugios para reducir su «sentimiento de deficiencia corporal». Ahora bien, cabe suponer que la mirada de los poderosos, que crea autoridad, especialmente en el caso de los demás hombres, es especialmente adecuada para cumplir su función de reafirmación personal.<sup>19</sup>

#### LA VISIÓN FEMENINA DE LA VISIÓN MASCULINA

La estructura impone sus coerciones a los dos términos de la relación de dominación, y por consiguiente a los propios dominadores, que pueden beneficiarse de ella sin dejar de ser, de acuerdo con la frase de Marx, «dominados por su dominación». Y eso por-

16. S. Lee Bartky, *Femininity and Domination, Studies in the Phenomenology of Oppression*, Nueva York-Londres, Routledge, 1990, p. 41.

17. *Ibid.*, p. 51.

18. *Ibid.* («For many women, dominance in men is exciting»), así como p. 47.

19. El dominador tiene, sobre todo, el poder de imponer su propia visión de sí mismo como objetiva y colectiva (estando el límite representado por las estatuas ecuestres o los retratos reales), y de obtener otras que, como en el amor o en la creencia, ceden su poder de objetivación de los géneros; de ese modo se constituye en sujeto absoluto, sin exterioridad, plenamente justificado para existir como existe.

que, como ya lo demuestran suficientemente los juegos asociados al enfrentamiento de lo grande y lo pequeño, los dominadores no pueden dejar de aplicarse a sí mismos, es decir, a su cuerpo y a todo lo que son y a lo que hacen, los esquemas del inconsciente que, en su caso, engendran enormes exigencias, como lo presienten, y lo reconocen tácitamente, las mujeres que no quieren un marido de menor estatura. Así pues, conviene analizar, en sus contradicciones, la experiencia masculina de la dominación dirigiéndonos para ello a Virginia Woolf, no tanto a la autora de unos clásicos, incansablemente citados, del feminismo llamados *Una habitación propia* o *Three Guineas*, como a la novelista de *Al faro*, que, gracias sin duda a la anamnesia favorecida por el trabajo de escritura,<sup>20</sup> propone una evocación de las relaciones entre los sexos liberada de todos los tópicos sobre el sexo, el dinero y el poder que siguen conteniendo sus textos más teóricos. En efecto, es posible descubrir, en el trasfondo de ese relato, una evocación incomparablemente lúcida de la mirada femenina, a su vez especialmente lúcida sobre ese tipo de esfuerzo desesperado, y bastante patética en su inconsciencia triunfante, que todo hombre debe hacer para estar a la altura de su idea infantil del hombre.

Esta lucidez inquieta e indulgente es la que Virginia Woolf evoca desde las primeras páginas de la novela. Es probable, en efecto, que, a diferencia de la señora Ramsay, que teme que su marido no haya sido oído, la mayoría de los lectores, sobre todo masculinos, no entienden, o ni siquiera perciben, en la primera lectura, la situación extraña, e incluso un poco ridícula, en la que se ha puesto el señor Ramsay: «De repente un grito estentóreo, como de un sonámbulo despierto a medias, algo parecido a “Bajo una tempestad de metralla y obuses” resonó en sus oídos con gran vigor y le hizo volver la cabeza, preocupada, para ver si alguien había oído a

20. Virginia Woolf tenía conciencia de la paradoja, que sólo sorprenderá a los que tienen de la literatura, y de sus caminos propios para la verdad, una visión simplista: «I prefer, where truth is important, to write fiction» (V. Woolf, *The Pargiters*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977, p. 9). O también: «Fiction here is likely to contain more truth than fact» (V. Woolf, *A Room of One's Own*, Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7). (*Una habitación propia*, Seix Barral, Barcelona, 1997.)

su marido.»<sup>21</sup> Y también es probable que no entiendan mucho mejor cuando, unas páginas más adelante, el señor Ramsay es sorprendido por otro personaje, Lily Briscoe y su amigo. Sólo poco a poco, a través de las diferentes visiones que distintos personajes han podido tener de ellas, entenderán el comportamiento del señor Ramsay y la preocupación que su mujer siente por él: «Y la costumbre de hablar solo o de recitar poesías se estaba convirtiendo, mucho se temía, en una segunda naturaleza; porque a veces resultaba embarazoso.»<sup>22</sup> El mismo señor Ramsay que había aparecido, desde la primera página de la novela, como un formidable personaje masculino, y paternal, es atrapado en flagrante delito de infantilismo.

Toda la lógica del personaje reside en esta aparente contradicción. El señor Ramsay, como el rey arcaico que evoca Benveniste en *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, es aquel con el que las palabras son unos *verdictos*; aquel que puede aniquilar con una frase la «gran alegría» de su hijo James, de seis años de edad, totalmente entregado al paseo al faro del día siguiente («Pero no va a hacer buen tiempo», dijo su padre, deteniéndose delante de la ventana de la sala de estar»). Sus previsiones tienen el poder de verificarse por sí mismas, en el sentido literal de la palabra, es decir, de hacerse verdaderas: sean porque actúan como unas órdenes, bendiciones o maldiciones que hacen que suceda, mágicamente, lo que enuncian; sea porque, a través de un efecto infinitamente más temible, enuncian pura y simplemente lo que se formula en sus signos, accesibles sólo para la presciencia del visionario casi divino, capaz de dar razón al mundo, de redoblar la fuerza de las leyes de la naturaleza natural o social convirtiéndolas en leyes de la razón y de la experiencia, en enunciados a un tiempo racionales y racionales de la ciencia y de la sabiduría. Previsión de la ciencia, la verificación imperativa de la profecía paternal remite el futuro al pasado; previsión de la sabiduría, concede a ese futuro todavía irreal la sanción de la experiencia y del conformismo absoluto que

21. V. Woolf, *Al faro*, *op. cit.*, pp. 25-26. Aunque, en la lectura del libro, no se descubra y sólo se entienda paulatinamente, hay que saber que el señor Ramsay, un profesor rodeado de alumnos y de colegas, es sorprendido mientras está a punto de recitar en voz alta el famoso poema de Tennyson titulado «La carga de la brigada ligera».

22. *Ibid.*, p. 89.

implica. La acción psicosomática que conduce a la somatización de la ley se ejerce principalmente a través del que posee el monopolio de la violencia simbólica legítima (y no sólo del poder sexual) en el interior de la familia. Las palabras paternas tienen un efecto mágico de constitución, de nominación creadora, porque se dirigen directamente al cuerpo que, como recuerda Freud, toma al pie de la letra las metáforas; y si las «vocaciones» parecen habitualmente tan asombrosamente ajustadas a los lugares efectivamente accesibles (de acuerdo con el sexo, pero también con el rango de nacimiento y alguna otra variable), eso procede sin duda en buena parte del hecho de que, incluso cuando parecen obedecer únicamente a la arbitrariedad del capricho, los comentarios y las opiniones de la *paterna potestas* que contribuyen ampliamente a modelarlas emanan de un personaje construido a su vez por y para los dictados de la necesidad y llevado a partir de ahí a identificar el principio de realidad con el principio de placer.

Adhesión incondicional al orden de las cosas, la dureza paterna se enfrenta a la comprensión maternal, que opone al veredicto paterno una contestación de la necesidad y una afirmación de la contingencia basadas en un puro acto de fe —«Pero quizá haga buen tiempo..., espero que haga buen tiempo»<sup>23</sup> y quien concede una adhesión incondicional a la ley del deseo y del placer aunque acompañada de una doble concesión condicional al principio de realidad: «Si el tiempo es bueno, por supuesto que iremos», dijo la señora Ramsay. «Pero tendréis que levantaros con la aurora», añadió.» El *no* del padre no ha necesitado ser enunciado, ni justificado. No existe, para un ser razonable («Sé razonable», «Más adelante lo entenderás»), otra opción que inclinarse, sin frases, delante de la fuerza mayor de las cosas. La palabra paterna nunca es tan terrible en su despiadada apelación como cuando se sitúa en la lógica de la predicción profiláctica, que sólo anuncia el temible futuro para exorcizarlo («tú acabarás mal», «nos deshonrarás a todos», «jamás terminarás el bachillerato», etc.) y cuya confirmación por los hechos ofrece la ocasión de un triunfo retrospectivo («ya te lo había dicho»), compensación desencantada del sufrimiento causa-

23. V. Woolf, *Al faro*, *op. cit.*, p. 11 (subrayado por mí).

do por la decepción de no haber sido desengañado («pensaba que tú me obligarías a mentir»).

Este realismo derrotista y cómplice del orden del mundo es lo que desencadena el odio del padre, odio dirigido, como en la rebelión adolescente, menos contra la necesidad que el discurso paterno pretende desvelar que contra la arbitraria adhesión que el padre todopoderoso le concede, lo que demuestra su debilidad, debilidad de la complicidad resignada que asiente sin resistencia; debilidad de la complacencia que se satisface y vanagloria del cruel placer de *desilusionar*, es decir, de hacer compartir su propia desilusión, su propia resignación, su propia derrota. «Si hubiera tenido a mano un hacha, un atizador para el fuego o cualquier otra arma capaz de agujerear el pecho de su padre y de matarlo, allí mismo y en aquel instante, James la hubiera empuñado con gusto. Tales eran los abismos de emoción que el señor Ramsay provocaba en el pecho de sus hijos con su simple presencia: inmóvil, como en aquel momento, *tan enjuto* como una *navaja*, *tan afilado* como su *hoja*, sonriendo sarcástico, no sólo por el placer de desilusionar a su hijo y arrojar ridículo sobre su esposa, que era diez mil veces mejor que él desde cualquier punto de vista (en opinión de James), sino también por el secreto orgullo que le producía la exactitud de sus propios juicios.»<sup>24</sup> Las rebeliones más radicales de la infancia y de la adolescencia están tal vez menos dirigidas contra el padre que contra la sumisión espontáneamente concedida al padre sumiso, contra el primer movimiento de obedecerle y rendirse a sus razones.

En ese punto, gracias a la indeterminación que permite el uso del estilo indirecto libre, se pasa insensiblemente del punto de vista de los niños sobre el padre al punto de vista del padre sobre sí mismo. Punto de vista que, en realidad, no tiene nada de personal ya que, como punto de vista dominante y legítimo, no es más que la elevada idea de sí que tiene el derecho y el deber de formarse de sí mismo aquel que pretende formar de su ser un deber-ser que el mundo social le atribuye, en este caso el ideal del hombre y del padre *que se siente obligado* a realizar: «Lo que decía era verdad. Siem-

24. V. Woolf, *Al faro*, *op. cit.*, pp. 10-11 (subrayado por mí).

pre era verdad. Era incapaz de decir algo que no fuese verdad; nunca modificaba los hechos; nunca renunciaba a una palabra desagradable en servicio de la conveniencia o del placer de ningún mortal, y menos aún de sus propios hijos, que, carne de su carne y sangre de su sangre, tenían que estar al tanto desde la infancia de que la vida es difícil; de que en materia de hechos no hay compromiso posible; y de que el paso a la tierra legendaria en donde nuestras esperanzas más gloriosas se desvanecen y nuestros frágiles barquichuelos naufragan en la oscuridad (aquí el señor Ramsay *se ergula y contemplaba el horizonte* entornando sus ojillos azules), requiere, por encima de todo, valor, sinceridad y capacidad de aguante.»<sup>25</sup>

Vista desde ese ángulo, la dureza gratuita del señor Ramsay ya no es tanto el efecto de una pulsión egoísta como el placer de desilusionar; es la afirmación libre de una elección, la de la rectitud y la del amor paternal bien entendido que, rechazando abandonarse a la felicidad de una indulgencia femenina, y ciegamente maternal, tiene que convertirse en la expresión del determinismo del mundo en lo que éste tiene de más despiadado. Esto es sin duda lo que significa la metáfora del cuchillo o de la hoja, que la interpretación ingenuamente freudiana trivializaría, y que, como en el caso de los cabileños, sitúa el rol masculino —la palabra y la metáfora teatral se imponen, por una vez— del lado del corte, de la violencia, del asesinato, es decir, del lado de un orden cultural construido contra la fusión originaria con la naturaleza maternal y contra el abandono al *laisser-faire* y al *laisser-aller*, a las pulsiones y a los impulsos de la naturaleza femenina. Comenzamos a sospechar que el verdugo también es víctima y que la palabra paterna está destinada, gracias también a su fuerza, a convertir lo probable en destino.

Y ese sentimiento sólo puede aumentar cuando descubrimos que el padre inflexible que, con una frase inapelable, acaba de matar los sueños de su hijo, ha sido sorprendido jugando como un niño, entregando a los que «habían invadido la intimidad ajena», Lily Briscoe y su amigo, «algo que no les estaba destinado».<sup>26</sup> los fantasmas de la *libido academica* que se expresan metafóricamente

25. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 11 (subrayado por mí).

26. *Ibid.*, p. 28.

en los juegos bélicos. Pero conviene citar por entero el prolongado ensueño que el poema de Tennyson desencadena en el señor Ramsay y en el cual la evocación de la aventura guerrera —la carga en el valle de la muerte, la batalla perdida y el heroísmo del jefe («Pero no moriría *tumbado*; encontraría algún riesgo y allí, los *ojos fijos* en la tormenta, tratando hasta el fin de atravesar la oscuridad, *moriría de pie...*»)— se mezcla íntimamente con el pensamiento anhelante del destino póstumo del filósofo («Z sólo es alcanzada una vez por un hombre en cada generación», «Nunca alcanzaría R»): «... cuántos hombres entre mil millones, se preguntó, llegan a Z? Sin duda el abanderado de una melancólica esperanza puede preguntárselo y responder, sin traicionar por ello a la expedición que lo sigue, “Uno, quizás”. *Uno en una generación*. ¿Se le puede culpar por no ser ese uno, con tal de que se haya esforzado honestamente, *de que haya dado todo lo que estaba en su poder*, hasta no quedarle nada por ofrecer? ¿Y cuánto dura *su fama*? Incluso a un héroe moribundo le está permitido pensar, antes de extinguirse, en lo que dirán de él las generaciones futuras. Quizá su fama dure dos mil años. (...) ¿Quién podrá reprochar al jefe de la expedición sin esperanza que, después de ascender *lo suficiente* para ver el desierto de los años y la destrucción de las estrellas, pero antes de que la muerte prive a sus miembros de toda capacidad de movimiento, alce, con cierta deliberación, los dedos entumecidos hasta *la frente y saque el pecho*, de manera que cuando llegue la expedición de rescate lo encuentre muerto en su puesto, *imagen perfecta del soldado que ha cumplido con su deber*? El señor Ramsay *sacó el pecho* y permaneció *muy erguido* junto al jarrón de piedra. ¿Quién podrá reprocharle que, inmóvil por unos momentos, piense en *la fama*, en expediciones de rescate, en *hitos* alzados sobre sus huesos por *seguidores agradecidos*? Finalmente, ¿quién reprochará al jefe de la expedición condenada al fracaso, que...»<sup>27</sup>

La técnica del fundido encadenado, predilecta de Virginia Woolf, aparece aquí en su apogeo. Al ser la aventura guerrera y la

27. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., pp. 47-48 (subrayado por mí). Convendría reintroducir esta evocación de la *libido academica*, que puede expresarse bajo capa de la neutralización literaria, en la base de los análisis del campo universitario tal como se presentan en *Homo academicus* (P. Bourdieu, París, Éditions de Minuit, 1984).

fama que la consagra una metáfora de la aventura intelectual y del capital simbólico de celebridad que persigue, la *illusio* lúdica permite reproducir en un grado más elevado de desrealización, por consiguiente a un menor coste, la *illusio* académica de la existencia corriente, con sus bazas vitales y sus apasionadas inversiones psíquicas, todo lo que genera las discusiones del señor Ramsay y de sus discípulos: permite el trabajo de desinversión parcial y controlada que hace falta para asumir y superar la desilusión («Él no era un genio; nunca había pretendido serlo...»)<sup>28</sup> mientras salvaba la *illusio* fundamental, la inversión en el propio juego, la convicción de que el juego merece ser jugado pese a todo, hasta el final, y siguiendo las reglas (ya que, al fin y al cabo, el último de los soldados siempre puede por lo menos «morir de pie...»). Esta inversión visceral, cuya expresión es esencialmente *posicional*, se realizó en unas poses, unas posiciones o unos gestos corporales que están completamente orientados en el sentido de la rectitud, de la erección del cuerpo o de sus sucedáneos simbólicos, la pirámide de piedra, la estatua.

La *illusio* originaria, que es constitutiva de la masculinidad, reside sin duda en el fundamento de la *libido dominandi* bajo todas las formas específicas que reviste en los diferentes campos.<sup>29</sup> Es lo que hace que los hombres (en oposición a las mujeres) estén socialmente formados e instruidos para dejarse atrapar, como unos niños, en todos los juegos que les son socialmente atribuidos y cuya forma por excelencia es la guerra. Al dejarse sorprender en un ensueño insomne que delata la vanidad pueril de sus más profundas inversiones psíquicas, el señor Ramsay desvela bruscamente que los juegos a los que se entrega, al igual que los demás hombres, son unos juegos infantiles que no se percibe en su verdad, porque, precisamente, la *colusión colectiva* les confiere la necesidad y la realidad de las evidencias compartidas. El hecho de que, entre los juegos constitutivos de la existencia social, los llamados serios queden reservados a los hombres, mientras que las mujeres se dedican a los

28. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 47.

29. Cf. Sobre este punto, P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Éditions du Seuil, 1997, pp. 199 y ss.

niños y a las chiquilladas («... sin replicar, aturdida y cegada, inclinó la cabeza como para permitir que la violencia del granizo la golpeará y el chaparrón de agua sucia la salpicara sin que saliera de sus labios el menor reproche. No había nada que decir»),<sup>30</sup> contribuye a hacer olvidar que el hombre también es un niño que juega a parecer hombre. La alienación benéfica está en el principio del privilegio específico: se debe a que los hombres están amaestrados para reconocer los juegos sociales que tienen por baza una forma cualquiera de dominación y están designados muy pronto, especialmente por los ritos de institución, como dominadores, y dotados, por ese motivo, de la *libido dominandi*, que tienen el privilegio de doble filo de entregarse a los juegos para la dominación.

Por su parte, las mujeres tienen el privilegio, *totalmente negativo*, de no engañarse con los juegos en los que se disputan los privilegios, y, casi siempre, de no sentirse atrapadas, por lo menos directamente, en primera persona. Pueden incluso ver su vanidad y, en la medida en que no estén comprometidas por procuración, considerar con una indulgencia divertida los desesperados esfuerzos del «hombre-niño» para hacerse el hombre y las desesperaciones infantiles a las que les arrojan sus fracasos. Pueden adoptar sobre los juegos más serios el punto de vista distante del espectador que contempla la tormenta desde la orilla, lo que puede acarrearles que se las considere frívolas e incapaces de interesarse por cosas serias, como la política. Pero al ser esta distancia un efecto de la dominación, están casi siempre condenadas a participar, por una solidaridad afectiva con el jugador, que no implica una auténtica participación intelectual y afectiva en el juego, y que las convierte, muy a menudo, en unos «hinchas» incondicionales pero mal informados de la realidad del juego y de las bazas que en él se disputan.<sup>31</sup>

Por esto, la señora Ramsay entiende de inmediato la situación

30. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 44.

31. Eso se aprecia particularmente bien en la participación de las jóvenes de las clases populares en las pasiones deportivas de «sus hombres», y que, debido a su carácter decisivo y afectivo, sólo puede aparecer ante esos últimos como frívola, por no decir absurda, de la misma manera, por otra parte, que la actitud opuesta, más frecuente después de la boda, es decir, la hostilidad celosa frente a una pasión por unas cosas a las que ellas no tienen acceso.

embarazosa en la que se ha metido su marido al recitar en voz alta «La carga de la brigada ligera». Teme para él menos el dolor que puede ocasionarle el ridículo de sentirse sorprendido de ese modo que aquel que ha originado su extraña conducta. Todo su comportamiento lo explicará cuando, ofendido y reducido de ese modo a su verdad de niño grande, el severo padre que acababa de ceder a su tendencia (compensatoria) a «desilusionar a su hijo y arrojar ridículo sobre su esposa»,<sup>32</sup> llegará a solicitar su compasión por un sufrimiento nacido de la *illusio* y de la desilusión: «la señora Ramsay acarició la cabeza de James, desahogando en su hijito los sentimientos que le inspiraba su marido.»<sup>33</sup> Por una de esas condensaciones que permite la lógica de la práctica, la señora Ramsay, en un gesto de afectuosa protección al que todo su ser social la destina y la prepara,<sup>34</sup> identifica el hombrecillo que acaba de descubrir la insoponible negatividad de lo real y al adulto que acepta entregar la verdad completa del desorden aparentemente desmesurado en el que la ha arrojado su «catástrofe». Al indicar explícitamente su veredicto a propósito del paseo al faro y al pedirle perdón a la señora Ramsay por la brutalidad con la que lo ha emitido (juguetea «tímidamente (...) por la pierna desnuda de su hijo»; propone «muy humildemente» ir a preguntar a los guardacostas su opinión), el señor Ramsay delata que ese soplamocos tiene una relación con la escena ridícula tanto con el juego de la *illusio* como de la desilusión.<sup>35</sup> Aunque ella se preocupe por disimular su clarividencia, sin duda para proteger la dignidad de su marido, la señora Ramsay sabe perfectamente que el veredicto enunciado despiadadamente emana de un ser lastimoso que, víctima también de los veredictos inexorables de lo real, necesita de su compasión; se descubre más adelante que ella conocía perfectamente el punto sensible en el que su marido

32. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 10

33. *Ibid.*, p. 42.

34. La condición de protectora de la señora Ramsay es señalada en varias ocasiones, especialmente a través de la metáfora de la gallina que bate las alas para proteger a sus polluelos (*ibid.*, pp. 30, 31): «De hecho todo el sexo masculino estaba bajo su protección; por razones que era incapaz de explicar» (p. 13 subrayado por mí, así como p. 50).

35. *Ibid.*, p. 44.

podía conmoverse en todo momento: «Sí, pero ¿cuánto tiempo cree usted que durará?», preguntó alguien. Era como si llevara por delante unas antenas en vibración continua que, al interceptar determinadas frases, la obligaban a prestarles atención. Aquella era una de esas. La señora Ramsay captó de inmediato el peligro que representaba para su marido. Una pregunta como aquella podría provocar, casi con certeza, alguna afirmación que le recordase su propio fracaso. Cuánto tiempo se le seguirá leyendo, pensaría de inmediato.»<sup>36</sup> Pero quizás sucumbiría de ese modo a una última estrategia, la del hombre desdichado que, haciéndose el niño, está convencido de despertar la predisposición a la comprensión maternal que está estatutariamente atribuida a las mujeres.<sup>37</sup>

Aquí convendría citar el extraordinario diálogo de sobreentendidos en el que la señora Ramsay manipula constantemente a su marido, primero al aceptar la baza aparente de la escena conyugal en lugar de aprovechar, por ejemplo, la desproporción entre la furia del señor Ramsay y su causa manifiesta. Cada una de las frases, aparentemente anodinas, de los dos interlocutores pone en marcha unas intenciones mucho más amplias, más hondas, y cada uno de los dos adversarios-amigos lo hace, gracias a su conocimiento íntimo y casi perfecto de su interlocutor que, a costa de una mínima complicidad en la mala fe, permite iniciar con él, a propósito de *naderías*, unos conflictos definitivos sobre la *totalidad*. Esta lógica del todo y nada deja a los interlocutores la libertad de elegir, en cada momento, la incompreensión más absoluta, que reduce el discurso del adversario al absurdo devolviéndolo a su objeto aparente (en este caso, el tiempo que hará al día siguiente), o la comprensión, también ella total, que es la condición tácita de la disputa por sobreentendidos así como de la reconciliación. «No había la menor posibilidad de que pudieran ir al faro, replicó, muy enojado, el señor Ramsay. ¿Cómo lo sabía?, le preguntó su mujer. El viento cambiaba con frecuencia. La ex-

36. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 131.

37. Muchas veces se ha observado que las mujeres desempeñan una función catártica y casi terapéutica de regulación de la vida emocional de los hombres, apaciguando su cólera, ayudándoles a aceptar las injusticias o las dificultades de la vida (cf., por ejemplo, N. M. Henley, op. cit., p. 85).

traordinaria irracionalidad de aquella observación, la insensatez de la mente femenina le enfureció. Había cabalgado por el valle de la muerte, había sido destrozado y había temblado; y ahora su esposa prescindía por completo de los hechos, hacía que sus hijos concibieran esperanzas totalmente injustificadas, *decía mentiras, pura y simplemente*. Golpeó con el pie el escalón de piedra. “Condenada mujer”, dijo. *Pero ¿qué había dicho ella? Simplemente*, que quizá mañana hiciera bueno. Y quizá lo hiciera. No con el barómetro bajando y viento del oeste.»<sup>38</sup>

La señora Ramsay debe a su condición de mujer su extraordinaria perspicacia, la misma que, por ejemplo, cuando escucha una de esas discusiones masculinas sobre unos temas tan fútilmente serios como las raíces cúbicas o cuadradas, Voltaire y Madame de Staël, el carácter de Napoleón o el sistema francés de propiedad rural, le permite pasearse «descubriendo a cada una de aquellas personas».<sup>39</sup> Ajena a los juegos masculinos y a la exaltación obsesiva del ego y de las pulsiones sociales que imponen, ve con absoluta naturalidad que las tomas de posición aparentemente más puras y más apasionadas a favor o en contra de Walter Scott sólo tienen muchas veces como fundamento el deseo de «situarse en primer término» (uno más de esos movimientos fundamentales del cuerpo, parecido al «enfrentarse» de los cabileños), a la manera de Tansley, otra encarnación del egotismo masculino: «... y nada cambiaría hasta que obtuviese una cátedra o se casara y no estuviese ya obligado a recurrir continuamente a la primera persona del singular. Porque en eso consistían sus críticas al pobre Sir Walter, o ¿se trataba quizá de Jane Austen? Siempre el yo por delante. Pensaba en sí mismo y en la impresión que causaba, algo que la señora Ramsay detectaba por su tono de voz, la energía de sus palabras y su desasosiego. El éxito le haría mucho bien.»<sup>40</sup>

En realidad, las mujeres no están libres de toda dependencia, si no respecto de los juegos sociales, al menos respecto de los hom-

38. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 43 (subrayado por mí).

39. *Ibid.*, p. 131.

40. *Ibid.*, pp. 130-131.

bres que los juegan, para llevar el desencanto hasta esa especie de conmisericordia un poco condescendiente con la *illusio* masculina. Toda su educación las prepara, al contrario, para entrar en el juego *por delegación*, es decir, en una posición a la vez exterior y subordinada, y a conceder a la *preocupación* masculina, como ocurre con la señora Ramsay, una especie de tierna atención y de confiada comprensión, generadora *también* de un profundo sentimiento de seguridad.<sup>41</sup> Excluidas de los juegos del poder, están preparadas para participar en ellos a través de los hombres que participan en ellos, trátase de su marido o, como en el caso de la señora Ramsay, de su hijo: «(...) su madre, al verlo guiar sin vacilación las tijeras en torno al refrigerador, se lo imaginó, todo de rojo y armiño, administrando justicia o dirigiendo una importante y delicada operación financiera durante alguna crisis de los asuntos públicos.»<sup>42</sup>

El principio de estas disposiciones afectivas reside en el estatuto que se concede a la mujer en la división del trabajo de dominación: «Las mujeres», dijo Kant, «ya no pueden defender personalmente sus derechos y sus asuntos civiles de la misma manera que no les corresponde hacer la guerra; sólo pueden hacerlo a través de un representante.»<sup>43</sup> La renuncia, que Kant imputa a la naturaleza femenina, está inscrita en lo más profundo de las disposiciones constitutivas del *habitus*, segunda naturaleza que nunca presenta en tanta medida las apariencias de la naturaleza como cuando la *libido* socialmente instituida se realiza en una forma especial de *libido*, en el sentido normal del deseo. En la medida en que la socialización diferencial dispone a los hombres a amar los juegos de po-

41. Gran número de investigadores han demostrado que las mujeres tienden a medir su éxito por el de su marido.

42. V. Woolf, *Al faro*, op. cit., p. 10.

43. Vemos que Otto Weininger no se equivocaba del todo al apoyarse en la filosofía de Kant cuando, después de haber reprochado a las mujeres la facilidad con la que abandonan su apellido y adoptan el de su marido, concluía que «la mujer carece por esencia de apellido y eso porque carece, por naturaleza, de personalidad». En la continuación del texto, Kant, a través de una asociación del inconsciente social, pasa de las mujeres a las «masas» (tradicionalmente pensadas como femeninas), y de la renuncia inscrita en la necesidad de delegar a la «socialidad» que conduce a los pueblos a dimitir en favor de «padres de la patria» (E. Kant, *Anthropology du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, París, Vrin, 1964. p. 77).

der y a las mujeres a amar a los hombres que los juegan, el carisma masculino es, por una parte, la fascinación del poder, la seducción que ejerce la posesión del poder, por sí misma, sobre unos cuerpos cuyas pulsiones e incluso cuyos deseos están siempre socializados.<sup>44</sup> La dominación masculina encuentra uno de sus mayores aliados en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominador de categorías de pensamiento engendradas en la relación misma de dominación, *libido dominantis* (deseo del dominador) que implica la renuncia a ejercer en primera persona la *libido dominandi* (deseo de dominar).

44. Eso demuestra la tendencia a encerrar todos los universos sexuales del universo burocrático, entre jefes y secretarías especialmente (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres-Nueva York, Allen and Unwin, 1988, sobre todo pp. 84-103), en la alternativa del «sexual harassment» (sin duda todavía infravalorada por las denuncias más «radicales») y de la utilización cínica e instrumental del encanto femenino como instrumento de acceso al poder (cf. J. Pinto, «Une relation enchantée: la secrétaire et son patron», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, pp. 32-48).

### 3. PERMANENCIAS Y CAMBIOS

Era necesaria toda la agudeza de Virginia Woolf y el infinito refinamiento de su obra para llevar el análisis hasta los más recónditos efectos de una forma de dominio que se inscribe en la totalidad del orden social y opera en la oscuridad de los cuerpos, a un tiempo bazas y principios de su eficacia. Y tal vez se precisaba también apelar a la autoridad de la autora de *Una habitación propia* para conferir alguna credibilidad a la evocación de las constantes ocultas de la relación de dominación sexual; tan poderosos son los factores que, sumándose a la mera ceguera, empujan a ignorarlos (como el legítimo orgullo de un movimiento feminista llevado a subrayar los evidentes progresos debidos a sus luchas).

Asombrosa verificación, en efecto, la de la extraordinaria autonomía de las estructuras sexuales en relación con las estructuras económicas, de los modos de reproducción en relación con los modos de producción. El mismo sistema de esquemas clasificatorios reaparece, en su parte esencial, más allá de los siglos y de las diferencias económicas y sociales, en los dos extremos del espacio de las posibilidades antropológicas, en el caso de los campesinos montañeses de la Cabilia y en el de la gran burguesía inglesa de Bloomsbury; y unos investigadores, casi siempre procedentes del psicoanálisis, descubren, en la experiencia psíquica de los hombres y de las mujeres actuales, unos procesos, en su mayoría profundamente ocultos, que, como el trabajo necesario para separar al muchacho de su madre o los efectos simbólicos de la división sexual

de las tareas y de las estaciones en la producción y la reproducción, se observan con toda claridad en las prácticas rituales, realizadas pública y colectivamente e integradas en el sistema simbólico de una sociedad totalmente organizada de acuerdo con el principio de la primacía de la masculinidad. ¿Cómo explicar, si no, que la visión androcéntrica sin atenuantes ni concesiones de un mundo en el que las disposiciones ultramasculinas encuentran las condiciones más favorables para su actualización en las estructuras de la actividad agraria —ordenada conforme a la oposición entre el tiempo de trabajo, masculino, y el tiempo de producción, femenino—,<sup>1</sup> así como en la lógica de una economía de los bienes simbólicos perfectamente establecida, haya podido sobrevivir a los profundos cambios que han afectado a las actividades productivas y la división del trabajo, relegando la economía de los bienes simbólicos a un pequeño número de islotes, rodeados por las aguas glaciales del interés y del cálculo? ¿Cómo verificar esta aparente perennidad que contribuye, además, en buena medida, a conferir a una construcción histórica las apariencias de una esencia natural, sin exponerse a ratificarla e inscribiéndola en la eternidad de una naturaleza?

#### EL TRABAJO HISTÓRICO DE DESHISTORICIZACIÓN

En realidad, está claro que en la historia lo eterno sólo puede ser el producto de un trabajo histórico de eternización. En otras palabras, para escapar por completo al esencialismo no sirve de nada negar las permanencias y las invariantes, que forman una

1. Esta distinción, propuesta por Marx, entre los periodos de *trabajo* (es decir, para la actividad agrícola, el laboreo y la cosecha, impartidos por los hombres) y los periodos de *producción* (germinación, etc.), donde la semilla experimenta un proceso puramente natural de transformación, homólogo al que se realiza en el vientre materno durante la gestación, encuentra su equivalencia en el ciclo de la reproducción, con la oposición entre el tiempo de la procreación, en el que el hombre desempeña un papel activo y determinante, y el tiempo de la gestación (cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., pp. 360-362).

parte incontestable de la realidad histórica;<sup>2</sup> es preciso *reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistoricización* o, si se prefiere, la historia de la (re)creación continuada de las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación masculina que se está realizando permanentemente, desde que existen hombres y mujeres, y a través de la cual el orden masculino se ve reproducido de época en época. En otras palabras, una «historia de las mujeres» que intente demostrar, aunque sea a pesar suyo, una gran parte de las constantes y las permanencias, está obligada, si quiere ser consecuente, a dejar un espacio, y sin duda el más importante, a *la historia de los agentes y de las instituciones que concurren permanentemente a asegurar esas permanencias*, Iglesia, Estado, Escuela, etc., y que pueden ser diferentes, a lo largo de las diferentes épocas, en su peso relativo y sus funciones. No puede limitarse, por ejemplo, a registrar la exclusión de las mujeres de tal o cual profesión, de tal o cual escalafón, de tal o cual disciplina; también debe certificar y explicar la reproducción y las jerarquías (profesionales, disciplinarias, etc.) y las disposiciones jerárquicas que favorecen y que llevan a las mujeres a contribuir en su exclusión de los lugares de los que ellas están en cualquier caso excluidas.<sup>3</sup>

La investigación histórica no puede limitarse a describir las transformaciones en el transcurso del tiempo de la condición de las mujeres, ni siquiera la relación entre los sexos en las diferentes épocas; tiene que dedicarse a establecer, en cada periodo, el estado del sistema de los agentes y de las instituciones, Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc., que, con pesos y medios diferentes en los distintos momentos, han contribuido a *aislar más o menos completamente de la historia* las relaciones de dominación masculina. El auténtico objeto de una historia de las relaciones entre los sexos es, por tanto, la historia de las combinaciones sucesivas (diferentes en la Edad Media y en el siglo XVIII, bajo Pétain al comienzo de los

2. Para convencerse de que las cosas son así, basta con leer atentamente los cinco volúmenes de *L'Histoire des femmes*, dirigida por Georges Duby y Michèle Perrot (París, Plon, 1991, 1992). (*Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid, 1993-94.)

3. Desde mis primeros trabajos, me he dedicado a una pequeña parte de esta inmensa tarea, intentando mostrar cómo el sistema escolar contribuye a reproducir las diferencias, no sólo entre las categorías sociales sino también entre los sexos.

años cuarenta, y bajo De Gaulle después de 1945) de mecanismos estructurales (como los que aseguran la reproducción de la división sexual del trabajo) y de estrategias que, a través de las instituciones y de los agentes singulares, han perpetuado, en el transcurso de una larguísima historia, y a veces a costa de cambios reales o aparentes, la estructura de las relaciones de dominación entre los sexos. La subordinación de la mujer encuentra su explicación en su situación laboral, como en la mayoría de las sociedades preindustriales, o, inversamente, en su exclusión del trabajo, como ocurrió después de la revolución industrial, con la separación del trabajo y de la casa, la decadencia del peso económico de las mujeres de la burguesía, condenadas a partir de ese momento por la mojigatería victoriana al culto de la castidad y de las artes domésticas, acuarela y piano, así como, por lo menos en los países de tradición católica, a la práctica religiosa, cada vez más exclusivamente femenina.<sup>4</sup>

En suma, al desvelar las invariantes transhistóricas de la relación entre los «géneros», la historia se obliga a tomar como objeto el trabajo histórico de deshistoricización que las ha producido y reproducido continuamente, es decir, el trabajo constante de *diferenciación* al que los hombres y las mujeres no dejan de estar sometidos y que les lleva a distinguirse masculinizándose o feminizándose. Debería dedicarse sobre todo a describir y a analizar la (re)construcción social siempre recomenzada de los principios de visión y de división generadores de los «géneros» y, más ampliamente, de las diferentes categorías de prácticas sexuales (heterosexuales y homosexuales en particular), al ser la heterosexualidad construida socialmente y socialmente constituida en patrón universal de cualquier práctica sexual «normal», es decir, desgajada de la ignominia de lo «contra natura».<sup>5</sup> Una auténtica comprensión

4. V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women*, Athens (Georgia) y Londres, The University of Georgia Press, 1988 (2.ª ed.).

5. Sabemos, especialmente por el libro de George Chauncey, *Gay New York*, que la oposición entre homosexuales y heterosexuales es algo muy reciente y que es indudable que sólo después de la Segunda Guerra Mundial la heterosexualidad o la homosexualidad se imponen como opción exclusiva. Hasta entonces, eran muchos

de los cambios sobrevenidos tanto en la condición de las mujeres como en las relaciones entre los sexos sólo puede alcanzarse, paradójicamente, a partir de un análisis de las transformaciones de los mecanismos y de las instituciones encargadas de garantizar la perpetuación del orden de los sexos.

El trabajo de reproducción quedó asegurado, hasta una época reciente, por tres instancias principales, la Familia, la Iglesia y la Escuela, que, objetivamente orquestadas, tenían que actuar conjuntamente sobre las estructuras inconscientes. La Familia es la que asume sin duda el papel principal en la reproducción de la dominación y de la visión masculinas,<sup>6</sup> en la Familia se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje. La Iglesia, por su parte, habitada por el profundo antifeminismo de un clero dispuesto a condenar todas las faltas femeninas a la decencia, especialmente en materia de indumentaria, y notoria reproductora de una visión pesimista de las mujeres y de la feminidad,<sup>7</sup> inculca (o inculcaba) explícitamente una moral profamiliar, enteramente dominada por los valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres. Actúa además, de manera más indirecta, sobre la estructura histórica del inconsciente, a través especialmente del simbolismo

los que pasaban de una pareja masculina a una pareja femenina, los hombres llamados «normales» podían acostarse con unos «maricas», siempre que se limitaran al aspecto llamado «masculino» de la relación. Los «invertidos», es decir, los hombres que desecaban a los hombres, adoptaban unas maneras y unas formas afeminadas, que comenzaron a disminuir cuando la distinción entre homosexual y heterosexual se afirmó con mayor claridad.

6. Cf. N. J. Chodorow, *op. cit.*

7. Sobre el papel de la Iglesia española en la perpetuación de la visión pesimista de las mujeres, consideradas responsables de la degradación moral, merecedoras, por tanto, de sufrir para la expiación de todos los pecados del hombre, cf. W. A. Christian, Jr., *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997. La misma ética expiatoria se halla en el centro de la restauración que opera el gobierno de Vichy armándose con la representación más arcaica de la mujer, apoyándose al mismo tiempo en las mujeres, al igual que los curas españoles que, a la par que condenan la impureza femenina, explotan a las pequeñas «visionarias», que eran sobre todo mujeres, y sus visiones milagrosas (cf. F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin*, París, Éditions du Seuil, 1996).

de los textos sagrados,<sup>8</sup> de la liturgia e incluso del espacio y del tiempo religioso (señalado por la correspondencia entre la estructura del año litúrgico y la del año agrario).<sup>9</sup> En determinadas épocas, ha podido apoyarse en un sistema de oposiciones éticas correspondiente a un modelo cosmológico para justificar la jerarquía en el seno de la familia, monarquía de derecho divino basada en la autoridad del padre, y para imponer una visión del mundo y del lugar que en él corresponde a la mujer a través de una auténtica «propaganda iconográfica».<sup>9</sup>

La Escuela, finalmente, incluso cuando está liberada del poder de la Iglesia, sigue transmitiendo los presupuestos de la representación patriarcal (basada en la homología entre la relación hombre/mujer y la relación adulto/niño), y sobre todo, quizás, los inscritos en sus propias estructuras jerárquicas, todas ellas con connotaciones sexuales, entre las diferentes escuelas o las distintas facultades, entre las disciplinas («blandas» o «duras» o, más cerca de la intuición mítica originaria, «desencantadas»), entre los especialistas, o sea, entre unas maneras de ser y unas maneras de ver, de verse, de representarse sus aptitudes y sus inclinaciones, en suma, todo lo que contribuye a hacer no únicamente los destinos sociales sino también la intimidad de las imágenes de uno mismo.<sup>10</sup> En realidad, se trata de la totalidad de la cultura «docta», vehiculada por la institución escolar, que, tanto en sus variantes li-

8. Cf. J. Maitre, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, París, Éditions du Cerf, 1997.

9. Cf. S. F. Matthews-Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Flammarion, 1991, especialmente p. 387. «Los medios de comunicación siempre están en manos del sexo fuerte: libros, imágenes y sermones están compuestos, diseñados, declamados por hombres, mientras que la mayoría de las mujeres aparecen distanciadas, por mera insuficiencia de instrucción, de la cultura y del saber escrito» (p. 327).

10. Podríamos quitar a esta evocación de las formas específicas que toma la dominación masculina en la institución escolar lo que puede tener de aparentemente abstracto, siguiendo a Toril Moi en su análisis de las representaciones y de las clasificaciones escolares a través de las cuales el poder de Sartre se ha impuesto a Simone de Beauvoir (cf. T. Moi, *Simone de Beauvoir, The Making of an Intellectual Woman*, Cambridge, Blackwell, 1994; y P. Bourdieu, «Apologie pour une femme rangée», prefacio a T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, París, Diderot Éditeur, 1991, pp. VI-X).

terarias o filosóficas como en aquellas médicas o jurídicas, no ha cesado de transmitir, hasta una época reciente, unos modos de pensamiento y unos modelos arcaicos (con, por ejemplo, el peso de la tradición aristotélica que hace del hombre el principio activo y de la mujer el elemento pasivo) y un discurso oficial sobre el segundo sexo en el que colaboran teólogos, legisladores, médicos y moralistas, y que tiende a restringir la autonomía de la esposa, especialmente en materia de trabajo, en nombre de su naturaleza «pueril» y necia, haciendo que cada época rebusque en los «tesoros» de la época anterior (por ejemplo, en el siglo XVI, los romances en lengua vulgar o las disertaciones teológicas en latín).<sup>11</sup> Pero al mismo tiempo, como se verá, es uno de los principios más decisivos del cambio de las relaciones entre los sexos gracias a las contradicciones que la atraviesan y a las que introduce.

Para completar el censo de los factores institucionales de la reproducción de la división de los sexos, convendría tomar en consideración el papel del *Estado*, que ha acudido a ratificar e incrementar las prescripciones y las proscripciones del patriarcado privado con las de un *patriarcado público*, inscrito en todas las instituciones encargadas de gestionar y de regular la existencia cotidiana de la unidad doméstica. Sin alcanzar el grado de los Estados paternalistas y autoritarios (como la Francia de Pétain o la España de Franco), realizaciones perfectas de la división ultraconservadora que convierte a la familia patriarcal en el principio y en el modelo del orden social como *orden moral*, basado en la preeminencia absoluta de los hombres respecto a las mujeres, de los adultos respecto a los niños, y de la identificación de la moralidad con la fuerza, con la valentía y con el dominio del cuerpo, sede de las tentaciones y de los deseos,<sup>12</sup> los Estados modernos han inscrito en el derecho de la familia, y muy especialmente en las reglas que regulan el estado civil de los ciudadanos, todos los principios fundamenta-

11. Hasta el siglo XIX, la medicina ofrece unas justificaciones anatómicas y fisiológicas del estatuto de la mujer (especialmente de su función reproductora). Cf. P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Éditions du Seuil, 1984.

12. Cf. G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

les de la visión androcéntrica.<sup>13</sup> Y la ambigüedad esencial del Estado reside en una parte en el hecho de que reproduce en su propia estructura, con el enfrentamiento entre los ministerios financieros y los ministerios destinados al gasto, entre su mano derecha, paternal, familiar y protectora, y su mano izquierda, abierta a lo social, la división arquetípica entre lo masculino y lo femenino, siendo el caso que a las mujeres se las relaciona con el Estado social, en cuanto que responsables y en cuanto que destinatarias privilegiadas de sus atenciones y de sus servicios.<sup>14</sup>

Esta relación del conjunto de las instancias que contribuye a la reproducción de la jerarquía de los sexos debería permitir dibujar el programa de un análisis histórico de las constantes y de las transformaciones de esas instancias, el único capaz de ofrecer los instrumentos indispensables para entender tanto las permanencias, a menudo sorprendentes, que pueden verificarse en la condición de las mujeres (y eso sin limitarse a invocar la resistencia y la mala voluntad masculinas<sup>15</sup> o la responsabilidad de las propias mujeres) como los cambios visibles o invisibles que ha conocido en los últimos tiempos.

13. Convendría citar en detalle las políticas de gestión de los cuerpos propios en los diferentes regímenes políticos. En los regímenes autoritarios en primer lugar, con los grandes desfiles militares o las grandes exhibiciones gimnásticas en las que se expresa la filosofía ultramasculina de la revolución conservadora, basada en el culto del macho soldado, de la comunidad masculina y de la moral heroica de las ascetas de la tensión (cf. G. Mosse, *L'Image de l'homme: l'invention de la virilité moderne*, París, Abbeville, 1997) o el folclore paternalista y regresivo del gobierno de Vichy (cf. F. Muel-Dreyfus, *op. cit.*). Así como en los regímenes democráticos, concretamente con la política de la familia, y en especial lo que Rémi Lenoir llama el familismo (cf. R. Lenoir, «La famille, une affaire d'État», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, junio de 1996, pp. 16-30), así como toda la acción educativa.

14. Recordar la función del Estado como instrumento de un ejercicio mediato del poder significa escapar a la tendencia a hacer del poder masculino sobre las mujeres (y los niños) en la familia el lugar primordial de la dominación masculina; recordar la diferenciación de esa función es alejar el falso debate que ha enfrentado a algunas feministas sobre la cuestión de saber si el Estado es opresor o liberador para las mujeres.

15. Factor que, evidentemente, es muy digno de tomarse en cuenta y que actúa a través de la agregación de las acciones individuales, tanto en el interior de las unidades domésticas como en el mundo del trabajo, y también a través de las acciones simbólicas semiconcertadas como las del «neomachismo» o alguna crítica de lo «políticamente correcto».

## LOS FACTORES DE CAMBIO

Es indudable que el cambio principal consiste en que la dominación masculina no se haya impuesto con la evidencia de la obvedad. Esto se debe sobre todo al inmenso trabajo crítico del movimiento feminista que, por lo menos en algunas regiones del espacio social, ha conseguido romper el círculo del refuerzo generalizado; tal dominio aparece a partir de ahora, en muchas ocasiones, como algo que hay que defender o justificar, algo de lo que hay que defenderse o justificarse. El cuestionamiento de las evidencias va acompañado de las profundas transformaciones que ha conocido la condición femenina, sobre todo en las categorías sociales más favorecidas: por ejemplo, el mayor acceso a la enseñanza secundaria y superior, al trabajo asalariado y, a partir de ahí, a la esfera pública; o, también, el distanciamiento respecto a las labores domésticas<sup>16</sup> y las funciones de reproducción (relacionada con el progreso y con la utilización generalizada de las técnicas contraceptivas y con la reducción de la dimensión de las familias), especialmente con el retraso en la edad de contraer el matrimonio y de procrear, la disminución de la interrupción de la actividad profesional con motivo del nacimiento de un niño, así como el aumento de las tasas de divorcio y la disminución de las tasas de nupcialidad.<sup>17</sup>

16. Un factor no despreciable de cambio es, sin duda, la multiplicación de los instrumentos técnicos y de los bienes de consumo que han contribuido a aliviar (de manera diferente según la posición social) las tareas domésticas, cocina, lavado, limpieza, compras, etc. (como lo demuestra el hecho de que el tiempo dedicado al trabajo doméstico ha disminuido uniformemente tanto en Europa como en Estados Unidos), aunque el cuidado de los niños sigue siendo más difícilmente reducible (si bien más compartido), pese al desarrollo de las guarderías infantiles.

17. Cf. L.W. Hoffman, «Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences», *American Psychologist*, 1977, 32, pp. 644-657. No es posible explicar, ni siquiera en pocas palabras, el conjunto de los cambios que el acceso masivo de las mujeres a la educación secundaria y superior ha podido determinar, sobre todo en el terreno político y religioso, así como en el conjunto de las profesiones característicamente femeninas. Nombraré simplemente, a título de ejemplo, los movimientos de un tipo completamente nuevo que han recibido el nombre de «coordinaciones» (cf. D. Kergoat [ed.], *Les Infirmières et leur coordination, 1988-1989*, París, Lamarre, 1992).

De todos los factores de cambio, los más importantes son los que están vinculados a la transformación decisiva de la función de la institución escolar en la reproducción de la diferencia entre los sexos, como el aumento del acceso de las mujeres a la instrucción y, correlativamente, a la independencia económica, y la transformación de las estructuras familiares (consecuencia en especial del aumento de las tasas de divorcio). Así, aunque la inercia de los hábitos, y *del derecho*, tiende a perpetuar, más allá de las transformaciones de la familia real, el modelo dominante de la estructura familiar y, con ello, de la sexualidad legítima, heterosexual y orientada a la reproducción, respecto a la cual se organizaban tácitamente la socialización y, al mismo tiempo, la transmisión de los principios de la división tradicionales, la aparición de nuevos tipos de familia, como las familias compuestas, y el acceso a la visibilidad pública de nuevos modelos de sexualidad (homosexuales especialmente) contribuyen a romper la *doxa* y a ampliar el espacio de las posibilidades en materia de sexualidad. De la misma manera, y más trivialmente, el incremento del número de mujeres que trabajan no ha podido dejar de afectar a la división de las tareas domésticas y, con ello, a los modelos tradicionales masculinos y femeninos, con, sin duda, unas consecuencias en la adquisición de las disposiciones sexualmente diferenciadas en el seno de la familia. De ese modo, hemos podido observar que las hijas de madres que trabajan tienen unas aspiraciones profesionales más elevadas y sienten menor adhesión al modelo tradicional de la condición femenina.<sup>18</sup>

Pero uno de los caminos más importantes en la condición de las mujeres y uno de los factores más decisivos de la transformación de esa condición es sin duda alguna el aumento del acceso de las muchachas a la enseñanza secundaria y superior, que, en relación con las transformaciones de las estructuras productivas (especialmente el desarrollo de las grandes administraciones públicas o privadas y de las nuevas tecnologías sociales de encuadramiento), ha provocado una modificación muy importante de la posición de las mujeres en la división del trabajo. Se observa, pues, un fuerte

18. L. W. Hoffman, *art. cit.*

incremento de la representación de las mujeres en las profesiones intelectuales o la administración y en las diferentes formas de venta de servicios simbólicos —periodismo, televisión, cine, radio, relaciones públicas, publicidad, decoración—, así como una intensificación de su participación en las profesiones próximas a la definición tradicional de las actividades femeninas (enseñanza, asistencia social, actividades relacionadas con la medicina). Una vez dicho esto, las diplomadas han encontrado su principal salida en las profesiones de nivel medio, con su función intermediaria (cuadros administrativos medios, técnicos, miembros del personal médico y social, etc.), pero permanecen prácticamente excluidas de los puestos de mando y de responsabilidad, sobre todo en la economía, las finanzas y la política.

Los cambios visibles de las *condiciones* ocultan unas permanencias en las *posiciones relativas*. La igualación de las posibilidades de acceso y de las tasas de representación no debe enmascarar las desigualdades que subsisten en el reparto entre los diferentes currículos escolares y, por la misma razón, entre las posibles carreras. Más numerosas que los muchachos en alcanzar el bachillerato y en realizar unos estudios universitarios, las chicas están mucho menos representadas en las secciones más cotizadas; su representación sigue siendo muy inferior en las secciones científicas mientras que se incrementa en las secciones literarias. De la misma manera, en las escuelas medias profesionales, suelen quedar confinadas a las especialidades consideradas tradicionalmente «femeninas» y poco cualificadas (administrativas, comerciales, secretariado y asistencia sanitaria), de modo que determinadas especialidades (mecánica, electricidad, electrónica) quedan prácticamente reservadas para los chicos. Y se aprecia idéntica permanencia de las desigualdades en las clases preparatorias de las grandes escuelas científicas así como en esas mismas escuelas. En las facultades de medicina, la cuota de las mujeres disminuye a medida que ascendemos en la jerarquía de las especialidades, alguna de las cuales, como la cirugía, les están prácticamente prohibidas, mientras que hay otras, como la pediatría o la ginecología, que les quedan prácticamente reservadas. Como vemos, la estructura se perpetúa en unas parejas de oposición homólogas a las divisio-

nes tradicionales, como la oposición entre las grandes escuelas y las facultades o, en el interior de estas últimas, entre la filosofía o la sociología y la psicología y la historia del arte. Y ya sabemos que el mismo principio de división se sigue aplicando, en el seno de cada disciplina, al asignar a los hombres lo más noble, lo más sintético, lo más teórico, y a las mujeres lo más analítico, lo más práctico, lo menos prestigioso.<sup>19</sup>

La misma lógica determina el acceso a las diferentes profesiones y a las posiciones en el seno de cada una de ellas. Tanto en el trabajo como en la educación, los progresos de las mujeres no tienen que disimular los adelantos correspondientes de los hombres, que hacen que, al igual que en una carrera de obstáculos, la estructura de las *separaciones* se mantenga.<sup>20</sup> El ejemplo más sorprendente de *esta permanencia en y por el cambio* es el hecho de que las posiciones que se feminizan o bien ya están desvalorizadas (los operarios son mayoritariamente mujeres o inmigrantes), o bien son declinantes, con lo que su devaluación se ve redoblada, en un efecto «bola de nieve», por la deserción de los hombres que ha contribuido a suscitar. Además, si bien es cierto que encontramos mujeres en todos los niveles del espacio social, sus posibilidades de acceso (y su tasa de representación) disminuyen a medida que se avanza hacia las posiciones más excepcionales y más buscadas (de manera que la tasa de feminización actual y potencial es sin duda el mejor índice de la posición y del valor relativos de la diferentes profesiones.)<sup>21</sup>

Así pues, pese a los efectos de la superselección, a cada nivel la

19. Sobre la diferencia entre los sexos en las opciones filosóficas, cf. Charles Soulié, «Anatole du goût philosophique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octubre, 1995, pp. 3-28.

20. R.-M. Lagrave, «Une émancipation sous-tutelle. Éducation et travail des femmes au XX<sup>e</sup> siècle», en G. Duby, M. Perrot (ed.), *Histoire des femmes*, t. 5: *Le XX<sup>e</sup> siècle*, París, Plon, 1992. (*Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid, 1993-94.)

21. H. Y. Meynaud, «L'accès au dernier cercle: la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises», *Revue française des affaires sociales*, 42<sup>e</sup> année, I, enero-marzo de 1998, pp. 67-87; «Au cœur de l'entreprise EDF, la lente montée des electriciens dans les postes de pouvoir», *Bulletin d'histoire de l'électricité*, 1993.

igualdad formal entre los hombres y las mujeres tiende a disimular que, a igualdad de circunstancias, las mujeres ocupan siempre unas posiciones menos favorecidas. Por ejemplo, si bien es cierto que las mujeres están cada vez más ampliamente representadas en la función pública, siempre son las posiciones más bajas y más precarias las que se les reservan (las mujeres abundan especialmente entre los no titulares y los agentes a tiempo parcial, y en la administración local, por ejemplo, se les atribuyen las posiciones subalternas, de asistencia y servicio: mujeres de la limpieza, camareras, cuidadoras infantiles, etc.).<sup>22</sup> La mejor demostración de las incertidumbres del estatuto que se concede a las mujeres en el mercado del trabajo es, sin duda, el hecho de que siempre están peor pagadas que los hombres, en igualdad de circunstancias, y que consiguen unos puestos menos elevados con títulos idénticos, y, sobre todo, que están más afectadas, proporcionalmente, por el paro y la precariedad del empleo, además de frecuentemente relegadas a unos empleos a tiempo parcial, lo que tiene el efecto, entre otras cosas, de excluirlas casi infaliblemente de los juegos de poder y de las perspectivas de ascenso.<sup>23</sup> Dado que las mujeres siempre están relacionadas con el Estado social y con las posiciones «sociales» en el interior del ámbito burocrático así como con los sectores de las empresas privadas más vulnerables a las políticas de precarización, todo permite prever que serán las víctimas principales de la política neoliberal que tiende a reducir la dimensión social del Estado y a hacer hincapié en la «desregulación» del mercado de trabajo.

Las posiciones dominantes, que ocupan cada vez en mayor medida, se sitúan en su parte esencial en unas regiones dominadas por el campo del poder, es decir, en el terreno de la producción y

22. Cf. M. Amine, *Les Personnels territoriaux*, París, Éditions du CNEPT, 1994.

23. Cf. M. Maruani, «Féminisation et discrimination. Évolution de l'activité féminine en France», *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, pp. 243-256; «Le mi-temps ou la porte», *Le Monde des débats*, I, octubre de 1992, pp. 8-9; «Statut social et mode d'emploi», *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, pp. 31-39; J. Laufer y A. Fouquet, «Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique», *Rapport du Centre d'études de l'emploi*, 97/90, 117 p.

de la circulación de los bienes simbólicos (como la edición, el periodismo, los medios de comunicación, la enseñanza, etc.). «Élites discriminadas», según la expresión de María Antonia García de León, están obligadas a pagar su elección con un esfuerzo constante para satisfacer las exigencias suplementarias que les son casi siempre impuestas y para expulsar toda connotación sexual de su *hexeis* corporal y de su indumentaria.<sup>24</sup>

Para entender adecuadamente la distribución estadística de los poderes y de los privilegios entre los hombres y las mujeres, y su evolución a lo largo del tiempo, hay que verificar, simultáneamente, dos propiedades que, a primera vista, pueden parecer contradictorias. Por una parte, sea cual sea su posición en el espacio social, las mujeres tienen en común su separación de los hombres por un coeficiente simbólico negativo que, al igual que el color de la piel para los negros o cualquier otro signo de pertenencia a un grupo estigmatizado, afecta de manera negativa a todo lo que son y a todo lo que hacen, y está en el principio de un conjunto sistemático de diferencias homólogas. Existe algo común, pese a la inmensidad de la diferencia, entre la mujer «cuadro superior», que, para tener la fuerza de afrontar la tensión vinculada al ejercicio del poder sobre los hombres —o en un medio masculino—, tiene que hacer que le den un masaje cada mañana, y la mujer «peón» de la metalurgia, que tiene que buscar en la solidaridad con las «colegas» un apoyo contra las vejaciones que acompañan el trabajo en un medio masculino, como el acoso sexual o, pura y simplemente, las degradaciones infligidas a la imagen y a la autoestima por la fealdad y la suciedad impuestas por las condiciones laborales. Por otra parte, pese a la experiencias específicas que las aproximan (como esa parte infinitamente pequeña de la dominación representada por las innumerables heridas, a menudo subliminales, infligidas por el orden masculino), las mujeres siguen *distanciadas entre sí* por unas diferencias económicas y culturales que afectan, además de otras cosas, a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y de experimentar la dominación masculina, sin que eso anule todo lo vinculado a la desvalorización del capital simbólico provocada por la feminidad.

24. H. Y. Meynaud, *art. cit.*

Respecto al resto, los mismos cambios de la condición femenina obedecen siempre a la lógica del modelo tradicional de la división entre lo masculino y lo femenino. Los hombres siguen dominando el espacio público y el campo del poder (especialmente económico, sobre la producción) mientras que las mujeres permanecen entregadas (de manera predominante) al espacio privado (doméstico, espacio de la reproducción), donde se perpetúa la lógica de la economía de los bienes simbólicos, o en aquellos tipos de extensiones de ese espacio llamados servicios sociales (hospituarios especialmente) y educativos o también en los universos de producción simbólica (espacio literario, artístico o periodístico, etc.).

Si las estructuras antiguas de la división sexual todavía parecen determinar la dirección y la forma de los cambios, se debe a que, aparte de que están objetivadas en unas ramificaciones, unas carreras, unos puestos más o menos considerablemente sexuados, actúan a través de *tres principios prácticos* que las mujeres, y también su entorno, ponen en práctica en sus decisiones. El primero de esos principios es que las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas: enseñanza, cuidado, servicio; el segundo pretende que una mujer no puede tener autoridad sobre unos hombres, y tiene, por tanto, todas las posibilidades, en igualdad, como es natural, de las restantes circunstancias, de verse postergada por un hombre en una posición de autoridad y de verse arrinconada a unas funciones subordinadas de asistencia; el tercero confiere al hombre el monopolio de la manipulación de los objetos técnicos y de las máquinas.<sup>25</sup>

Cuando preguntamos a unas adolescentes por sus experiencias sexuales, es imposible dejar de observar, con sorpresa, el peso de las incitaciones y las conminaciones, positivas o negativas, de los padres, de los profesores (y sobre todo de los asesores pedagó-

25. En una clasificación de 335 oficios de acuerdo con el porcentaje de sus miembros que son mujeres, vemos aparecer en los primeros lugares de los oficios femeninos las profesiones de cuidados a los niños (*child care*, enseñanza), a los enfermos (enfermeras, dietistas y «domesticidad burocrática») (cf. B.R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, Nueva York, Basic Books, 1986, p. 317 y ss.).

gicos) o de los condiscípulos, siempre dispuestos a recordarles de manera tácita o expresa el destino que les ha atribuido el principio de división tradicional. Por ejemplo, son muchas las que observan que los profesores de las disciplinas científicas solicitan y estimulan menos a las chicas que a los chicos, y que los padres, al igual que los profesores o los asesores pedagógicos, las desvían, «por su propio interés», de determinadas carreras consideradas masculinas («Cuando tu padre te dice: “Jamás podrás hacer ese oficio”, es algo que fastidia de veras») mientras estimulan a sus hermanos a elegirlos. Pero estas llamadas al orden deben una gran parte de su eficacia al hecho de que toda una serie de experiencias anteriores, en el deporte especialmente, que es muchas veces la ocasión de la discriminación, les han preparado a aceptar tales sugerencias en forma de anticipación y les han hecho interiorizar la visión dominante: «se ven incómodas dando órdenes a unos hombres» o, pura y simplemente, trabajando en un oficio típicamente masculino. La división sexual de las tareas, inscrita en la objetividad de las categorías sociales directamente visibles, y la estadística espontánea, a través de la cual se forma la representación que cada uno de nosotros tiene de lo *normal*, les ha enseñado que, como dice una de ellas en una de esas magníficas tautologías donde se enuncian las evidencias sociales, «en nuestros días no se ven muchas mujeres trabajando en oficios de hombres».

En suma, a través de la experiencia de un orden social «sexualmente» ordenado y los llamamientos explícitos al orden que les dirigen sus padres, sus profesores y sus condiscípulos, dotados a su vez de principios de visión adquiridos en unas experiencias semejantes del mundo, las chicas asimilan, bajo forma de esquemas de percepción y de estimación difícilmente accesibles a la conciencia, los principios de la división dominante que les llevan a considerar normal, o incluso natural, el orden social tal cual es y a anticipar de algún modo su destino, rechazando las ramas o las carreras de las que están en cualquier caso excluidas, precipitándose hacia aquellas a las que, en cualquier caso, están destinadas. La constancia de los hábitos que de ahí resulta es, por tanto, uno de los factores más importantes de la constancia relativa de la estructura de la

división sexual del trabajo. Debido a que estos principios se transmiten, en lo esencial, de cuerpo a cuerpo, sin necesidad de la conciencia y del discurso, escapan en buena parte a la presión del control consciente y a través de ahí a las transformaciones o a las correcciones (como demuestran las discrepancias, tantas veces observadas, entre las declaraciones y las prácticas: los hombres más favorables a la igualdad entre los sexos, por ejemplo, no participan en el trabajo doméstico en mayor medida que los restantes); más aún, al estar objetivamente programados, se confirman y se refuerzan mutuamente.

Por otra parte, sin caer en la tentación de atribuir a los hombres unas estrategias organizadas de resistencia, podemos suponer que la lógica espontánea de las operaciones de cooptación, que siempre tiende a conservar las propiedades más excepcionales de los cuerpos sociales, en cuya primera fila está su *sex ratio*,<sup>26</sup> hunde sus raíces en una aprehensión confusa y muy emotiva del peligro que la feminización acarrea para la singularidad, y por consiguiente al valor de una posición social, así como, en cierta manera, a la identidad sexual de quienes disfrutan de dicha singularidad. La violencia de algunas reacciones emocionales contra la entrada de las mujeres en tal o cual profesión se entiende si sabemos que las propias posiciones sociales están sexuadas, y son sexuantes, y que, al defender sus puestos contra la feminización, lo que los hombres pretenden proteger es su idea más profunda de sí mismos en cuanto que hombres, sobre todo en el caso de categorías sociales como los trabajadores manuales o de profesiones como las militares que deben una gran parte, por no decir la totalidad, de su valor, incluso ante sus propios ojos, a su imagen de virilidad.<sup>27</sup>

26. A veces de manera bastante «milagrosa», como en el caso de los reclutamientos profesionales subalternos de la enseñanza superior que se han efectuado en Francia en los años setenta, para afrontar la afluencia de estudiantes (cf. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*, pp. 171-205, especialmente pp. 182-183).

27. Cf. C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-traditional Occupations*, Berkeley, University of California Press, 1989, así como M. Maruani y C. Nicole, *op. cit.*

Pero otro factor determinante de la perpetuación de las diferencias es la permanencia que la economía de los bienes simbólicos (de los que el matrimonio es una pieza central) debe a su autonomía relativa, que permite que la dominación masculina se perpetúe más allá de las transformaciones de los modos de producción económicos; y todo ello con el apoyo constante y explícito que la familia, guardiana principal del capital simbólico, recibe de las iglesias y del derecho. La práctica legítima de la sexualidad, aunque pueda parecer cada vez más liberada de la obligación matrimonial, permanece ordenada y subordinada a la transmisión del patrimonio, a través del matrimonio, que sigue siendo uno de los caminos legítimos de la transferencia de la riqueza. Como Robert A. Nye se esfuerza en demostrar, las familias burguesas no han cesado de invertir en las estrategias de reproducción, matrimoniales especialmente, que tienden a conservar o aumentar su capital simbólico. Y en mucha mayor medida que las familias aristocráticas del Antiguo Régimen, porque el mantenimiento de su posición depende estrechamente de la reproducción de su capital simbólico a través de la producción de herederos aptos para perpetuar la herencia del grupo y la adquisición de aliados prestigiosos;<sup>28</sup> y si, en la Francia moderna, las disposiciones del pundonor masculino han seguido regulando las actividades públicas de los hombres, desde el duelo hasta los buenos modales o el deporte, se debe a que, al igual que en la sociedad cabileña, no hacían más que manifestar y realizar la tendencia de la familia (burguesa) a perpetuarse a través de las estrategias de reproducción impuestas por la lógica de la economía de los bienes simbólicos, que, especialmente en el universo de la economía doméstica, ha mantenido sus exigencias específicas, distintas de las que rigen la economía abiertamente económica del mundo de los negocios.

Al quedar excluidas del universo de las cosas serias, de los asuntos políticos, y sobre todo económicos, las mujeres han per-

28. R. A. Nye, *op. cit.*, p. 9.

manecido durante mucho tiempo encerradas en el universo doméstico y en las actividades asociadas a la reproducción biológica y social del linaje; actividades (maternales ante todo) que, aunque sean aparentemente reconocidas y a veces ritualmente celebradas, sólo lo son en la medida en que permanecen subordinadas a las actividades de producción, las únicas en recibir una auténtica sanción económica y social, y ordenadas de acuerdo con los intereses maternales y simbólicos del linaje, es decir, de los hombres. Así es como una parte muy importante del *trabajo doméstico* que incumbe a las mujeres sigue teniendo actualmente como fin, en muchos medios, mantener la solidaridad y la integridad de la familia conservando las relaciones de parentesco y todo el capital social para la organización de toda una serie de actividades sociales, corrientes, como las comidas en las que se reencuentra toda la familia,<sup>29</sup> o extraordinarias, como las ceremonias y las fiestas (aniversarios, etc.) destinadas a celebrar ritualmente los vínculos de parentesco y a asegurar el mantenimiento de las relaciones sociales y del resplandor de la familia, o los intercambios de regalos, de visitas, de correspondencia o de tarjetas postales y de llamadas telefónicas.<sup>30</sup>

Este trabajo doméstico pasa esencialmente desapercibido, o

29. Hemos visto el eminente papel que desempeñan las comidas en la vida familiar tal como la organiza la señora Ramsay, encarnación del «espíritu de familia», cuya desaparición provoca el hundimiento de la vida colectiva y de la unidad de la familia.

30. En el caso de la burguesía y de la pequeña burguesía de Estados Unidos, este trabajo de mantenimiento del capital social de la casa, y por tanto de su unidad, corresponde casi exclusivamente a la mujer, que asegura incluso el mantenimiento de las relaciones con la familia de su marido (cf. M. di Leonardo, «The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the World of Kindship», *Signs*, 12, primavera de 1987, pp. 410-453; y, sobre el papel determinante de las conversaciones telefónicas en ese trabajo: C. S. Fischer, «Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability», *Sociological Forum*, 3[2], primavera de 1988, pp. 211-233). (No puedo dejar de ver un efecto de la sumisión a los modelos dominantes en el hecho de que, tanto en Francia como en Estados Unidos, existan algunos teóricos capaces de brillar en los que uno de sus críticos ha denominado la «carrera hacia la teoría» [*race for theory*], que concentra toda la atención y la discusión, eclipsando magníficos trabajos, infinitamente más ricos y más fecundos, incluso desde el punto de vista teórico, pero menos conformes con la idea, típicamente masculina de la «gran teoría».)

está mal visto (con, por ejemplo, la denuncia ritual del gusto femenino por hablar, al teléfono especialmente...) y, cuando se impone a la mirada, es desrealizado por la transferencia sobre el terreno de la espiritualidad, de la moral o del sentimiento, que facilita su carácter no lucrativo y «desinteresado». El hecho de que el trabajo doméstico de la mujer no tenga una equivalencia monetaria contribuye a devaluarlo, incluso ante sus propios ojos, como si ese tiempo sin valor mercantil careciera de importancia y pudiera ser dado sin contrapartida, y sin límites, en primer lugar a los miembros de la familia, y sobre todo a los niños (se ha observado, en consecuencia, que el tiempo maternal puede ser interrumpido con mayor facilidad), pero también en el exterior, por unas tareas benéficas, en la Iglesia, en unas instituciones caritativas o, cada vez más, en unas asociaciones o unos partidos. Encerradas a menudo en unas actividades no remuneradas y poco propensas por ello a pensar en términos de equivalencia del trabajo remunerado, las mujeres, con mucha mayor frecuencia que los hombres, están dispuestas a la *beneficencia*, religiosa o caritativa sobre todo.

De la misma manera que, en las sociedades menos diferenciadas, eran tratadas como medios de intercambio que permitían acumular a los hombres el capital social y el capital simbólico a través de los matrimonios, auténticas inversiones que permitían establecer alianzas más o menos amplias y prestigiosas, igualmente, en la actualidad, aportan una *contribución* decisiva a la producción y a la reproducción del capital simbólico de la familia, y en primer lugar al manifestar, por todo lo que concurre a su apariencia —cosmética, ropa, mantenimiento, etc.—, el capital simbólico del grupo doméstico. Por ello, se colocan del lado del aparentar, del gustar.<sup>31</sup> El mundo social funciona (según unos grados dife-

31. Presentamos un indicio, que podría parecer insignificante, de la posición diferencial de los hombres y de las mujeres en las relaciones de reproducción del capital simbólico: en la gran burguesía de Estados Unidos se tiende a dar unos nombres franceses a las jóvenes, vistas como objetos de moda y de seducción, mientras que los muchachos, custodios del linaje y sujetos de los actos destinados a su perpetuación, reciben preferentemente unos nombres elegidos en el repertorio de nombres antiguos acumulados por la estirpe.

rentes de acuerdo con los ámbitos) como un mercado de los bienes simbólicos dominado por la visión masculina. Ser, cuando se trata de las mujeres, es, como ya se ha visto, ser percibido, y percibido por la mirada masculina o por una mirada habitada por las categorías masculinas, aquellas que se ponen en práctica, sin necesidad de enunciarlas explícitamente, cuando se elogia una obra de mujer porque es «femenina» o, al contrario, «en absoluto femenina». Ser «femenina» equivale esencialmente a evitar todas las propiedades y las prácticas que pueden funcionar como unos signos de virilidad, y decir de una mujer poderosa que es muy «femenina» sólo es una manera sutil de negarle el derecho a ese atributo claramente masculino que es el poder.

La situación especial de las mujeres en el mercado de los bienes simbólicos explica la parte esencial de las disposiciones femeninas: si cualquier relación social es, desde un determinado punto de vista, el espacio de un intercambio en el que cada cual da a evaluar su apariencia sensible, la parte que, en ese ser-percibido, corresponde al cuerpo reducido a lo que se llama a veces el «físico» (potencialmente sexualizado), respecto a unas propiedades menos directamente sensibles, como el lenguaje, es mayor para la mujer que para el hombre. Mientras que, para los hombres, la cosmética y la ropa tienden a eliminar el cuerpo en favor de signos sociales de la posición social (indumentaria, condecoraciones, uniforme, etc.), en el caso de las mujeres tienden a exaltarla y a convertirla en un signo de seducción, cosa que explica que la inversión (en tiempo, en dinero, en energía, etc.) en el trabajo cosmético sea mucho mayor en el caso de la mujer.

Al estar así socialmente inclinadas a tratarse a sí mismas como objetos estéticos y, en consecuencia, a dirigir una atención constante a todo lo que se relaciona con la belleza y con la elegancia del cuerpo, de la ropa y del porte, ellas se encargan con absoluta naturalidad, en la división del trabajo doméstico, de todo lo que se refiere a la estética y, más ampliamente, a la gestión de la imagen pública y de las apariencias sociales de los miembros de la unidad doméstica: de los niños, evidentemente, pero también del esposo, que les delega muchas veces sus opciones indumentarias; también son ellas las que asumen el cuidado y la preocupación por

el decorado de la vida cotidiana, de la casa y de la decoración interior, de la parte de gratuidad y de finalidad sin fin que siempre encuentra allí un espacio, incluso en el caso de las familias más pobres (de la misma manera que en los huertos campesinos de antaño había un rincón reservado a las flores de adorno, los apartamentos más pobres de las ciudades obreras tienen sus macetas de flores, sus objetos de adorno y sus cuadros).

Encargadas de la gestión del capital simbólico de las familias, las mujeres están lógicamente llamadas a trasladar ese papel al seno de la empresa, que les pide casi siempre que desempeñen las actividades de presentación y de representación, de recepción y de acogida («azafata de vuelo», «azafata de recepción», «azafata modelo», «azafata marítima», «azafata de autobús», «azafata de congresos», «acompañante», etc.), así como la gestión de los grandes rituales burocráticos, que, al igual que los rituales domésticos, contribuyen al mantenimiento y al incremento del capital social de relaciones y del capital simbólico de la empresa.

*Límite extremo* de todos los tipos de servicios simbólicos que el universo burocrático pide a las mujeres, los lujosos clubs de geishas japonesas donde las grandes empresas suelen invitar a sus ejecutivos no ofrecen unos servicios sexuales, como los prostíbulos normales, sino unos servicios simbólicos altamente personalizados, como las alusiones a determinados detalles de la vida personal de los clientes, las deferencias admirativas a su profesión o a su carácter. Cuanto más elevada es la posición de un club en la jerarquía del prestigio y del coste, más especiales son sus servicios, no sólo desexualizados sino que tienden a adoptar las apariencias de un don absolutamente gratuito, realizado por amor y no por dinero, y todo ello a costa de un trabajo cultural de eufemización (el mismo que impone la prostitución de hotel y que las prostitutas tachan de infinitamente más pesado y más gravoso que los intercambios sexuales explícitos de la prostitución callejera).<sup>32</sup> El despliegue de atenciones especiales y de artificios seductores, entre los cuales no es el menor una conversación refinada

32. Cf. C. Hoigard y L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, Cambridge, Polity Press, 1992.

que puede incluir una parte de provocación erótica, tiende a proporcionar a unos clientes que no tienen que parecerlo la sensación de ser apreciados, admirados, prácticamente casi deseados o amados por sí mismos, por la singularidad de su persona y no por su dinero, además de ser muy importantes o, más simplemente, de «sentirse hombres».<sup>33</sup>

Es evidente que estas actividades de comercio simbólico, que representan para las empresas lo que las estrategias de autopresentación para los individuos, exigen, para ser realizadas convenientemente, una atención extrema a la apariencia física y unas capacidades para la seducción que resultan adecuadas para el rol más tradicionalmente desarrollado por la mujer. Y se entiende que, de modo general, se pueda confiar a las mujeres, a través de una mera extensión de su rol tradicional, funciones (casi siempre subordinadas, aunque el sector cultural sea uno de los pocos donde pueden ocupar posiciones dirigentes) en la producción o el consumo de los bienes y de los servicios simbólicos, o, con mayor precisión, unos *signos de distinción*, desde los productos o los servicios cosméticos (peluqueras, esteticistas, manicuras, etc.), hasta la alta costura o la gran cultura. Responsables en el seno de la unidad doméstica de la conversión del capital económico en capital simbólico, están predisuestas a entrar en la dialéctica permanente de la pretensión y de la distinción, dialéctica donde la moda tiene uno de sus terrenos predilectos, y es, al mismo tiempo, motor de la vida cultural y movimiento perpetuo de superación y de progreso simbólicos. Las mujeres de la pequeña burguesía, de las que sabemos que llevan al extremo la atención a los cuidados corporales o a la cosmética<sup>34</sup> y, en un sentido más amplio, la preocupación por la respetabilidad ética y estética, son las víctimas privilegiadas de la dominación simbólica, pero también los instrumentos más idóneos para transmitir sus efectos hacia las categorías dominadas. Al estar como obsesionadas por la aspiración a identificarse con

33. Cf. A. Allison, *Nightwork, Pleasure and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

34. Cf. P. Bourdieu, *La Distinción. Critique sociale du jugement*, París, Éditions de Minuit, 1979, pp. 226-229.

los modelos dominantes –como lo demuestra su tendencia a la hipercorrección estética y lingüística–, son especialmente propensas a apropiarse a cualquier precio, es decir, casi siempre a crédito, de las propiedades distinguidas por ser distintivas de los dominadores, y contribuyen a su dominación imperativa, a favor especialmente del poder simbólico circunstancial que puede garantizar a su proselitismo de recién conversas una posición en el aparato de producción o de circulación de los bienes culturales (por ejemplo, en una revista femenina).<sup>35</sup> Así pues, todo ocurre como si el mercado de los bienes simbólicos, al que las mujeres deben las mejores demostraciones de su emancipación profesional, sólo concediera a esos «trabajadores libres» de la producción simbólica las apariencias de la libertad para arrancarles con mayor facilidad su sumisión complaciente y su contribución a la dominación simbólica, que se ejerce a través de los mecanismos de la economía de los bienes simbólicos y de los que ellas también son las víctimas por excelencia. La intuición de estos mecanismos, que está sin duda en el principio de alguna de las estrategias de subversión propuestas por el movimiento feminista, como la defensa del *natural look*, debería extenderse a todas las situaciones en las que las mujeres pueden creer y hacer creer que ejercen las responsabilidades de un agente actuante cuando en realidad están reducidas al estado de instrumentos de exhibición o de manipulación simbólicos.

#### LA FUERZA DE LA ESTRUCTURA

Así pues, una aprehensión realmente *relacional* de la relación de dominación entre los hombres y las mujeres tal como se estableció en el conjunto de los espacios y subespacios sociales, es decir, no únicamente en la familia sino también en el universo escolar y en el mundo del trabajo, en el universo burocrático y en el ámbi-

35. Nicole Woolsey-Biggart ofrece una descripción ejemplar de una forma paradigmática de proselitismo cultural a base de la mano de obra femenina en su libro *Charismatic Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1988).

to mediático, conduce a derribar la imagen fantasmal de un «eterno femenino», para resaltar con mayor claridad la persistencia de la estructura de la relación de dominación entre los hombres y las mujeres, que se mantiene más allá de las diferencias *sustanciales* de condición relacionadas con los momentos de la historia y con las posiciones en el espacio social. Y esta verificación de la *constancia transhistórica de la relación de dominación masculina*, lejos de producir, como a veces se finge creer, un efecto de deshistoricización, y por tanto de naturalización, obliga a darle la vuelta a la problemática habitual, basada en la verificación de los cambios más visibles en la *condición* de las mujeres. Obliga, en efecto, a plantear la pregunta, siempre ignorada, del trabajo histórico siempre recomenzado que hace falta para sustraer la dominación masculina a la historia de los mecanismos y las acciones históricas que son responsables de su aparente deshistoricización y que cualquier política de transformación histórica tiene que conocer si no quiere condenarse a la impotencia.

Obliga finalmente y sobre todo a descubrir la vanidad de los estentóreos llamamientos de los filósofos «posmodernos» a la «superación de los dualismos»; estos dualismos, profundamente arraigados en las cosas (las estructuras) y en los cuerpos, no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de magia *performativa*; los sexos no son meros «roles» que pueden interpretarse a capricho (a la manera de las *drag queens*), pues están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza.<sup>36</sup> El orden de los sexos es lo que sustenta la eficacia *performativa* de las palabras –y muy especialmente de los insultos–, así como lo que se *resiste* a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo.

Al igual que Michel Foucault, que pretendió rehistoricizar la sexualidad en contra de la naturalización psicoanalítica al descri-

36. La propia Judith Butler parece repetir la visión «voluntarista» del sexo que parecía proponer en *Gender Trouble* cuando escribe: «*The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning*» (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 94).

bir, en una *Histoire de la sexualité* concebida como «una arqueología del psicoanálisis», una genealogía del hombre occidental en cuanto que «sujeto de deseo», nos hemos esforzado aquí en referir el inconsciente que gobierna las relaciones sexuales, y, más generalmente, las relaciones entre los sexos, no sólo en su ontogénesis individual sino también en su filogénesis colectiva, es decir, en la larga historia parcialmente inmóvil del inconsciente androcéntrico. Pero para llevar a término el proyecto de comprender lo que caracteriza en sentido literal la experiencia moderna de la sexualidad, no podemos limitarnos, como él hace, a insistir en lo que la diferencia especialmente de la antigüedad griega o romana en la que «costaría mucho trabajo encontrar un concepto semejante al de “sexualidad” o de “carne”», es decir, «un concepto que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar como elementos de la misma naturaleza [...] fenómenos diversos y aparentemente alejados entre sí, comportamientos pero también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones».<sup>37</sup>

La sexualidad tal como la entendemos es un invento histórico, pero que se ha formado progresivamente a medida que se realizaba el proceso de diferenciación de los diferentes campos, y de sus lógicas específicas. Así es como ha hecho falta, en primer lugar, que el principio de división sexuado (y no sexual) que constituía la oposición fundamental de la razón mítica deje de aplicarse a todo el orden del mundo, tanto físico como político, y por tanto de definir, por ejemplo, los fundamentos de la cosmología, como en el caso de los pensadores presocráticos. La constitución en ámbitos separados de las prácticas y de los discursos relacionados con el sexo es inseparable de la disociación progresiva de la razón mítica, con sus analogías polisémicas y desvaídas, y de la razón lógica que, derivada de la discusión en un universo escolástico, acaba poco a poco por tomar la analogía misma como objeto (en el caso de Aristóteles sobre todo). Y la eclosión de la sexualidad como tal es indisociable asimismo de la aparición de un conjunto de ámbitos y de agentes en concurren-

37. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, p. 43.

cia por el monopolio de la definición legítima de las prácticas y de los discursos sexuales, ámbito religioso, ámbito jurídico, ámbito burocrático, y capaces de imponer esa definición en las prácticas, especialmente a través de las familias y la visión familiarista.

Los esquemas del inconsciente sexual no son unas «alternativas estructurantes fundamentales» (*fundamental structuring alternative*), como pretende Goffman, sino unas estructuras históricas, y muy diferenciadas, originadas en un espacio social también altamente diferenciado, que se reproducen a través de los aprendizajes vinculados a la experiencia que los agentes efectúan de las estructuras de esos espacios. Así, la inserción en diferentes campos organizados de acuerdo con las oposiciones (entre fuerte y débil, grande y pequeño, pesado y liviano, gordo y flaco, tenso y relajado, *hard* y *soft*, etc.) que mantienen siempre una relación de homología con la distinción fundamental entre lo masculino y lo femenino y las alternativas secundarias en las cuales se expresa (dominador/dominado, encima/debajo, activo-penetrar/pasivo-ser penetrado),<sup>38</sup> se acompaña de la inscripción en los cuerpos de una serie de oposiciones sexuadas homólogas entre sí y también con la oposición fundamental.

Las oposiciones inscritas en la estructura social de los ámbitos sirven de soporte a unas estructuras cognitivas, unas taxonomías prácticas, a menudo registradas en unos sistemas de adjetivos, que permiten producir unas valoraciones éticas, estéticas y cognitivas. Se trata, por ejemplo, en el ámbito universitario, de la oposición entre las disciplinas temporalmente dominantes, derecho y medicina, y las disciplinas temporalmente dominadas, ciencias y letras, y en el seno de estas últimas entre las ciencias, con todo lo que está del lado del *hard*, y las letras, es decir, el *soft*, e incluso, en el seno de éstas entre la sociología, situada del lado del ágora y de la política, y de la psicología, consagrada a la interioridad, al igual

38. Michel Foucault ha visto claramente el vínculo entre la sexualidad y el poder (masculino), especialmente en la ética griega que, hecha por los hombres para otros hombres, lleva a concebir «cualquier relación sexual de acuerdo con el esquema de la penetración y de la dominación masculina» (M. Foucault, *op. cit.*, p. 242).

que la literatura.<sup>39</sup> O también, en el campo del poder, la oposición, profundamente marcada en la objetividad de las prácticas y de las propiedades, entre dirigentes de la industria o del comercio e intelectuales, e inscrita también en las mentes, bajo forma de taxonomías explícitas o implícitas, que hacen que el intelectual resulte, a los ojos del «burgués», un ser dotado de propiedades situadas en su conjunto del lado de lo femenino, falto de realismo, de la ingenuidad, de la irresponsabilidad (como vemos de manera evidente en aquellas situaciones en que los dominadores seculares se permiten dar lecciones al intelectual o al artista, y, con tanta frecuencia, los hombres con las mujeres, «explicarles la vida»).

Equivale a decir que la sociología genética del inconsciente sexual encuentra su prolongación lógica en el análisis de las estructuras de los universos sociales donde ese inconsciente se arraiga y se reproduce, trátase de las divisiones incorporadas bajo formas de principios de división o de las divisiones objetivas que se establecen entre las posiciones sociales (y sus ocupantes, preferiblemente masculinos o femeninos: médicos/enfermeras, patronos/intelectuales, etc.) y de las cuales la más importante, desde el punto de vista de la perpetuación de esas divisiones, es sin duda la que diferencia los ámbitos entregados a la producción simbólica. La oposición fundamental, de la que la sociedad cableña ofrece la forma canónica, se encuentra desmultiplicada, y como «difractada», en una serie de oposiciones homólogas, que la reproducen, aunque

39. Sabemos que la oposición entre *hard* y *soft* es la forma que toma en el terreno de la ciencia la división del trabajo entre los sexos; y eso tanto en la división del trabajo científico como en la representación, en la evaluación de los resultados, etc. En un orden diferente, los críticos literarios del siglo XVI oponían la épica, masculina y grave, a la lírica, femenina, dedicada al ornamento. La oposición material reaparece también en el campo de las relaciones internacionales, donde Francia ocupa, respecto a diferentes países como Estados Unidos, Inglaterra o Alemania, una posición que puede decirse «femenina», como lo demuestra el hecho de que, en países tan diferentes como Egipto, Grecia o Japón, los chicos se orienten preferentemente hacia esos países mientras que las chicas van más bien a Francia, o también el que se viaje preferiblemente a Estados Unidos o a Inglaterra para estudiar Economía, Tecnología o Derecho, y a Francia para estudiar Literatura, Filosofía o Ciencias Humanas (cf. N. Panayotopoulos, «Les "grandes écoles" d'un petit pays. Les études à l'étranger: le cas de la Grèce», *Actes de la recherche en sciences sociales*, pp. 121-122, marzo de 1998, pp. 77-91).

bajo unas formas dispersas y a menudo difícilmente reconocibles (como ciencias y letras o cirugía y dermatología). Estas oposiciones específicas constriñen la mente, de manera más o menos insidiosa, sin dejarse jamás aprehender en su unidad y su verdad, es decir, como diferentes facetas de una misma estructura de las relaciones de dominación sexual.

Por eso, sin embargo, siempre que se mantenga unida la totalidad de los lugares y de las formas en las que se ejerce esta especie de dominación —que tiene la particularidad de poder realizarse en unas escalas muy diferentes, en todas las especies sociales, desde las más restringidas, como las familias, hasta las más amplias pueden entenderse las constantes de su estructura y los mecanismos de su reproducción. Los cambios visibles que han afectado la condición familiar ocultan la permanencia de las estructuras invisibles que sólo pueden llevar a la luz un pensamiento relacional capaz de poner en relación la economía dominante, y por tanto la división del trabajo y de los poderes que la caracteriza, y los diferentes sectores del mercado del trabajo (los ámbitos) en los que los hombres y las mujeres están insertos. Por eso, aceptar *el estado separado*, como se hace habitualmente, impide comprender en su totalidad la distribución de las tareas entre los sexos, y sobre todo de unos rangos, en el trabajo doméstico y en el trabajo no doméstico.

La realidad de las relaciones estructurales de dominación sexual se deja vislumbrar a partir del momento en que se observa, por ejemplo, que las mujeres que han alcanzado puestos muy elevados (ejecutivas, directoras generales de ministerio, etc.) tienen que «pagar» de algún modo ese éxito profesional con un «éxito» menor en el orden doméstico (divorcio, matrimonio tardío, soltería, dificultades o fracasos con los niños, etc.) y en la economía de los bienes simbólicos, o, al contrario, que el éxito de la empresa doméstica tiene a menudo como contrapartida una renuncia parcial o total al gran éxito profesional (a través, especialmente, de la aceptación de «beneficios» que sólo son fácilmente concedidos a las mujeres porque las dejan al margen de la carrera por el poder: media jornada o similares). En efecto, sólo a condición de tomar en cuenta las presiones de la estructura del espacio doméstico (ac-

tual o potencial) que se ejercen en la estructura del espacio profesional (a través, por ejemplo, de la representación de una distancia necesaria, inevitable, o aceptable, entre la posición del marido y la posición de la esposa) puede captarse la homología entre las estructuras de las posiciones masculinas y las posiciones femeninas en los diferentes espacios sociales, homología que tiende a manifestarse a pesar de que los términos no cesan de cambiar de contenido sustancial, en una especie de carrera de persecución donde las mujeres jamás recuperan su desventaja.<sup>40</sup>

Y esta interrelación permite asimismo entender que la misma relación de dominación puede observarse, bajo formas diferentes, en las condiciones femeninas más distintas, desde la entrega de las mujeres de la gran burguesía financiera a su hogar o a sus obras benéficas, hasta la entrega ancillar y «mercenaria» de las empleadas de hogar, pasando, cuando nos referimos a la pequeña burguesía, por la ocupación de un empleo asalariado complementario del que tiene el marido, y compatible con él, y casi siempre ejercido de forma reducida. La estructura de la dominación masculina es el principio último de estas innumerables relaciones de dominación/sumisión singulares, que, diferentes formalmente de acuerdo con la posición en el espacio social de los agentes implicados —a veces inmensos y visibles, otras microscópicos y casi invisibles, pero homologados y unidos gracias a eso, por un aire de familia—, separan y unen, en cada uno de los universos sociales, a hombres y mujeres, manteniendo de ese modo entre unos y otras la «línea de demarcación mágica» que mencionaba Virginia Woolf.

40. La posesión de un fuerte capital cultural no basta por sí solo para dar acceso a las condiciones de una verdadera autonomía económica y cultural respecto de los hombres. Si creemos a los que comprueban que, en una pareja en la que el hombre gana mucho dinero, el trabajo de la mujer parece como un privilegio electivo que tiene que justificarse por un aumento de actividad o de éxito, o que el hombre que aporta más de la mitad de los ingresos espera de la mujer que haga más de la mitad del trabajo doméstico, la independencia económica, condición necesaria, no basta por sí misma para permitir a la mujer liberarse de las obligaciones del modelo dominante que puede continuar obsesionando los hábitos masculinos y femeninos.

Detenerse en este punto sería abandonarse al «placer de la decepción» que evocaba Virginia Woolf (y que forma parte sin duda de las satisfacciones a veces subrepticias perseguidas por la sociología), y mantener alejado de la investigación todo el universo encantado de las relaciones amorosas.<sup>1</sup> Tentación tanto más fuerte en la medida en que a veces no es fácil hablar del amor en la lengua del análisis y, más exactamente, escapar a la alternativa del lirismo y del cinismo, del cuento fabuloso y de la fábula o del *fabliau*, sin exponerse a caer en la «comicidad pedante». ¿El amor es una excepción, la única, pero de primera magnitud, a la ley de la dominación masculina, una suspensión de la violencia simbólica, o la forma suprema, por ser la más sutil, la más invisible, de esa violencia? Cuando adopta la forma del amor del destino, *amor fati*, en alguna de sus variantes —trátase, por ejemplo, de la adhesión a lo inevitable que conducía a tantas mujeres, por lo menos en la Cabilia antigua o en el Béarn de antaño, y sin duda mucho más allá (tal como lo demuestran las estadísticas de la homogamia), a encontrar amable y a amar al que el destino social les atribuía—, el amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada. ¿Y qué decir de la inversión psíquica, impuesta por la necesidad y la costumbre, en las condiciones de existencia más odiosas o en las profesiones más peligrosas?

Pero allí está la nariz de Cleopatra para recordar, con toda la mitología del poder maléfico, terrorífico y fascinante, de la mujer de todas las mitologías —Eva tentadora, embaucadora Onfalia, Circe hechicera o bruja pródiga en sortilegios—, que el poder misterioso del amor también puede ejercerse sobre los hombres. Las fuerzas que se sospecha que actúan en la oscuridad y el secreto de las relaciones íntimas («encima de la almohada») y que retienen a los

1. A menudo he señalado, especialmente al final de *La Distinction* (*op. cit.*, p. 566), la parte que la investigación de los placeres de la «visión lúcida» podía desempeñar en la *libido sciendi* específicamente sociológica sin ver que el «placer de desilusionar», que le es inseparable, podía explicar, y en parte justificar, algunas de las reacciones más violentamente negativas que suscita la sociología.

hombres por la magia de las ataduras de la pasión puede hacer olvidar las obligaciones derivadas de su dignidad social, que determinan una inversión de la relación de dominación que, ruptura fatal del orden corriente, normal y natural, está condenado como un fallo *contra natura*, idóneo para reforzar la cultura androcéntrica.

Esto significa permanecer en la perspectiva de la lucha, o de la guerra. Y excluir incluso la posibilidad de la suspensión de la fuerza y de las relaciones de fuerza que parece constitutiva de la experiencia del amor o de la amistad. Ahora bien, en esta especie de tregua milagrosa en la que la dominación parece dominada o, mejor aún, anulada, y apaciguada la violencia viril (como se ha establecido muchas veces, las mujeres civilizan al despojar las relaciones sociales de su grosería y brutalidad), se ha terminado la visión masculina, siempre cinegética o guerrera, de las relaciones entre los sexos; terminadas también las estrategias de dominación que tienden a vincular, a encadenar, a someter, a rebajar o a sujetar suscitando unas inquietudes, unas incertidumbres, unas expectativas, unas frustraciones, unas heridas, unas humillaciones, con lo que se reintroduce de ese modo la asimetría de un intercambio desigual.

Pero, como dice muy bien Sasha Weitman, el corte con el orden habitual no se realizó de golpe y de una sola vez para siempre. Se debió a un trabajo ininterrumpido, incesantemente recommenzado, que puede ser arrancado de las aguas gélidas del cálculo, de la violencia y del interés, «la isla encantada» del amor, ese mundo cerrado y perfectamente autárquico que es el espacio de una serie continuada de milagros: el de la no-violencia, que hace posible la instauración de relaciones *basadas* en la plena *reciprocidad* y que autoriza el abandono y la entrega de uno mismo; el del reconocimiento mutuo, que permite, como dice Sartre, sentirse «justificado por existir», asumido, incluso en sus particularidades más contingentes o más negativas, en y por una especie de totalismo arbitrario de la arbitrariedad de un encuentro («porque era él, porque era yo»); el del *desinterés*, que permite unas relaciones desinstrumentalizadas, basadas en la felicidad de dar felicidad,<sup>2</sup> de en-

2. Que se opone absolutamente al hecho de tratar al otro instrumentalmente, como mero medio de placer, y sin tomar en cuenta sus *finis propios*.

contrar en el deslumbramiento del otro, especialmente en el deslumbramiento que suscita, razones inagotables para maravillarse. Características todas ellas llevadas a su fuerza mayor, de *la economía de los intercambios simbólicos*, cuya forma suprema es el don de uno mismo, y del propio cuerpo, objeto sagrado, excluido de la circulación mercantil, y que, debido a que suponen y producen unas relaciones duraderas y no instrumentales, se oponen diametralmente, como ha demostrado David Schneider, a los intercambios del mercado laboral, transacciones temporales, y estrictamente instrumental entre unos agentes no específicos, es decir, indiferentes e intercambiables, de los que el amor venal o mercenario, auténtica contradicción conceptual, representa el límite universalmente reconocido como sacrílego.<sup>3</sup>

El «amor puro», ese arte por el arte del amor, es una invención histórica relativamente reciente, como el arte por el arte, amor puro del arte con el que está relacionado, histórica y estructuralmente.<sup>4</sup> Es indudable que sólo aparece rara vez en su forma más acabada y, límite casi nunca alcanzado —se habla entonces de «amor loco»—, es intrínsecamente frágil, porque siempre está asociado con unas exigencias excesivas, unas «locuras» (¿no será porque se invierte tanto en él que el «matrimonio por amor» aparece tan expuesto al divorcio?) e incesantemente amenazado por la crisis que suscita el retorno del cálculo egoísta o el simple efecto de la rutina. Pero es lo bastante común, pese a todo, especialmente entre las mujeres, como para ser instituido en norma, o en ideal práctico, digno de ser perseguido por sí mismo y por las experiencias excepcionales que procura. El aura de misterio de que está rodeado, especialmente por la tradición literaria, puede entenderse *fácilmente desde un punto de vista estrictamente antropológico*: basado en la suspensión de la lucha por el poder simbólico que suscitan la búsqueda del reconocimiento y la tentación correlativa de dominar, el reconocimiento mutuo por el que cada cual se reconoce a sí mismo como tal, puede llevar, en su absoluta reflexivi-

3. Cf. P. Bourdieu, «Le corps et le sacré», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, septiembre de 1994, p. 2.

4. Cf. P. Bourdieu. *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Éditions du Seuil, 1992. (*Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona, 1995.)

dad, más allá de la alternativa del egoísmo y del altruismo, e incluso de la distinción del sujeto y del objeto, hasta el estado de fusión y de comunión, a menudo evocado en unas metáforas próximas a las de la mística, en la que dos seres pueden «entregarse uno en el otro» sin perderse. Alejándose de la inestabilidad y de la inseguridad características de la dialéctica de la felicidad que, aunque basada en una postulación de igualdad, está expuesta siempre a la aceleración dominadora de la supervaloración, el sujeto amoroso no puede conseguir el reconocimiento amoroso de otro sujeto, sino que abdica, como él mismo, de la intención de dominar. Entrega libremente su libertad a un dueño que le entrega también la suya propia, coincidiendo con él en un acto de libre alienación indefinidamente afirmado (a través de la repetición sin redundancia del «te quiero»). Se siente como un creador casi divino que crea, *ex nihilo*, la persona amada a través del poder que ésta le concede (especialmente el poder de *dominación*, manifestado en todos los hombres únicos y conocidos exclusivamente por ellos que se dan mutuamente los enamorados y que, al igual que en un ritual iniciático, marcan un nuevo nacimiento, un primer comienzo absoluto, un cambio de estatuto ontológico); pero un creador que, a cambio y simultáneamente, se vive a sí mismo, a diferencia de un Pigmalión egocéntrico y dominador, como la criatura de su criatura.

Desconocimiento mutuo, intercambios de justificaciones de existir y de razones de ser, testimonios mutuos de *confianza*, signos todos ellos de la reciprocidad perfecta que confiere al círculo en el que se encierra la diada amorosa, unidad social elemental, indisociable y dotada de una poderosa autarquía simbólica, el poder de rivalizar victoriosamente con todas las consagraciones que se piden habitualmente a las instituciones y a los ritos de la Sociedad, ese sustituto mundano de Dios.<sup>5</sup>

5. Sobre la función exactamente teórico-práctica de la institución y de sus ritos, ver P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (op. cit., pp. 279-288). (*Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.)

## CONCLUSIÓN

La divulgación del análisis científico de una forma de dominación tiene necesariamente unos efectos sociales pero que pueden ser de sentidos opuestos. Puede reforzar simbólicamente la dominación cuando sus verificaciones parecen recuperar o retocar el discurso dominante (cuyos veredictos negativos adoptan a menudo las apariencias de un mero registro verificador), o bien contribuir a neutralizarlo, un poco a la manera de la divulgación de un secreto de Estado, al favorecer la reacción de las víctimas. Está expuesta, por tanto, a todo tipo de malentendidos, más fáciles de prever que de disipar de antemano.

Ante unas condiciones de recepción tan difíciles, el analista podría sentir la tentación de invocar simplemente su buena fe si no supiera que, en materias tan sensibles, la buena fe no basta; tampoco, por otra parte, la convicción militante que inspira tantos textos dedicados a la condición femenina (y que está en el principio del interés por unos objetos hasta entonces ignorados u olvidados). No sabríamos, en efecto, sobrevalorar los peligros a los que se expone cualquier proyecto científico que se deja imponer su objeto por unas consideraciones extremas, por nobles y generosas que sean. Las «buenas causas» no pueden servir de justificación epistemológica y dispensar del análisis reflexivo que obliga a veces a descubrir que el bienestar de los «buenos sentimientos» no excluye necesariamente el interés por los beneficios asociados a los «buenos combates» (lo que no significa del todo que, como se me ha hecho decir a veces, «todo proyecto militante es a-científico»).

Si bien no se trata de excluir de la ciencia, en nombre de no sé que *Werfreiheit* («abstención –de juicio– de valor») utópico, la motivación individual o colectiva que suscita la existencia de una movilización política e intelectual, eso no impide que el mejor de los movimientos políticos esté obligado a hacer mala ciencia y, al final, mala política si no consigue convertir sus disposiciones subversivas en inspiración crítica, y en primer lugar de sí mismo.

No cabe duda de que es totalmente comprensible que, para no *ratificar* lo real bajo la apariencia de registrarlo científicamente, es posible sentirse empujado a no señalar los efectos negativos más visibles de la dominación y de la explotación: bien porque en una pretensión de rehabilitación o por miedo a dar armas al racismo, que, precisamente, inscribe las diferencias culturales en la naturaleza de los dominados y que se permite «censurar a las víctimas» al poner entre paréntesis las condiciones de existencia de las que son producto, se toma el partido, de modo más o menos consciente, de hablar de «cultura popular», o, a propósito de los negros de Estados Unidos, de «cultura de la pobreza»; bien porque, como algunas feministas actuales, se prefiere «rehuir el análisis de la sumisión, por miedo a admitir que la participación de las mujeres en la relación de dominación equivalga a transferir de los hombres a las mujeres el peso de la responsabilidad».<sup>1</sup> En realidad, contra la tentación, aparentemente generosa, a la que han sacrificado tantas cosas los movimientos subversivos, de ofrecer una representación idealizada de los oprimidos y de los estigmatizados en nombre de la simpatía, de la solidaridad y de la indagación moral y de no señalar los propios efectos de la dominación, especialmente los más negativos, hay que asumir el riesgo de parecer que se justifica el orden establecido desvelando las propiedades por las cuales los dominados (mujeres, obreros, etc.), tal como la dominación los ha hecho, pueden contribuir a su propia dominación.<sup>2</sup> Las aparien-

1. J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Nueva York, Pantheon Books, 1988, p. 9.

2. De la misma manera, desvelar los efectos que la dominación masculina ejerce sobre los hábitos masculinos, no es, como algunos podrían creer, intentar disculpar a los hombres. Es explicar que el esfuerzo para liberar a las mujeres de la dominación, o sea, de las estructuras objetivas y asimiladas que se les imponen, no puede

–¿hace falta recordarlo de nuevo?– están siempre a favor de la apariencia y la empresa de desvelamiento se expone a suscitar tanto las condenas indignadas del conservadurismo como las denuncias farisaicas del revolucionarismo. Especialmente lúcida, y con motivo, sobre los probables efectos de la lucidez, Catharine MacKinnon deplora de ese modo que, cuando se esfuerza en describir la verdad de las relaciones entre los sexos, se le acusa inmediatamente de ser «condescendiente con las mujeres» (*condescending to women*), cuando no hace más que decir que «las mujeres son objeto de condescendencia» (*women are condescended to*).<sup>3</sup> Acusación aún más probable cuando se trata de un hombre, que evidentemente no puede oponer nada a las que se permiten la autoridad absoluta que constituye la «experiencia» de la feminidad para condenar sin apelación cualquier intento de pensar el objeto al que aseguran de ese modo un fácil monopolio.<sup>4</sup>

Una vez dicho eso, la suspicacia preventiva que pesa a menudo sobre los textos masculinos a propósito de la diferencia entre los sexos no carece por completo de fundamento. Y no sólo porque el analista, que está atrapado en lo que cree comprender, puede dar, obedeciendo sin saberlo a unas intenciones justificadoras, los presupuestos que él mismo ha puesto en marcha para unas revelaciones sobre los presupuestos de los agentes, sino que sobre todo porque al relacionarse con una institución que está inscrita desde hace miles de años en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras cognitivas, y al no tener, por tanto,

---

avanzar sin un esfuerzo por liberar a los hombres de esas mismas estructuras que hacen que ellos contribuyan a imponerlas.

3. Cf. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 1987.

4. Reivindicar el monopolio de un objeto determinado (aunque sea mediante el mero uso del «nos» que aparece en ciertos textos feministas), en nombre del privilegio cognitivo que se supone que asegura el mero hecho de ser a la vez sujeto y objeto y, más exactamente, haber experimentado en primera persona la forma singular de la condición humana que se trata de analizar científicamente, significa importar al campo científico la defensa política de los particularismos que permite la sospecha a priori, y poner en cuestión el universalismo que, a través especialmente del derecho de acceso de todos a todos los objetos, es uno de los fundamentos de la República de las ciencias.

para pensar la oposición entre lo masculino y lo femenino, únicamente una mente estructurada de acuerdo con esa oposición se expone a utilizar como instrumentos de conocimiento de los esquemas de percepción y de pensamiento que él debería tratar como unos objetos de conocimiento. Y el analista más sabio (un Kant o un Sartre, un Freud o incluso un Lacan...) corre por tanto el peligro de extraer, sin saberlo, de un inconsciente impensado, los instrumentos de pensamiento que utiliza para intentar pensar el inconsciente.

Si, por tanto, me he aventurado, después de muchos titubeos y con el mayor de los temores, por un terreno extremadamente difícil y casi enteramente monopolizado ahora por las mujeres, es por la sensación de que la relación de exterioridad en la simpatía en la que yo estaba situado podía permitirme producir, apoyándome en las adquisiciones del inmenso trabajo estimulado por el movimiento feminista, así como en los resultados de mi propia investigación a propósito de las causas y de los efectos sociales de la dominación simbólica, un análisis capaz de orientar de otra manera y la investigación sobre la condición femenina o, de manera más *relacional*, sobre las relaciones entre los sexos, y la acción destinada a transformarlos. Me parece, en efecto, que, si bien la unidad doméstica es uno de los lugares en los que la dominación masculina se manifiesta de manera más indiscutible y más visible (y no sólo a través del recurso a la violencia física), el principio de la perpetuación de las relaciones de fuerza materiales y simbólicas que allí se ejercen se sitúa en lo esencial fuera de esta unidad, en unas instancias como la Iglesia, la Escuela o el Estado y en sus acciones propiamente políticas, manifiestas u ocultas, oficiales u oficiosas (basta, para convencerse de ello, con observar en la actualidad inmediata las reacciones y las resistencias al proyecto de contrato de unión social).

Eso significa que si el movimiento feminista ha contribuido notablemente a una considerable ampliación del área de lo político o de lo politizable, haciendo entrar en la esfera de lo políticamente discutible o contestable unos objetos y unas preocupaciones descartados o ignorados por la tradición política porque parecen corresponder a la esfera de lo privado, no debe por ello

dejarse arrastrar a excluir, so pretexto de que pertenecen en la lógica más tradicional de la política, las luchas a propósito de instancias que, por su acción negativa, y en buena parte invisible —porque están adecuadas a las estructuras de los inconscientes masculinos y también femeninos—, contribuyen de manera muy considerable a la perpetuación de las relaciones sociales de dominación entre los sexos. Pero tampoco debe dejarse encerrar en unas formas de lucha política con la patente feminista, como la reivindicación de la paridad entre los hombres y las mujeres en las instancias políticas. Si bien tienen el mérito de recordar que el universalismo de principio que exhibe el derecho constitucional no es tan universal como parece —especialmente porque sólo reconoce a los individuos abstractos y desprovistos de cualidades sociales—, esas luchas corren el peligro de incrementar los efectos de una forma distinta de universalismo ficticio, al favorecer la prioridad de las mujeres salidas de las mismas regiones del espacio social que los hombres que ocupan actualmente las posiciones dominantes.

Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social (comenzando por el Estado, estructurado alrededor de la oposición entre su «mano derecha», masculina, y su «mano izquierda», femenina, y la Escuela, responsable de la reproducción efectiva de todos los principios de visión y de división fundamentales, y organizada a su vez alrededor de oposiciones homólogas) podrá, sin duda a largo plazo, y amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina.

ALGUNAS CUESTIONES  
SOBRE EL MOVIMIENTO DE GAYS Y LESBIANAS

El movimiento de gays y lesbianas plantea, tanto tácitamente, con su existencia y sus acciones simbólicas, como explícitamente, mediante los discursos y las teorías que produce u origina, cuestiones que están entre las más importantes de las ciencias sociales, y que, para algunas personas, son completamente nuevas.<sup>1</sup> Ese movimiento de revuelta contra una forma especial de violencia simbólica, además de crear unos nuevos objetos de análisis, pone en cuestión de manera muy profunda el orden simbólico vigente y plantea de manera completamente radical la cuestión de los fundamentos de dicho orden y de las condiciones de una completa movilización para lograr subvertirlo.

La forma especial de dominación simbólica que sufren los homosexuales, afectados por un estigma que, a diferencia del color de la piel o de la feminidad, puede estar oculto (o exhibido), se impone a través de los actos colectivos de categorización que hacen que existan unas diferencias significativas, negativamente marcadas, y a partir de ahí unos grupos, unas categorías sociales estig-

1. En ese texto del que ya había presentado un primer esbozo en un encuentro dedicado a las investigaciones sobre los gays y las lesbianas, hablaré solamente del «movimiento», sin tomar partido sobre la relación, muy compleja, que los diferentes grupos, colectivos y asociaciones que lo animan mantienen con la (o las) «colectividad(es)» o «categoría(s)» —más que «comunidad(es)»— de los gays o de las lesbianas, ella(s) misma(s) muy difícil(es) de definir (¿es preciso tomar como criterio las prácticas sexuales —pero manifiestas u ocultas, efectivas o potenciales—, la frecuencia de algunos lugares, un cierto estilo de vida?).

matizadas. Al igual que en determinadas formas de racismo, adopta en este caso la forma de una negación de la existencia pública y visible. La opresión entendida como «invisibilización» se traduce en un rechazo de la existencia legítima y pública, es decir, conocida y reconocida, especialmente por el derecho, y en una estigmatización que sólo aparece tan claramente cuando el movimiento reivindica la visibilidad. Entonces se le recomienda explícitamente la «discreción» o el disimulo que habitualmente se ve obligado a imponerse.

Hablar de dominación o de violencia simbólica equivale a decir que, si no se produce una revuelta subversiva que conduzca a la inversión de las categorías de percepción y de apreciación, el dominio tiende a adoptar sobre sí mismo el punto de vista de dominador. A través especialmente del *efecto de destino* que produce la categorización estigmatizante y en especial el insulto, real o potencial, puede verse así conducido a aplicarse y a aceptar, coaccionado y forzado, las categorías de percepción rectas (*straight*, en oposición a *crooked*, torcido, como en la visión mediterránea), y a vivir en la ignominia la experiencia sexual que, desde el punto de vista de las categorías dominantes, le define, oscilando entre el temor de ser descubierto, desenmascarado, y el deseo de ser reconocido por los otros homosexuales.

La particularidad de esta relación de dominación simbólica es que no va unida a los signos sexuales visibles sino a la práctica sexual. La definición dominante de la forma legítima de esa práctica como relación de dominación del principio masculino (activo, penetrante) sobre el principio femenino (pasivo, penetrado) implica el tabú de la feminización sacrílega de lo masculino, es decir, del principio dominante que se inscribe en la relación homosexual. Comprobación de la universalidad del reconocimiento concedido a la mitología androcéntrica, los propios homosexuales, aunque sean, junto con las mujeres, sus primeras víctimas, se aplican muchas veces a sí mismos los principios dominantes. Al igual que las lesbianas, se reproducen muchas veces en las parejas que constituyen una división de los roles masculinos y femeninos poco idónea para aproximarles a las feministas (siempre dispuestas a sospechar su complicidad con el sexo masculino al que pertenecen, aunque

les oprima), y llevan a veces al extremo la afirmación de la virilidad en su forma más común, sin duda como reacción contra el estilo «afeminado», anteriormente dominante.

Inscritas simultáneamente en la objetividad, bajo la forma de divisiones instituidas, y en los cuerpos, bajo la forma de una relación de dominación somatizada (que se traiciona en la vergüenza), las oposiciones paralelas que son constitutivas de esta mitología estructuran la percepción del propio cuerpo y de los usos, sexuales especialmente, que se hacen de él, es decir, a la vez la división sexual del trabajo y la división del trabajo sexual. Y puede que esto sea así porque recuerda de manera especialmente aguda el vínculo que une la sexualidad con el poder, y por tanto con la política (al evocar, por ejemplo, el carácter monstruoso, por ser doblemente «contra natura», que reviste, en numerosas sociedades, la homosexualidad pasiva con un dominado), vínculo que el análisis de la homosexualidad puede reconducir hacia una *política* (o una *utopía*) de la sexualidad que tiende a diferenciar radicalmente la relación sexual de una relación de poder.

Pero, a falta de querer o de poder atribuirse como objetivo una subversión radical de las estructuras sociales y de las estructuras cognitivas que deberían movilizar todas las víctimas de una discriminación de base sexual (y, en general, todos los estigmatizados), se condena a encerrarse en una de las antinomias más trágicas de la dominación simbólica: ¿cómo rebelarse contra una categorización socialmente impuesta si no es organizándose en una categoría construida de acuerdo con dicha categorización, y haciendo existir de ese modo las clasificaciones y restricciones a las que pretende resistirse (en lugar de, por ejemplo, combatir a favor de un nuevo orden sexual en el que la distinción entre los diferentes estatutos sexuales fuese indiferente)? El movimiento que ha contribuido a recordar que, al igual que la familia, la región, la nación o cualquier otra entidad colectiva, el estatuto de gay o de lesbiana no es más que una construcción social basada en la creencia, ¿puede contentarse con la revolución simbólica capaz de hacer visible, conocida y reconocida, esta construcción, de conferirle la existencia plena y entera de una *categoría realizada* al invertir el signo del estigma para convertirlo en emblema, a la manera de *gay*

*pride* como manifestación pública, puntual y extraordinaria de la existencia colectiva del grupo invisible? Y más teniendo en cuenta que, al hacer aparecer el estatuto de «gay» y de «lesbiana» como una construcción social, una función colectiva del orden «heteronormativo», que, por otra parte, se ha construido parcialmente contra la homosexualidad, y al recordar la diversidad extrema de todos los miembros de esa categoría construida, el movimiento tiende (ésta es otra antinomia) a disolver en cierto modo sus propias bases sociales, las mismas que debe construir para existir como fuerza social capaz de derribar el orden simbólico dominante y para dar fuerza a la reivindicación que lleva consigo.

¿Y debe llegar hasta el final de su acción reivindicativa (y de su contradicción) pidiendo al Estado que confiera al grupo estigmatizado el reconocimiento duradero y regular de un estatuto público y publicado, mediante un acto solemne de estado civil? Es cierto, en efecto, que la acción de subversión simbólica, si quiere ser realista, no puede limitarse a unas rupturas simbólicas, ni siquiera si, como algunas provocaciones estetizantes, son eficaces para dejar en suspenso las evidencias. Para cambiar de modo duradero las representaciones, tiene que operar e imponer una transformación duradera de las categorías incorporadas (unos esquemas de pensamiento) que, a través de la educación, confieren el estatuto de realidad evidente, necesaria, indiscutible y natural, dentro de los límites de su ámbito de validez, a las categorías sociales que producen. Tiene que pedir al derecho (que, como la misma palabra dice, está vinculado con lo *straight*...) un reconocimiento de la particularidad que implica su anulación. En efecto, todo ocurre como si los homosexuales que han tenido que luchar para pasar de la invisibilidad a la visibilidad, para dejar de ser excluidos e invisibles, tendieran a volver a ser invisibles y de algún modo neutros y neutralizados por la sumisión a la forma dominante.<sup>2</sup> Y basta con

2. La contradicción estructural que está en su principio condena los movimientos salidos de los grupos dominados y estigmatizados a oscilar entre la invisibilidad y la exhibición, entre la anulación y la celebración de la diferencia, que hace que, al igual que el movimiento por los derechos civiles o el movimiento feminista, adopten según las circunstancias una u otra estrategia en función de la estructura de las organizaciones, del acceso a la política y de las formas de oposición aparecidas (M. Berns-

pensar en todas las contradicciones que implica el concepto de «sostén de la familia» cuando se aplica a uno de los miembros de una pareja homosexual para entender que el realismo que lleva a ver en el contrato de unión civil el precio a pagar para «entrar en el orden» y conseguir el derecho a la *visibilidad invisible* del buen soldado, del buen ciudadano o del buen cónyuge, y, con ello, a una parte mínima de los derechos normalmente reconocidos a cualquier miembro con pleno derecho a la comunidad (como los derechos de sucesión), apenas justifique para muchos homosexuales las concesiones al orden simbólico que implica un contrato semejante, como el postulado del estatuto dependiente de uno de los miembros de la pareja. (Llama la atención que, como para minimizar la inconsecuencia que resulta del mantenimiento de la diferencia, por no decir de la jerarquía, en el interior de parejas salidas de la transgresión escandalosa de la frontera sagrada entre lo masculino y lo femenino, las asociaciones de homosexuales de los países nórdicos que han conseguido el reconocimiento de la unión civil de los homosexuales –masculinos y femeninos– hayan elegido, como lo hace notar Anninck Prieur,<sup>3</sup> situar en primer término las parejas de casi-gemelos que no presentan ninguno de los signos adecuados para recordar esta división, y la oposición activo/pasivo que la sostiene.)

¿Es posible convertir la antinomia en alternativa susceptible de ser dominada por una elección racional? La fuerza de la ortodoxia, es decir, la *doxa* derecha y de derechas que impone cualquier especie de dominación simbólica (blanca, masculina, burguesa), es que constituye las particularidades derivadas de la discriminación histórica en disposiciones asimiladas revestidas de todos los signos de lo natural; esas disposiciones, casi siempre tan profundamente ajustadas a las coacciones objetivas de las que son el producto que implican una forma de aceptación tácita de dichas presiones (con, por ejemplo, la «guetización» como «amor del gueto»), están con-

tein, «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», *American Journal of Sociology*, 103, noviembre de 1997, pp. 531-565).

3. A. Prieur, R. S. Halvorsen, «Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, 1996, pp. 6-15.

denadas a aparecer o bien, cuando están conectadas con los dominadores, como unos atributos sin marcar, neutros, e invisibles, poco señalados, «naturales» (la «distinción natural»), o bien, cuando están relacionados con los dominados, como unas «diferencias», o sea como unas marcas negativas, unas carencias, por no decir unos estigmas, que piden justificación. Así pues, proporciona una base objetiva, y una eficacia temible, a todas las estrategias de la hipocresía universalista que, invirtiendo las responsabilidades, denuncia como ruptura particularista o «comunitarista» del contrato universalista cualquier reivindicación del acceso de los dominados al derecho y al destino común. En efecto, y de modo paradójico, cuando se movilizan para reivindicar los derechos universales que les son, de hecho, negados, es cuando se llama al orden de lo universal a los miembros de las minorías simbólicas; jamás se condenará tan violentamente el particularismo y el «comunitarismo» del movimiento gay y lesbiano como en el momento en que, especialmente respecto al contrato de unión social, dicho movimiento pide que la ley común se aplique a los gays y a las lesbianas (que son doblemente dominadas, incluso en el seno de un movimiento que abarca un 90% de gays y un 10% de lesbianas y está marcado por una fuerte tradición masculina).

Así pues, ¿cómo contrarrestar el universalismo hipócrita sin universalizar un particularismo? ¿Cómo, en términos más realistas, es decir, más políticos, evitar que las conquistas del movimiento no acaben en una forma de guetización? Como está basado en una particularidad del comportamiento que no implica y no provoca necesariamente unas desventajas económicas y sociales, el movimiento gay y lesbiano agrupa unos individuos que, aunque estigmatizados, son relativamente privilegiados, especialmente desde el punto de vista del capital cultural, que constituye una baza considerable en las luchas simbólicas. Ahora bien, el objetivo de cualquier movimiento de subversión simbólica consiste en realizar un trabajo de construcción y de construcción simbólica que tienda a imponer nuevas categorías de percepción y de apreciación, para construir un grupo o, más radicalmente, destruir el principio de división que produce tanto los grupos estigmatizadores como los grupos estigmatizados. Los homosexuales están especialmente per-

trechados para realizar ese trabajo y pueden poner al servicio del universalismo, especialmente en las luchas subversivas, las ventajas vinculadas al particularismo.

Una vez dicho esto, una última dificultad, el movimiento que tiene la particularidad, al igual que el movimiento feminista, de congregarse unos agentes dotados de un fuerte capital cultural, está destinado a encontrar, bajo una forma especialmente aguda, el problema de la delegación de un portavoz, capaz de dar forma al grupo, encarnándolo y expresándolo, y, al igual que determinados movimientos de extrema izquierda, tiende a atomizarse en sectas comprometidas en unas luchas por el monopolio de la expresión pública del grupo. Hasta tal punto que podemos preguntarnos si la única manera, para un movimiento semejante, de escapar a una guetización y a un sectarismo que se refuerzan mutuamente no será poner las capacidades específicas que debe a la combinación relativamente improbable de una fuerte disposición subversiva, unida a un estatuto estigmatizado, y de un fuerte capital cultural al servicio del movimiento social en su conjunto; o, para sacrificar un instante al utopismo, situarse a la vanguardia, por lo menos en el plano del trabajo teórico y de la acción simbólica (del que algunos grupos homosexuales se han apoderado), unos movimientos políticos y científicos subversivos, que ponen de ese modo al servicio de lo universal las ventajas concretas que distinguen al homosexual de los otros grupos estigmatizados.

## ÍNDICE ANALÍTICO

- adhesión, 51, 93, 133  
agorafobia, 56  
alineación 136; –simbólica, 87  
amor, 47, 53, 55, 70, 87, 87n.,  
89n., 124, 133-136  
*amor fati*, 53, 68, 133  
anamnesia, 73, 74, 90  
androcentrismo/androcéntrica:  
cosmología–, 17, 18, incons-  
ciente–, 17, 73, 75, 128; mi-  
tología–, 80, 144-145; prin-  
cipio–, 13, 38; visión–, 7,  
22, 37, 47, 48, 73, 104  
asimilación, 36, 42, 43n., 48,  
49, 51, 54, 66, 68, 77, 85,  
87, 138n., 141, 147  
astucia, 46, 48, 69, 69n.  
azafata, 44, 78, 124
- beneficencia, voluntariado, 122,  
132
- cambio(s), 7, 14, 80, 81, 103,  
104, 106, 107, 109, 110,  
111, 111n., 112, 113, 114,  
117, 127, 131, 136
- capital: –cultural, 132n., 148,  
149; –económico, 125; –so-  
cial, 62, 64, 65, 121, 121n.,  
122, 124; –simbólico (*véase*  
simbólico)
- cara, 30, 42
- categoría(s), 17, 19, 21, 36, 50,  
53, 62, 70, 76, 89, 102,  
105n., 106, 111, 118, 119,  
123, 125, 143, 143n., 144,  
145, 146, 148
- cinturón, 29, 42
- circuncisión, 39, 40
- clasificadorio (esquema), 7, 17,  
18, 22, 45, 51, 72, 89, 103
- conocimiento, 7, 8, 12, 14, 26,  
49, 51, 54, 55, 57, 58, 73,  
74, 84, 99, 140
- continuo/discontinuo, 64n.
- cooptación, 119
- cuerpo, 13, 19, 20, 21, 22, 24, 28,  
29, 30, 30n., 31, 36, 37, 38,  
39n., 41, 42, 43, 43n., 44, 51,  
51n., 54, 55, 56, 57, 60, 67,  
70, 74, 75, 81, 83, 84, 85, 86,  
87, 88, 89, 90, 92, 95, 96,

- 100, 102, 103, 109, 110n., 119, 123, 127, 129, 135, 145
- derecha/izquierda, 20, 23, 23n., 40, 41, 42, 68; mano-/mano-del Estado, 110, 141
- deseo (*véase también* libido), 101, 105, 106, 127, 128
- deshistoricización, 8, 104, 105
- desinterés, 134
- diferenciación, 39, 67, 83, 106, 110n., 128; principio de-, 34n.
- disciplina, 42
- disposición (*véase también* habitus), 11, 21, 38, 41, 42, 48, 53, 54, 55, 64, 67, 68, 75, 76, 77, 78n., 81, 82, 87, 101, 104, 105, 112, 120, 123, 138, 147
- división (entre los sexos), 8, 13, 13n., 14, 21, 24, 31, 32, 37, 49, 64, 66, 103, 106, 109, 110, 112, 117, 118, 130n., 141, 144, 145, 147; principios de-, 8, 14n., 21, 22, 26, 28, 35, 38, 45, 59, 63, 106, 114, 118, 128, 130, 148; -sexual del trabajo, 8, 22, 24, 32, 37, 38, 49, 51n., 64, 65, 76, 77, 101, 103-104, 106, 107, 112, 118, 119, 123, 130n., 131, 145
- dominación (relaciones de), 11, 12, 14, 15, 20, 24, 26, 33, 35, 37, 38, 45, 46, 47, 50, 51, 59, 62, 75, 78, 82, 89, 103, 105, 106, 126, 127, 131, 132, 134, 138, 141, 144, 145
- don, 124, 135
- double bind*, 88
- doxa*, 49, 112, 147; paradoja de la-, 11
- emociones, 55, 30n., 46, 93
- erotismo, 19, 30, 61
- Escuela, 8, 15, 44n., 50, 54n., 105, 107, 108, 113, 114, 140, 141
- espejo, 41, 87
- Estado, 8, 15, 50, 105, 109, 110, 110n., 115, 137, 140, 141, 146
- estética, 42, 87n., 123, 125, 126, 129
- estigma, 12, 30, 116, 138, 143, 144, 145, 146, 146n., 148, 149
- estructuras: -cognitivas, 7, 18, 21, 56, 129, 139, 145; -objetivas, 7, 17, 29, 53, 56, 65, 75, 105, 138n.
- ética, 24, 39n., 42, 107n., 108, 125, 129, 129n.
- etnología, 74
- expectativas: -colectivas, 75n., 76, 81; -masculinas, 86
- falo, 18, 24, 24n., 25, 25n., 27, 31, 32, 37
- familia, 8, 50, 59, 60, 66, 76, 92, 105, 107, 108, 109, 110n., 111, 112, 120, 121, 121n., 122, 124, 126, 129, 131, 145, 147
- femenina (condición), 14, 42, 111, 112, 132, 137
- feminista (movimiento), 58, 103, 111, 126, 140, 146n.
- gay (movimiento), 143, 149
- género(s), 15n., 16, 36, 91, 92, 95, 96, 110, 124
- guerra, 45, 64, 96, 101, 106n., 134
- hábitos, (*véase también* disposición), 14, 21, 38, 45, 49, 54, 64, 66, 68, 69n., 74, 83, 84, 112
- hexeis* corporal, 45, 54, 84, 116
- hinchazón, 25, 26, 64
- homosexualidad, 9, 30, 35, 36, 39n., 47, 106, 106n., 107n., 112, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149
- honor, 18, 24, 29n., 42, 46, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 66n., 67, 68, 69
- Iglesia, 8, 50, 105, 107, 108, 122, 140
- illusio*, 65, 69n., 96, 98, 101
- inclinaciones, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 108
- inconsciente, 17, 19, 42, 53, 73, 75, 79, 88, 90, 101n., 107, 128, 140, 141; -sexual, 129, 130
- infancia/infantil, 23, 39n., 43, 46, 75n., 90, 93, 96, 97, 111
- intelectualismo, 21
- intercambio (s), 60, 61, 61n., 62, 64, 65, 123, 134, 135, 136; -de las mujeres, 60, 61, 62, 63, 64, 122; -de honor, 64; economía de los -simbólico, 59, 60, 135
- intuición femenina (*véase también* perspicacia), 46
- invariantes, 14, 104, 106
- inversiones psíquicas (*véase también* *illusio*), 66, 69, 69n., 96, 133, 134, 144
- jerarquía, 22n., 33, 52, 77, 105, 108, 110, 113, 124, 147
- lesbianas (movimiento), 143-149
- libido, 35, 75, 77, 101; -académica, 94; -*dominandi*, 35, 75, 97; -*sciendi*, 75
- magia, 47, 48, 54, 55, 69, 127, 134
- matrimonial (mercado), 59, 61
- miedo, 70; -de lo femenino, 71
- modales, 41, 43, 45, 45n., 67, 84, 96
- mover, mantener el cuerpo (*véase también* posiciones corporales), 42, 67, 84, 87
- naturaleza/natural, 8, 11, 12, 14, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28n., 33, 37, 38, 40, 42, 45, 46, 50, 56, 64, 67, 68, 73, 76, 82, 84, 88, 91, 94, 100, 101, 101n., 104, 104n., 107, 109, 117, 118, 126, 128, 134, 138, 146, 147, 148

- naturalización, 14, 20, 36, 127
- nobleza (*véase también* pundonor:), 65, 67, 68, 75, 79, 80
- nominación, 68, 92
- nomos, 26, 33, 37
- oposiciones: sistemas de- 19, 20, 23, 27, 31, 45, 65, 74, 76, 84, 86, 108, 113, 129, 141
- orden, 21, 134, 138; -de la sexualidad, 19; -del mundo, 11, 93, 128; -masculino, 17, 22, 38, 57, 105, 116, 141; -moral, 109; -social, 14, 22, 24, 32, 33, 38, 45, 54, 59, 64, 76, 103, 108, 118, 141; -simbólico, 49, 66, 68, 143, 146, 147
- parentesco, 55, 60, 62, 121
- paternal/paternalismo, 77, 91, 92, 94, 109, 110, 110n.
- patriarcado, 109; público, 109
- performativo*, 37, 127
- perspicacia (*véase también* intuición), 100
- posiciones corporales (*véase también* mover, mantener el cuerpo), 41, 43
- psicoanálisis, 18, 31, 40, 73, 103, 128
- público/privado, 20, 23, 45, 63, 65, 66, 76
- pundonor, 24, 24n., 30, 37, 41, 66, 68, 120
- reconocimiento, 12, 26, 29, 35, 49, 55, 57, 58, 67, 70, 78, 134, 135, 136, 144, 146, 147
- reproducción, 111, 129, 130, 141; -biológica, 37, 49, 63, 121; modo de-, 103; -social, 49, 62; -de las estructuras de dominación, 50, 106; -del capital simbólico, 59, 60, 63, 65, 66, 122, 122n.; estrategias de-, 66, 106, 120
- resistencia, 119
- revolución, 14, 58, 106, 110, 145
- ritos de institución, 39, 39n., 40, 70, 97
- rostro, 42
- sagrado, 23, 29, 30, 41, 69, 135
- sentimientos, 43, 55, 137
- ser percibido, 83, 86, 89
- sexo(s), 7, 8, 13, 13n., 14, 14n., 15, 20, 21, 22, 22n., 24, 27, 27n., 31, 32, 35, 37, 45, 65, 73, 75n., 77, 86, 90, 105, 105n., 106, 110, 112, 119, 127, 128, 131, 134, 139, 140, 141
- sexualidad, 19, 21, 22, 26, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 62, 112, 120, 127, 129n., 145
- sexual (acto), 19, 20, 31, 32, 33, 34, 48, 74
- simbólico: capital-, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 96, 116, 120, 122, 122n., 124, 125; coeficiente- negativo, 116; economía de bienes-, 13, 50, 59, 61, 63, 64, 66, 88, 104, 116, 117, 120, 123, 125, 126, 131; mercado de bienes-, 59, 64, 88, 123, 126; poder-, 55, 56, 85, 126, 135
- socioanálisis, 13, 13n., 17
- sociodicea, 32, 37
- somatización (*véase también* incorporación), 38, 55, 75, 92, 145
- sumisión, 11, 26, 34, 35, 42, 43, 43n., 46, 53, 53n., 54, 56, 57, 66, 67, 76, 77, 86, 88, 93, 121n., 126, 132, 138, 146
- transgresión, 11, 33, 47, 147
- universalismo/universal, 20, 74, 81, 82, 83, 85, 106, 139n., 141, 144, 148
- vagina, 27, 27n., 28, 29, 30, 31
- violencia simbólica, 12, 49, 50, 51, 54n., 55, 57, 58, 78, 92, 133, 143, 144
- virilidad, 24, 24n., 33, 35, 36, 37, 39, 40, 65, 67, 68, 68n., 69, 70, 70n., 71, 75, 82, 83, 119
- vocación, 56, 77

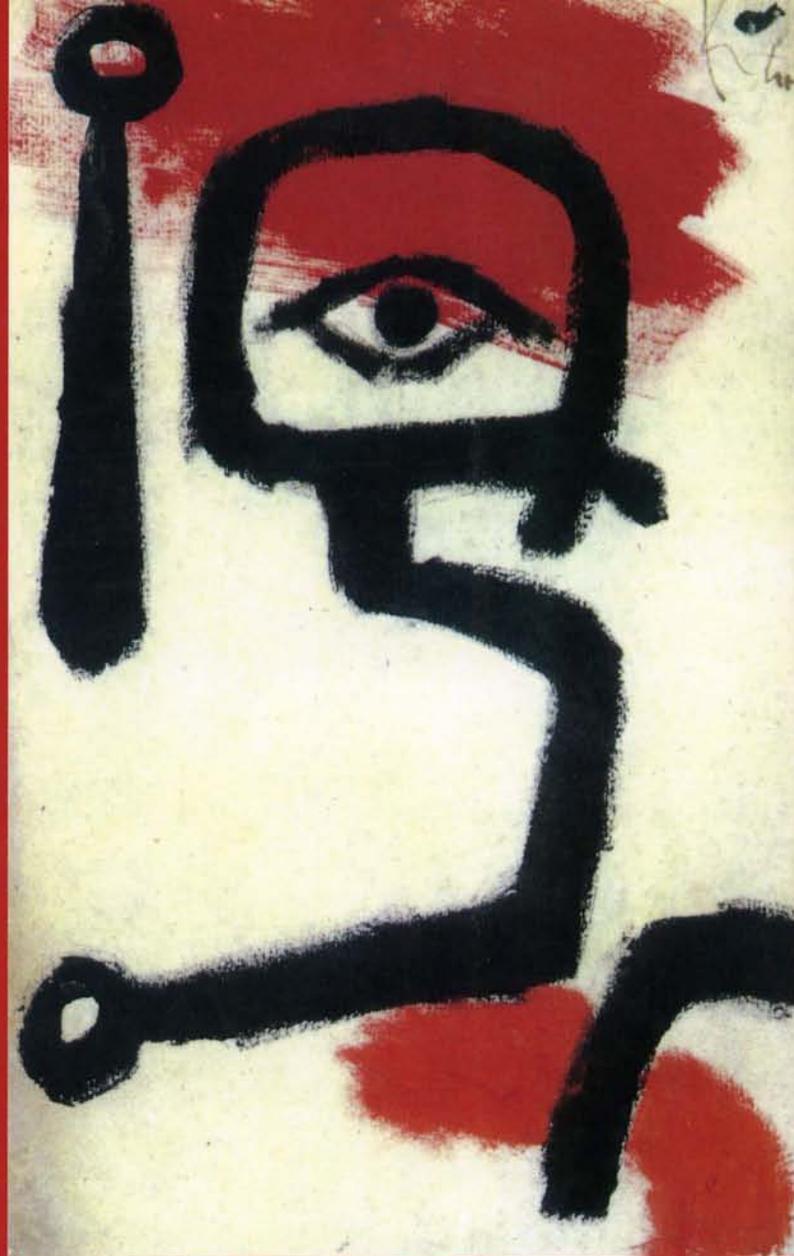
## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Allison, A., 125n.  
Amine, M., 115n.  
Anderson, E., 34n.  
Aristófanes, 19  
Aristóteles, 19, 128  
Austen, Jane, 100
- Baca-Zinn, M., 34n.  
Bastard, B., 53n.  
Beauvoir, S. de, 108n.  
Benjamin, J., 138  
Benveniste, É., 91  
Bergman, B. R., 117n.  
Bernstein, M., 146n.  
Bianco, L., 47, 47n.  
Biggs, M. A., 30n.  
Bordo, S., 87  
Boswell, J., 36, 36n.  
Bozon, M., 52, 52n.  
Brooklin Sacks, K., 52n.  
Bullough, V. L., 106n.  
Butler, J., 8, 127n.
- Cardia-Vouèche, L., 53n.  
Castan, Y., 66n.  
Chauncey, G., 106n.
- Chodorow, N. J., 40n., 83,  
107n.  
Christian, W. A., 107n.  
Christin, R., 35n.  
Cleopatra, 153  
Cleveland, C. E., 86n.  
Corradi, J. E., 36n.
- Dardigna, A.-M., 60, 60n.  
De Gaulle, Ch., 106  
Delsaut, Y., 44n.  
Dover, K. J., 35n.  
Duby, G., 105n., 114n.  
Durkheim, É., 17, 29  
Duru-Bellat, M., 78n.
- Echard, N., 58n.  
Ehrenreich, B., 34n.  
Eitzen, S., 34n.  
Esquilo, 19
- Favret-Saada, J., 57, 57n.  
Feher, M., 28n.  
Finstad, L., 124n.  
Fischer, C. S., 121n.  
Fisher, S., 86, 86n.

- Foucault, M., 19, 101n., 127, 128n., 129n.  
 Fouquet, A., 115n.  
 Franco, F., 109n.  
 Franco, J., 36n.  
 Freud, S., 92, 140  
 Fussel, S. W., 69n.
- Gallagherand, C., 28n.  
 Garai, J. E., 14n.  
 García de León, M. A., 116  
 Garreton, M. A., 36n.  
 Glassner, B., 69n.  
 Glaude, M., 64n.  
 Goffman, E., 86n., 129  
 Goke-Pariola, A., 54n.
- Halvorsen, R. S., 147n.  
 Haug, F., 43, 43n.  
 Henley, N. M., 29n, 43, 44n., 79n, 99n.  
 Henslin, J. M., 30n.  
 Herodoto, 19  
 Hesíodo, 19  
 Hoffman, L. W., 111n, 112n.  
 Hoigard, C., 124n.  
 Homero, 19  
 Husserl, E., 21
- Journet, O., 58n.
- Kant, E., 101, 101n, 140  
 Karady, V., 69n.  
 Kergoat, D., 111n.  
 Klein, M., 40  
 Klossowski, P., 30n.  
 Knibiehler, Y., 28
- Lacan, J. 140  
 Lagrave, R.-M., 114n.  
 Lakoff, G., 109n.  
 Laqueur, T., 28, 28n.  
 Laufer, J., 115n.  
 Lee Bartky, S., 88, 89n.  
 Leibniz, G. W., 59, 59n.  
 Lenoir, R., 110n.  
 Leonardo, M. di, 121n.  
 Lévi-Strauss, C., 60, 61, 62, 62n.  
 López Muñoz, José Luis, 17n.  
 Lukács, G., 57
- MacKinnon, C. A., 34, 35n., 88n., 139n.  
 McWhirter, P., 36n.  
 Maître, J., 108n.  
 Malamoud, C., 32n.  
 Maruani, M., 79, 80n., 115 n., 119n.  
 Marx, K., 57, 89, 104n.  
 Marx Ferree, M., 51n.  
 Mathieu, N.-C., 57, 58n.  
 Matthews-Grieco, S. F., 108n.  
 Mauss, M., 76  
 Merllié, D., 22n, 85n.  
 Meynaud, H. Y., 114n, 116n.  
 Michard-Marchal, C., 58n.  
 Moi, T., 108n.  
 Morris, J., 81n.  
 Mosse, G., 110n.  
 Muel-Dreyfus, F., 107n, 110n.
- Naddaf, R., 28n.  
 Napoleón, 100  
 Nicole, C., 80n, 119n.  
 Nye, R. A., 66n, 120, 120n.
- O'Brien, M., 63, 63n.  
 Ortner, S., 61n.
- Panayotopoulos, N., 130n.  
 Parker, R. G., 70n.  
 Parlee, M. B., 14n.  
 Peirce, C. S., 59n.  
 Peristiany, J., 18n.  
 Perrot, M., 105n, 114n.  
 Perrot, P., 109n.  
 Pétain, P., 105, 109  
 Pheterson, G., 30n.  
 Pinto, J., 102n.  
 Pitt-Rivers, J., 18n.  
 Platón, 19  
 Pouchelle, M.-C., 27, 28n.  
 Prieur, A., 147, 147n.  
 Pringle, R., 102n.
- Reinisch, J., 36n.  
 Reiter, R. R., 62n.  
 Remy, D., 52n.  
 Ribéry, C., 58n.  
 Rollins, J., 46  
 Rosaldo, M., 61n.  
 Rubin, G., 61n, 62n.  
 Rubin, L., 34n.  
 Russell, D., 34n.
- Sanders, S., 36n.  
 Sartre, J.-P., 85, 108n., 140  
 Sayad, A., 69n.  
 Scheinfeld, A., 14n.  
 Schiebinger, L., 28n.  
 Schneider, D., 135  
 Scott, Walter, 100  
 Senghor, L. S., 83
- Shelton, B., 106n.  
 Sherman, J. A., 14n.  
 Singly, F. de, 64n.  
 Slavin, S., 106n.  
 Sófocles, 19  
 Soulié, C., 114n.  
 Stail, Madame de, 100  
 Sumiko Hirata, H., 80n.
- Tabet, P., 58n.  
 Tansley, 100  
 Tazi, N., 28n.  
 Tennyson, A., 91n, 95  
 Thompson, W. N., 46n.  
 Tonhey, J. C., 78n.
- Van Gennep, A., 18, 18n.  
 Van Stolk, A., 47n.  
 Veyne, P., 36n.  
 Virey, J. J., 28  
 Voltaire, 100
- Wacquant, L., 69n.  
 Weber, M., 76  
 Weininger, O., 101n.  
 Weiss Fagen, P., 36n.  
 Weitman, S., 134  
 Williams, C. L., 119n.  
 Woolf, V., 12, 13, 13n., 17n., 51, 90, 90n., 91n., 92n., 93n., 94n., 95, 95n., 96n., 97n., 98n., 99n., 100n., 101n., 103, 132, 133  
 Woolsey-Biggart, n., 126n.  
 Wouters, C., 47n.
- Yacine-Titouh, T., 25n., 27n., 31n., 32n.

# ÍNDICE

<i>Prólogo a la edición alemana</i> .....	7
<i>Preámbulo</i> .....	11
1. UNA IMAGEN AUMENTADA .....	17
La construcción social de los cuerpos .....	19
La asimilación de la dominación .....	36
La violencia simbólica .....	49
Las mujeres en la economía de los bienes simbólicos .....	59
Virilidad y violencia .....	67
2. LA ANAMNESIA DE LAS CONSTANTES OCULTAS .....	73
La masculinidad como nobleza .....	75
El ser femenino como ser percibido .....	83
La visión femenina de la visión masculina .....	89
3. PERMANENCIAS Y CAMBIOS .....	103
El trabajo histórico de deshistoricización .....	104
Los factores de cambio .....	111
Economía de los bienes simbólicos y estrategias de reproducción .....	120
La fuerza de la estructura .....	126
<i>Post-scriptum sobre la dominación y el amor</i> .....	133
<i>Conclusión</i> .....	137
<i>Apéndice: Algunas cuestiones sobre el movimiento     de gays y lesbianas</i> .....	143
<i>Índice analítico</i> .....	151
<i>Índice onomástico</i> .....	157



# MASCULINIDAD/ES

Poder y crisis

Teresa Valdés y José Olavarría (eds.)

44  
ascu

EDICIONES DE LAS MUJERES N° 24

Isis  
Internacional

FLACSO  
CHILE



**FLACSO**  
CHILE  
Biblioteca

301.244  
V145 marx  
C.1

# MASCULINIDAD/ES

## Poder y crisis

Teresa Valdés y José Olavarría  
(eds.)



MFN = 1557



EDICIONES DE LAS MUJERES Nº 24  
Junio 1997

© 1997 Isis Internacional  
Inscripción Nº 100.835  
ISSN 0716-8101  
Santiago, Chile

Teresa Valdés y José Olavarría, eds.

Directora: Ana María Portugal  
Representante legal: Ana María Gómez  
Producción: Carmen Torres  
Diseño gráfico: Rosa Varas  
Corrección de textos: Sonia Chamorro  
Traducciones: Silvia Hernández y Oriana Jiménez  
Secretaria: Katia Corbalán  
Ilustración de portada: *Timbalero*, 1940, Paul Klee

Impresión: Andros Ltda.

Esta publicación ha sido posible gracias al financiamiento de Frauen-Anstiftung e.V. de Alemania.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan necesariamente el punto de vista de Isis Internacional ni de sus integrantes.

## INDICE

Presentación	7
Introducción <i>Teresa Valdés, José Olavarría</i>	9
Varón y patriarcado <i>Josep-Vicent Marqués</i>	17
La organización social de la masculinidad <i>R. W. Connell</i>	31
Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina <i>Michael S. Kimmel</i>	49
Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres <i>Michael Kaufman</i>	63
Cuenca mediterránea: la excelencia en la actuación <i>David D. Gilmore</i>	82
Nosotros los boricuas <i>Rafael Luis Ramírez</i>	102
Suicidio y honor en la cultura gaucha <i>Ondina Fachel Leal</i>	113
<i>Pa' bravo... yo soy candela, palo y piedra</i> . Los quibdoseños <i>Mara Viveros y William Cañón</i>	125
Fronteras y retos: varones de clase media del Perú <i>Norma Fuller</i>	139
Los verdaderos machos mexicanos nacen para morir <i>Matthew C. Gutmann</i>	153
Autoras y autores	169

**ISIS INTERNACIONAL** es una organización no gubernamental de carácter internacional, creada en 1974 como servicio de información y comunicación de las mujeres. Tiene estatus consultivo (Categoría II) ante el Consejo Económico y Social (ECOSOC) de Naciones Unidas.

Su principal objetivo es el fortalecimiento y la plena participación de las mujeres en los procesos de desarrollo, a través de la formación de redes y canales de comunicación e información que faciliten el intercambio de ideas y experiencias de las mujeres a nivel nacional, regional e internacional.

Mantiene miles de contactos en el mundo, los que nutren con material informativo al **Centro de Información y Documentación**, que lo selecciona, organiza e ingresa en una completa base de datos. Estas informaciones son difundidas en **publicaciones periódicas y especializadas**.

Coordina, además, programas de información para erradicar la **Violencia en contra de la Mujer** y forma parte de la Red Internacional de Centros de Documentación sobre **Mujeres y Salud**.

#### **FLACSO - CHILE**

##### **AREA DE ESTUDIOS DE GENERO**

Los objetivos del Area de Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Estudios Sociales, FLACSO, están orientados a contribuir a la transformación de las relaciones entre los géneros, en el sentido de lograr una profundización democrática tanto en lo público como en lo privado en la búsqueda de equidad entre los géneros, así como una ampliación de la ciudadanía, respetando la diversidad y el reconocimiento de las identidades colectivas expresadas en movimientos y actores sociales.

Los instrumentos para lograr estos objetivos son: la investigación, la evaluación y seguimientos de políticas públicas, la capacitación y docencia, y su articulación a las actividades del movimiento amplio de mujeres.

Los temas prioritarios que desarrolla son: cultura e identidades de género; sexualidad y salud reproductiva; las mujeres como actoras sociales; construcción, implementación y consecuencias de las políticas públicas dirigidas a las mujeres, y diagnóstico de las condiciones de vida de mujeres y hombres.

## PRESENTACIÓN

*En la mira de seguir contribuyendo a difundir los aportes de investigadoras e investigadores de diversas partes del mundo, Isis Internacional a través de sus Ediciones de las Mujeres, busca incursionar en nuevos ámbitos del conocimiento que son emergentes o escasamente conocidos. Este es el caso del tema que abordamos en la nueva entrega de Ediciones de las Mujeres N° 24 titulado: **Masculinidad/es. Poder y crisis**.*

*En esta oportunidad hemos trabajado conjuntamente con el Area de Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Estudios Sociales, FLACSO, en las personas de Teresa Valdés y José Olavarría, quienes tuvieron a su cargo la selección y edición de un conjunto de artículos que presentan enfoques novedosos, polémicos en algunos casos, pero aportadores a un tema que ha empezado a ser materia de publicaciones, talleres, seminarios y debates, principalmente en círculos académicos.*

*El aporte del Area de Estudios de Género de FLACSO ha sido fundamental, pues actualmente está desarrollando varias investigaciones como: "Construcción social de la masculinidad en Chile", entre varones de sectores bajos y medios altos de diferentes edades; "Homofobia Cultural en Chile", y "Representación y experiencias en el ámbito de la sexualidad en jóvenes universitarios". Al mismo tiempo coordina la red de investigadores sobre identidad masculina denominada "Les Hechiceres" con participación de Colombia, Chile y Perú.*

*Esperamos que esta nueva entrega de Ediciones de las Mujeres sirva como una herramienta de trabajo a quienes se interesan en analizar y descifrar el complejo universo de las identidades y prácticas masculinas, en un contexto de evidente crisis del machismo tradicional enfrentado a los grandes cambios económicos, políticos y culturales que están ocurriendo en el mundo de cara al fin de siglo.*

*Isis Internacional*

## INTRODUCCIÓN

TERESA VALDÉS  
JOSÉ OLAVARRÍA

**A**mérica Latina, cuna del "machismo", discutida versión regional de la dominación patriarcal, ha visto surgir desde fines de los años ochenta a investigadores e investigadoras estudiosos de los hombres en tanto hombres. Algunos de ellos interesados en las múltiples identidades masculinas, otros en las prácticas de los varones en las relaciones de género, o preocupados por los efectos de esas prácticas, por ejemplo, en la salud reproductiva de las mujeres o en la violencia doméstica y sexual. También han aparecido grupos de hombres preocupados de cambiar aquellas prácticas tradicionales, convencidos de que los roles predefinidos en el estereotipo o deber ser masculino les produce dolor, insatisfacción y frustración, más allá de las tensiones resultantes de los cambios que han experimentado las mujeres al romper con el encierro en el mundo privado.

Se han generado así conocimientos, se han publicado libros y artículos, se han formulado talleres para el crecimiento personal, se han definido prácticas terapéuticas y creado grupos de discusión entre hombres. Algunos organismos no gubernamentales feministas fueron pioneros en incorporar a su acción y reflexión la perspectiva masculina<sup>1</sup> y paulatinamente van aumentando esos esfuerzos en la región. Los Programas de Estudios de Género instalados en diversas universidades latinoamericanas en los últimos años están incorporando crecientemente los estudios sobre masculinidad, promoviendo la investigación, realizando docencia, organizando talleres y

---

1. El CIPAF, en República Dominicana, promovió hace años este debate invitando a Michael Kaufman. Publicó en castellano el libro de Kaufman, M. *Hombres. Placer, poder y cambio*, 1989 y Kaufman, Michael y Magaly Pineda, *La paradoja del poder*, Santo Domingo, CIPAF, 1991.

seminarios y editando las primeras publicaciones sobre el tema.<sup>2</sup> Paulatinamente se han articulado también algunas redes de investigación y se establecen lazos con científicos sociales de Norteamérica y Europa que han participado en conferencias y seminarios sobre el tema.

Las condiciones en que surgen estas investigaciones y grupos de trabajo sobre masculinidad difieren de un país a otro, y responden a una multiplicidad de necesidades. Existen intereses teóricos, de ampliar los estudios de género y relativos a los sistemas de sexo-género, involucrando la participación masculina.<sup>3</sup> Está presente también la percepción de una crisis del modelo masculino tradicional que se traduce en una diversidad de problemas sociales como el embarazo adolescente y sus repercusiones, el asedio sexual en el trabajo, el abandono de los hijos y la familia y los casos ya mencionados de la violencia doméstica y sexual, y la escasa participación en problemas de salud reproductiva.<sup>4</sup> En efecto, hoy día forma parte del sentido común que el machismo y el estereotipo de "hombre" están en crisis. Los cambios económicos, políticos, sociales y culturales —donde destaca la creciente incorporación de las muje-

2. Por ejemplo, el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM en México ha llevado a cabo seminarios y encuentros sobre hombres y estudios de género; también los Talleres Casandra de Antropología Feminista de Marcela Lagarde y el Laboratorio de Exploración de las Masculinidades de Daniel Cazés, académicos de la UNAM que desde 1989 realizan talleres para la transformación de las relaciones de género; la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia cuenta con un seminario sobre masculinidad y publicó el libro de Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (eds.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá: Ediciones UNIANDES, Tiempos Modernos, 1996; el Diploma de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú con seminarios y la publicación de Patricia Ruiz-Bravo (ed.), *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Lima: PUCP, 1996; el Programa de Estudios de Género de la Universidad de Chile realiza seminarios y publicó el libro de Sonia Montecino y M.E. Acuña (comp.), *Diálogo sobre el género masculino en Chile*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, PIEG, 1996.
3. Entre muchos otros, Lagarde, Marcela, *Identidad de género*, Nicaragua: CENZONTLE, 1992; Guzmán, Virginia y Patricia Portocarrero, *Una nueva mirada. Crisis, mercado de trabajo e identidad de género*, Lima: Flora Tristán, 1989; de las mismas autoras *Construyendo diferencias*, Lima: Flora Tristán, 1992; Guzmán, Virginia, Patricia Portocarrero y Alicia Pinzás, *La construcción de lo femenino y lo masculino en el espacio fabril*, en *Mujeres y trabajo en América Latina*, Madrid: IEPALA, 1993; Valdés, Jimena, *Masculino y femenino en la hacienda chilena del siglo XX*, Santiago de Chile: FONDART-CEDEM, 1995; Stern, Steve, *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, U.S.A.: The University of North Carolina Press, 1995; Ragúz, María, *Construcciones sociales y psicológicas de la mujer, hombre, femineidad, masculinidad y género en diversos grupos poblacionales*, Lima: PUCP, 1995; Rosenblat, Karin, *Masculinidad y trabajo: el salario familiar y el Estado de compromiso, 1930-1950*, en *Proposiciones* N°26, SUR, Santiago de Chile, 1995.
4. Entre otros, Tamayo, Giulia y José María García Ríos, *Mujer y varón. Vida cotidiana, violencia y justicia. Tres miradas desde El Agustino 1977-1984-1990*, Perú: Ediciones Raíces y Alas, SEA y TAREA, 1990; Rojas, Alfredo, *Asedio sexual: una mirada desde los hombres y la cultura*, en Délano, B. y R. Todaro, *Asedio sexual en el trabajo*, Santiago de Chile: CEM, 1992; León, Rafael y Marga Stahr, *Yo actuaba como varón solamente...*, Perú: DEMUS, 1995; Corsi, Jorge (ed.) *Violencia masculina en la pareja. Una aproximación al diagnóstico y a los modelos de intervención*, Buenos Aires: Paidós, 1995; Figueroa, J.G., *Género, sexualidad y salud reproductiva: la perspectiva masculina*, *El Colegio de México*, 1996; del mismo autor, *Elementos para interpretar la relación entre la salud, la reproducción y la sexualidad en la especificidad de los varones*, xerox, 1996; Villa, Alejandro, *Subjetividad y salud reproductiva: un estudio sobre las perspectivas de los hombres de poblaciones urbanas de extrema pobreza. Informe final de investigación*, PRODIR II, Fundación Carlos Chagas, Sao Paulo, 1996; De Keijzer, Benno, *El varón como factor de riesgo. Masculinidad, salud mental y salud reproductiva*, México, 1996.

res— hacen urgente comprender las prácticas masculinas en las relaciones de género y proveerlas de modelos alternativos. Asimismo, las relaciones intragénero. De allí el desarrollo de modelos terapéuticos y de grupos de hombres en busca de una nueva masculinidad.<sup>5</sup>

No obstante, son todavía escasos los lazos con el debate teórico y político que se desarrolla desde hace más de dos décadas en el hemisferio norte, donde existe una acumulación importante de conocimientos sobre una amplia gama de tópicos<sup>6</sup> y también movimientos políticos de hombres.

En efecto, a mediados de los 70 aparecieron en Estados Unidos los primeros grupos de estudios sobre hombres y masculinidad, cuando la segunda ola feminista ya había acumulado en el hemisferio norte miles de páginas con rigurosos estudios, análisis y ensayos, y los *Women's Studies* se habían extendido por numerosas universidades. Al mismo tiempo algunos profesores comenzaron a dictar clases sobre la experiencia masculina, sobre las vidas de los hombres, sobre "género y masculinidad". Muchos de ellos lo hacían en respuesta y a partir de la investigación feminista que había hecho evidente que el género era una característica central de la vida social y que constituía uno de los principios organizadores de su propia vida. El género aparecía definiendo tanto sus identidades como las instituciones de las que formaban parte.

Actualmente existe no sólo una abundante producción académica, sino también una diversidad de conceptualizaciones que intentan responder a las preguntas que se han ido sucediendo. Podemos recorrer algunas de ellas.

Kenneth Clatterbaugh<sup>7</sup> señala algunas de esas preguntas: ¿qué es ser hombre hoy día?, ¿están cambiando los hombres?, ¿es efectivo que los hombres dominan a las mujeres?, ¿cómo llegan los hombres a ser masculinos?, ¿son los estereotipos y expectativas sociales los que encierran a los hombres en determinados roles?, ¿los roles masculinos, están dañando a los hombres?, ¿lo harían mejor los hombres en una sociedad en que el sexo tuviera menos peso en la definición de roles?

Clatterbaugh distingue, en 1990, seis perspectivas principales en los estudios sobre masculinidad: la perspectiva conservadora, que considera natural que los hombres sean los proveedores y protectores de las mujeres y que sean social y políticamente dominantes, puesto que ello corresponde a una manifestación de la naturaleza masculina y a su rol civilizador; la perspectiva profeminista, influenciada directa-

5. Por ejemplo, Nolasco, Sócrates, *O mito da masculinidade*, Rio de Janeiro: Rocco, 1993; Nolasco, Sócrates (org.) *A desconstrução do Masculino*, Rio de Janeiro: Rocco, 1995; los Grupos de Hombres contra la Violencia, de Nicaragua; el Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias, CORIAC, de México; CANTERA, Hombre, violencia y crisis social. Curso sobre Masculinidad, CANTERA, Managua, 1995; el Colectivo Ideología y Vivencia Masculina de Puerto Rico; los grupos y talleres de hombres que coordina Juan Carlos Kreimer en Argentina desde 1989, y los artículos publicados en la revista *Uno Mismo* que dirige.
6. Ver, por ejemplo, el material incluido en Kimmel, Michael S. y Messner, Michael A., *Men's Lives*, U.S.A.: Allyn and Bacon, 1995 (tercera edición).
7. Clatterbaugh, Kenneth, *Contemporary Perspectives on Masculinity. Men, Women and Politics in Modern Society*, Boulder: Westview Press, 1990.

mente por la producción académica feminista y por su organización política, subraya que la masculinidad ha sido creada a través del privilegio de los hombres y la correspondiente opresión de las mujeres, dañando a los propios varones más allá de las recompensas que les da el sistema; la perspectiva de los *Men's Rights*, que postula que los roles masculinos tradicionales son altamente dañinos, que los hombres son víctimas de ellos y que el feminismo no hace más que empeorar las cosas puesto que no ha creado para ellos las mismas opciones que han logrado ellas con su acción; la perspectiva espiritual, el llamado movimiento mitopoético, que se basa en la convicción de que la masculinidad deriva de patrones inconscientes profundos, los que se revelan a través de las leyendas, mitos y rituales y que requieren ser actualizados por los varones; la perspectiva socialista, que señala que la masculinidad se basa en las clases sociales determinadas económicamente, es decir, que el capitalismo patriarcal define masculinidades asociadas a los tipos de trabajo y al control del trabajo de otros; y la perspectiva de grupos específicos, que discute la idea de una masculinidad universal, enfatiza la existencia de una diversidad de experiencias que abarca no sólo a los hombres blancos, sino también a negros y grupos étnicos, heterosexuales y homosexuales.

Cada una de estas perspectivas describe y explica la realidad masculina, define una postura frente al feminismo y formula una agenda de cambios.

Michael Kimmel y Michael Messner<sup>8</sup> consideran que lo nuevo es que interesa examinar a los hombres "en cuanto hombres", como seres genéricos, no en cuanto a sus roles públicos, sino a través del prisma del género, sacándolos de su invisibilidad, de ser humano universal generalizable. Para ellos, los primeros esfuerzos siguieron tres modelos generales: los modelos biológicos, centrados en las diferencias biológicas entre hombres y mujeres que programarían diferentes comportamientos sociales; los modelos antropológicos, que examinan la masculinidad entre culturas, subrayando las diferencias de comportamientos y atributos asociados al hecho de ser hombres; y los modelos sociológicos, que se han centrado en cómo la socialización de niños y niñas incluye la adaptación a un "rol sexual" específico a su sexo biológico. Según estos autores, si bien cada uno de estas perspectivas contribuye a entender el significado de masculinidad y femineidad, todas tienen limitaciones para explicar cómo opera el género en una cultura específica.

Señalan también que los desarrollos posteriores han ido enriqueciendo la comprensión de cómo diferentes hombres construyen versiones distintas de masculinidad, más allá de la definición hegemónica y que no es posible considerar la masculinidad en singular, sino en plural. Su propia perspectiva de análisis concibe la masculinidad como construcción social, es decir, que los hombres no nacen sino que se hacen, que varían en las diferentes culturas y a través del tiempo. Al mismo tiempo,

varían en toda sociedad entre los grupos que la componen. Finalmente, señalan que el significado de la masculinidad no es constante en el curso de toda la vida de un hombre, sino que cambia a medida que crece y madura, al enfrentar diversas situaciones.

Por su parte, Robert W. Connell<sup>9</sup> al presentar la "ciencia de la masculinidad" señala la existencia de conocimientos rivales, y que "lo masculino" y "lo femenino" son términos en disputa, muy difíciles de definir. No obstante, señala que en el siglo veinte ha habido tres proyectos principales para una ciencia de la masculinidad. El primero basado en el conocimiento clínico adquirido por los terapeutas cuyas principales ideas provienen de Freud. El segundo, basado en la psicología social, se centra en la idea de los "roles sexuales". El tercero considera los desarrollos recientes de la antropología, la historia y la sociología. Mas allá de este conocimiento sistemático sobre masculinidad, señala que es posible conocerla a través de las prácticas sociales, como las luchas sociales por cuestiones de género. Se trata de conocimientos políticos, activos, referidos a lo que se puede hacer y a lo que se debe soportar. Ello ha sucedido en diversos contextos: por una parte, el debate con el movimiento antisexista de Liberación Masculina y sus sucesores, pero sobre todo, los poderosos análisis surgidos de dos movimientos sociales: el de liberación homosexual (*Gay Liberation*) y el de liberación femenina (*Women's Liberation*).

Para este autor la pregunta de fondo es cuál es el objeto de estudio y si puede existir una ciencia de la masculinidad: ¿es la masculinidad la problemática, o son los arreglos institucionales que producen desigualdad y generan tensiones los que han puesto la masculinidad bajo escrutinio? Connell propone como objeto de conocimiento coherente, las *relaciones de género*, es decir, que el conocimiento sobre la masculinidad debe surgir en el marco del conocimiento de las relaciones de género. Define entonces las masculinidades como configuraciones de prácticas estructuradas por las relaciones de género, que son inherentemente históricas y cuya construcción y reconstrucción es un proceso político que afecta el balance de intereses en la sociedad y la dirección del cambio social. Asimismo expresa que, dado el carácter eminentemente político del conocimiento sobre el tema, es requisito para la ciencia social crítica de la masculinidad que tenga un fundamento ético: la posibilidad objetiva de justicia social en las relaciones de género.

Víctor Seidler ha ido más lejos. No sólo revisa los aportes específicos en la comprensión de la masculinidad, sino que cuestiona las tradiciones filosóficas vigentes y la teoría social desde una perspectiva de género, especialmente por la trampa que estableció la Ilustración al identificar la masculinidad con la razón y proponer que la sociedad debe ser reorganizada a la "imagen del hombre".<sup>10</sup>

En este volumen de Ediciones de las Mujeres hemos querido presentar al público lector de habla hispana un conjunto de artículos, tanto del hemisferio norte como

8. Kimmel, Michael S. y Messner, Michael A., *Men's Lives*, op.cit. En *Fin de Siglo. Género y Cambio Civilizatorio*, Ediciones de las Mujeres N°17, Santiago de Chile: Isis Internacional, 1992, Kimmel reseña los nuevos aportes a la producción teórica sobre masculinidad.

9. Connell, R.W. *Masculinities*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1995, pp.3-42.

10. Seidler, Víctor, *Unreasonable Men. Masculinity and Social Theory*, London: Routledge, 1994, p.3.

de nuestra producción latinoamericana. Combinamos aportes conceptuales con algunos estudios de caso de la cuenca del Mediterráneo y de América Latina.

Los artículos teóricos revelan cómo ha sido conceptualizada la construcción social de la masculinidad. Josep-Vicent Marqués, catalán, ha desarrollado por años gran actividad académica y de difusión en España. Escribió uno de los textos más entretenidos en habla hispana, "Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables", que cuenta con una buen número de ediciones. Feminista declarado, contribuye aquí con material de uno de sus cursos universitarios. Robert Connell, australiano, activo en diversos movimientos sociales ha publicado gran cantidad de textos teóricos, uno de los cuales extractamos para esta publicación. Ha participado, junto a otros autores, en el debate con los mitopoéticos. Michael Kimmel, norteamericano, autor de libros y artículos sobre masculinidad desde hace años, participante en movimientos de hombres, problematiza aún más la condición masculina, y Michael Kaufman, activista del movimiento de hombres pro-feministas, comprometido en la lucha contra la violencia doméstica y sexual, conferencista con numerosas publicaciones, detalla los costos del poder para los varones y establece un puente con el feminismo.

Al elegir estos autores hemos privilegiado los aportes de la sociología y la antropología y excluido las interpretaciones preferentemente psicológicas,<sup>11</sup> aquella producción que se propone explicar a las mujeres cómo son los hombres<sup>12</sup> y también los textos de los mitopoéticos.<sup>13</sup>

Por su parte, los casos seleccionados pretenden dar cuenta de parte de la diversidad de identidades masculinas que es posible encontrar en el mundo latino, así como las dinámicas de cambio. La inclusión del estudio de Gilmore sobre masculinidades en la cuenca del Mediterráneo, contiene elementos iluminadores que forman parte del imaginario latinoamericano. David Gilmore, antropólogo, ha investigado por años los patrones de masculinidad en Andalucía y publicado gran número de artículos y algunos libros.

Los demás casos corresponden a grupos o sectores de algunos países de la región: los boricuas de Puerto Rico, de Rafael Ramírez, antropólogo puertorriqueño, de gran experiencia docente y en estudios del Caribe; los gauchos de Brasil, Uruguay

y Argentina, retratados por Ondina Fachel Leal, antropóloga brasilera que ha investigado extensamente la cultura gaucha y posteriormente, problemas de negociación de género; hombres negros de clase media del Chocó colombiano, estudiados por Mara Viveros, antropóloga, y William Cañón, psicólogo, ambos colombianos que se han iniciado en los estudios sobre masculinidad con esta investigación; varones de clase media del Perú, vistos por Norma Fuller, psicóloga y antropóloga peruana, conocida por sus trabajos sobre identidad femenina de clase media; y pobladores de la colonia Santo Domingo de Ciudad de México, estudiados por Matthew Gutmann, antropólogo, quien realizó una extensa etnografía en dicha colonia y ha problematizado las tensiones del cambio de las prácticas masculinas en condiciones de pobreza.

En estos casos es posible encontrar similitudes y constantes de identidades y prácticas masculinas, pero también matices y experiencias contradictorias con los mandatos del modelo tradicional. Algunos de los artículos hacen valiosos aportes conceptuales que se suman a los textos iniciales.

La conformación del volumen fue difícil por las limitaciones de espacio, debiéndose reducir algunos de los artículos y dejar fuera bastante material. De hecho, al recoger los textos y las autorizaciones de sus autores/as fueron apareciendo nuevas posibilidades, las que deberán esperar una próxima oportunidad de publicación. La opción asumida fue entregar una visión introductoria para un público latinoamericano no del todo familiarizado con este tema emergente, pero que se pregunta día a día ¿qué pasa con los hombres?, ¿es posible el cambio?, ¿se mantendrá la subordinación de las mujeres?

Creemos que en su conjunto, los artículos entregan elementos que permiten comprender tanto cambios como resistencias al cambio que estamos presenciando y que afectan la vida cotidiana y las relaciones de género. Asimismo, las lectoras podrán reconocer su experiencia con los varones y éstos, más de alguna vivencia subjetiva. Pensamos que la lectura de este volumen puede incrementar la curiosidad que miles de mujeres sienten por el "sexo opuesto" y entusiasmar a los hombres a iniciar una mirada más introspectiva.

11. Por ejemplo, los trabajos de Elizabeth Badinter, *XY. La identidad masculina*, Santafé de Bogotá: Norma, 1993; Pedersen, Loren E. *Sixteen Men: Understanding Masculine Personality Types*, Boston: Shambala, 1993; Olivier, Christiane, *Los hijos de Yocasta. La huella de la madre*, México: FCE, 1987 y *Los hijos de Orestes o la cuestión del padre*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, entre muchos otros.

12. Por ejemplo, Leonelli, Elisabetta L. *Las raíces de la virilidad. Guía al misterio masculino*, España: Noguer, 1990; Shapiro, Joan y George Hartlaub, *Hombres: una traducción para mujeres*, Barcelona: Paidós, 1994, o John Gray, *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*, Buenos Aires: Ed. Atlántida, 1994.

13. Entre ellos, Bly, Robert, *Iron John: el libro de la nueva masculinidad*, Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992; Keen, Sam, *Fire in the Belly. On Being a Man*, N.Y.: Bantam, 1991; Moore, Robert y Gillette, Douglas, *La nueva masculinidad. Rey, guerrero, mago, amante*, Argentina: Ed. Paidós, 1993; en América Latina, Kreimer, Juan Carlos, *El varón sagrado: el surgimiento de la nueva masculinidad*, Argentina: Ed. Planeta, 1991.

## VARÓN Y PATRIARCADO\*

JOSEP-VICENT MARQUÉS

Hace más de tres décadas, Simone de Beauvoir escribía que “no se nace mujer”, indicando que las características observables de las mujeres no eran biológicas o innatas, sino efecto de un proceso de socialización orientado desde unas concepciones sociales determinadas. La afirmación complementaria “no se nace varón” no ha sido establecida o no lo ha sido con igual énfasis.

Los varones en general dan por sentado que sus características se deben a algún tipo de intrínseca masculinidad. Solamente a veces aluden al efecto de la educación de una manera periférica, por lo general para disculparse diciendo “tuve una educación machista”, pero dando a entender que ello afectó solamente a algunos aspectos de su ideología o simplemente sus modales. Es posible que muchos varones ilustrados tengan tácitamente esa concepción: los hombres son tal como son y las mujeres tal como las ha hecho la sociedad. Esta concepción, sin duda paternalista, se corresponde con una determinada fase del proceso de aceptación de la igualdad entre los sexos mantenido por algunos hombres y mujeres. Tras un predominio de la idea de que las mujeres eran inferiores y además culpables se abrió paso la concepción de que las mujeres, siendo potencialmente iguales a los hombres, no habrían alcanzado el desarrollo de éstos, pero no por culpa de ellas, sino de la sociedad, represora y discriminadora. Esta posición supone canonizar al varón, dando por sentado que éste constituye la normalidad o plenitud del sujeto humano.

Sin embargo, el varón no es menos un producto social de lo que lo sea la mujer. Apenas identificado por sus genitales como varón el recién nacido, la sociedad trata

---

\* Extractos del libro *Sexualidad y Sexismo* de Raquel Osborne y Josep-Vicent Marqués, Universidad Nacional de Educación a Distancia. Fundación Universidad Empresa, Madrid, 1992. Es el libro de texto de la asignatura del mismo nombre en el Master de Sexualidad Humana. Agradecemos la autorización del autor.

de hacer de él lo que ésta entiende por varón. Se trata de fomentarle unos comportamientos, de reprimirle otros y de transmitirle ciertas convicciones sobre lo que significa ser varón. Paralelamente, su ubicación en un colectivo situado en una posición de superioridad sobre otro, el de las mujeres, alimentará su práctica con la perspectiva y pautas propias del grupo.

El proceso de construcción social del varón supone una operación con dos caras que pocas veces son explicitadas. Por una parte, *se reducen las diferencias personales potenciales entre los individuos varones* tratando de uniformizarlos en torno a un modelo de sujeto masculino. Por otra, se trata de *aumentar las diferencias que todos los varones podrían tener con las mujeres*, sometidas a un proceso semejante de reducción de diferencias individuales y homogeneización en torno a un modelo de sujeto femenino. Dicho de otra manera: ni los hombres son tan parecidos entre sí potencialmente, ni son potencialmente tan distintos a las mujeres. Aun después de sufrir el proceso de socialización o constitución social del género, los varones y las mujeres manifiestan notables diferencias con respecto a las personas de su mismo sexo y notables coincidencias con respecto a personas del otro sexo. Pero el sistema patriarcal se encargará de tratar a las personas como si fuesen idénticas a las de su mismo sexo y muy diferentes a las del opuesto.

Pongamos algunos ejemplos: un individuo varón puede ser potencialmente más o menos agresivo; pero en primer lugar, se le educará fomentando su agresividad y, en segundo lugar, independientemente de la mayor o menor agresividad que haya alcanzado, será tratado como si realmente tuviese la agresividad que la sociedad le atribuye al prototipo masculino. El sistema no siempre logra hacer a los varones como pretende, de modo que existe la posibilidad de que un sujeto concreto resulte dañado por el sistema, en cuanto le exige una cualidad que no posee; pero también que sea protegido por el mismo, en cuanto le atribuye cualidades que no ha alcanzado. Volveremos a este punto.

Sigamos con los ejemplos. Que los varones tengan un promedio de un 50 por ciento más de fuerza muscular que las mujeres no significa que todo hombre sea más fuerte que cualquier mujer. Sin embargo, la sociedad patriarcal ha venido prohibiendo ciertas actividades a las mujeres y autorizándolas a los hombres independientemente de lo fuerte que fuese una mujer y de lo débil que fuese un hombre. Supongamos que en el hogar de una pareja se oyen ruidos que delatan la presencia de un intruso agresor. ¿Quién debe levantarse de la cama para hacerle frente? Desde el punto de vista práctico, quien tenga mayor fuerza y habilidad en el combate o ambos formando equipo. Sin embargo, la sociedad patriarcal propone que sea el varón, aunque no sea capaz de dar una bofetada.

El patriarcado no siempre consigue, insistimos, que los hombres sean muy diferentes de las mujeres o viceversa. El sistema se ocupa entonces de que los sujetos no perciban como iguales situaciones o actitudes que, si no son idénticas, son muy parecidas. *Lo que hacen las mujeres es interpretado siempre como femenino y lo que hacen los hombres es interpretado siempre como masculino*. Así ha habido casos de

mujeres que al hacerse cargo de la corona han manifestado excelentes cualidades de gobierno, pero la historia androcentrista no suele decir de ellas que tenían aguda visión política o excelentes dotes de mando —cualidades oficialmente masculinas—, sino que “supieron preservar el trono de su hijo” —actitud maternal o femenina—. Muchas actitudes son, a ojos de un observador atento, ambiguas. Un gesto airado puede indicar tanto reprochable rabieta como noble indignación. La rutina de la percepción patriarcal atribuirá el primer significado a un actor femenino y el segundo a uno masculino, pues las mujeres son tenidas como inestables emocionalmente y los hombres como serenos, pero susceptibles respecto a su dignidad o irritables ante la justicia.

Resumamos: la sociedad patriarcal construye a varones y mujeres a partir de la identificación de su sexo. No logra la reducción de las personas a dos únicos modelos: varón y mujer, pero las trata como si lo hubiese conseguido y evita que unos y otras sean conscientes de sus similitudes. Convendrá tener esto presente cuando nos dediquemos a seguir el proceso de construcción del varón.

#### LA CONSIGNA BÁSICA DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL VARÓN

*Ser varón en la sociedad patriarcal, es ser importante. Este atributo se presenta con un doble sentido: por una parte, muy evidente, ser varón es ser importante porque las mujeres no lo son; en otro aspecto, ser varón es ser muy importante porque comunica con lo importante, ya que todo lo importante es definido como masculino. En su aspecto de discurso megalómano, el discurso patriarcal sobre el varón 'se olvida' de que la importancia de ser varón sólo se debe a que las mujeres son definidas como no importantes.*

Este es el núcleo de la construcción social del varón. En el proceso de socialización diferenciado que recibe el recién nacido señalado como varón, lo fundamental es que el sujeto asuma la importancia de serlo. En la sociedad patriarcal, la identificación con el género se da precisamente mediante la asunción o interiorización de esa consigna básica. No importa tanto el grado de aprendizaje de pautas masculinas que haya alcanzado el sujeto como el que se adhiera orgullosamente al colectivo masculino. En el varón la identidad de género es un espíritu de cuerpo. Si visto desde el lado del colectivo la construcción social masculina es una megalomanía o delirio de grandeza, visto a través del sujeto individual se trata de una adhesión orgullosa perpetua.

En vano reconstruiríamos lo que la sociedad entiende como un varón a partir de los roles que se les atribuye. La asignación de papeles laborales en razón del sexo está bastante subvertida en las sociedades actuales, y, sin embargo, los varones siguen identificándose como tales. Pero, además, si recorriésemos las estructuras de las sociedades conocidas encontraríamos que no hay ninguna actividad que haya sido siempre atribuida a los hombres. Ni siquiera ha sido constante la atribución de características. Ha habido sociedades donde remendar, aunque sólo fuera las artes de pesca, ha sido considerado masculino y sociedades donde mostrar agresividad ha sido considerado propio de mujeres. Y sin embargo, a lo único que nos conduce el estudio compa-

rativo de roles y atributos es a la constatación de que lo que hacíamos antes, fuese lo que fuese, era considerado importante.

Tal como hemos señalado, el proceso de socialización consiste en fomentar ciertas posibilidades del individuo varón y amputar o reprimir otras. No vamos a considerar qué es lo que se reprime y qué es lo que se fomenta. Los lectores estarán familiarizados con la idea de que en general se les reprime la afectividad y el interés por lo íntimo y doméstico y se les fomenta todo aquello que sirva para convertirse en sujeto pleno y exitoso en la vida social. Sin embargo, el fracaso del sujeto en conseguir los estándares deseados no provoca la rotunda descalificación del sujeto varón como varón socialmente constituido. Basta con que asuma de alguna manera —luego veremos que son fundamentalmente dos— la importancia de ser varón. Por eso consideramos que se trata de la consigna básica.

Todo individuo varón parece haber sido informado de la importancia/superioridad de serlo a través de los siguientes procesos:

- a) Captación de la importancia del padre en el grupo doméstico.
- b) Percepción del orgullo materno de haber dado a luz un varón o incluso de haberle dado un sucesor al padre.
- c) Probable trato preferente sobre las hembras.
- d) Refuerzo sexual de todo lo positivo que realiza. Un niño que se come la papilla suele ser elogiado como *todo un hombrecito* con más frecuencia que una niña como *toda una mujer*.
- e) Alternativa entre ser *sobreexigido* por ser hombre y ser disculpado reverencialmente por serlo.
- f) Captación a través de las personas próximas, familiares o no, de la importancia de los varones y de la mayor pluralidad y vistosidad de las ocupaciones de ellos.
- g) Percepción, a través de los medios de comunicación, de que los roles interesantes, protagonistas, de mando o supervisión, importantes, son desempeñados por hombres.
- h) Percepción de una eventual estructura sobrenatural en la que la jerarquía máxima, Dios o Alá, aunque oficialmente definido como espíritu, aparece, sin duda, como un personaje masculino.

Más adelante, la escuela, el barrio, el trabajo, las lecturas, irán confirmando esta impresión de que ser varón es ser importante. Pero, además es probable que su propio padre le haya dicho expresamente que forma parte de un prestigioso colectivo o vasta corporación, la de los hombres.

#### EL MODELO-IMAGEN DEL VARÓN Y SU EFECTO SOBRE LOS VARONES

El sujeto varón va progresivamente siendo informado de que forma parte de un prestigioso grupo constituido en especial por las más altas cimas de todas las activi-

dades, no importa cuán diferentes sean éstas. Prestigiosos o importantes personajes resultan ser sus colegas o congéneres. Dios Padre, Jesucristo, el Papa, Alejandro Magno, Julio César, Napoleón, Cervantes, Don Quijote, Julio Verne, Hernán Cortés, Indiana Jones, Superman, Picasso, Julio Iglesias, James Bond, El Cid, García Márquez, Beethoven, Hitchcock, Don Juan Tenorio, el Demonio, el victorioso Angel San Miguel... son socios del mismo club al que pertenece el sujeto varón.

Como modelo, lo que se desprende de ésta y otra enumeración resulta contradictorio, pero como imagen no puede ser más brillante y la inmensa mayoría de los varones se siente complacida ante el hecho de pertenecer a un colectivo tan extraordinario. Madame Curie, Isabel la Católica, Navratilova, la Virgen de las Angustias, Isidora Duncan, Santa Teresa, Marilyn Monroe, la maestra, Margaret Thatcher, y la madrastra de Blancanieves, no constituyen un conjunto tan importante.

He aquí, pues, al varón individual encarado con un Modelo-Imagen de sí mismo o del sexo al que orgullosamente pertenece. Este Modelo-Imagen le cumple dos funciones contradictorias.

a) *Refugio*. En la medida en que el varón se siente a gusto con su sexo (un sexo que le ha tocado en suerte, pero que de alguna forma cree merecer), tan ilustre compañía le llena de orgullo, le ayuda a mostrarse altivo respecto a las mujeres y a cumplir con las obligaciones que tiende a considerar como propias de su sexo. Le ayuda a consolarse de sus miserias, ya que aunque todo varón es educado como jefe, puestos de trabajos como jefes hay pocos y la mayoría sólo llega a ser jefe, cada vez más cuestionado, de una mujer y unos niños. Se consuela así el varón, mediante el orgullo corporativo masculino, de una forma no muy diferente a como un obrero norteamericano blanco se alegra de no ser negro o a como un sujeto escasamente ágil y torpe con la pelota, pero socio del Real Madrid, presume de los triunfos de su equipo.

b) *Impugnación y angustia*. Comparados con los grandes personajes masculinos, el varón normal es muy poca cosa. La constatación de este hecho puede suponerle impugnarse a sí mismo. Pese a ser hombre, no da la talla de ninguno de los grandes prototipos masculinos. Y aún puede impugnarse más si pretende alcanzar las cualidades de todos ellos, ya que además de abundantes son contradictorias. Pretender ser agresivo como Napoleón y conquistador como Don Juan Tenorio, a la vez que justo como Dios Padre y protector de los débiles como el Coyote y además descubrir la vacuna contra el SIDA, y escribir como García Márquez es un programa excesivamente apretado. Ser varón es potencialmente estar condenado a la angustia.

El grado en que un hombre se consuela o se angustia ante el Modelo-Imagen es variable y depende de factores biográficos personales como de circunstancias sociales más amplias. Sin embargo, habrá que hacer dos precisiones. En primer lugar, convendría fijarse en el *carácter holgado del modelo*. Al haberles reservado el patriarcado la mayor cantidad de cualidades y ser éstas en buena parte contradictorias, al varón se le ofrecen muchas posibilidades de identificarse con el modelo. Puede ser que no se sienta fuerte, pero sí inteligente y ésta es oficialmente masculina.

Puede que no se perciba inteligente pero sí audaz y la audacia es oficialmente masculina. Puede que no se sienta audaz, pero en cambio responsable y el sentido de la responsabilidad es oficialmente masculino. Puede que no se sienta responsable, sino gozador y juerguista, y cierto tipo de desorden o de transgresión es oficialmente parte del indómito carácter masculino. Puede considerarse siempre o casi siempre *muy masculino* en cualquier caso.

Pongamos un ejemplo algo caricaturesco. Es sábado por la noche y, cuando Juan entra en una abarrotada discoteca, recibe un fuerte empujón de otro parroquiano. El empujón no le parece accidental y contesta con un vigoroso puñetazo al presunto agresor. A continuación explica su conducta a sus acompañantes: "Yo a las buenas soy muy bueno, pero a las malas... Porque yo soy un hombre y un hombre no debe dejarse avasallar, pisotear". A Luis le ocurre lo mismo, pero no tiene ganas de pelea, ya porque es pacífico, porque está de buen humor o porque se ha dado cuenta de que el presunto agresor es más fuerte que él o va acompañado de matones. Elude toda respuesta y explica a sus acompañantes: "Algunos confunden la hombría con el andar a golpes. Pero ser un hombre es precisamente mantenerse sereno en cualquier circunstancia. Dejarse llevar por las provocaciones es infantil e inmaduro". Dos comportamientos contrarios pueden tener, pues, la misma justificación verbal remitida a *lo masculino*. Dos varones de comportamiento opuesto pueden sentirse igualmente bien con el Modelo-Imagen del varón.<sup>1</sup>

La segunda precisión que queremos hacer va en la dirección contraria, aquella en la que el Modelo-Imagen impugna, cuestiona o crea angustia al varón concreto. Para abordarla debemos volver a la cuestión de la consigna básica: Ser varón es importante.

#### SER YA IMPORTANTE Y TENER QUE SER IMPORTANTE

Lo que hemos llamado consigna básica transmitida a los sujetos señalados como varones contiene no poca ambigüedad. Se trata de un mensaje fundamentalmente tácito que al darle nosotros expresión hemos redactado de forma consecuentemente ambigua: "Ser varón es ser importante". Esta frase igual puede querer decir:

- *Ser varón es ya ser importante, de modo que quien es varón es importante por ese solo hecho.*

1. Los lectores pueden preguntarse por qué Juan y Luis tienen que representarse sus conductas a través o en relación con su condición de varones y o a través de otra de sus características. No siempre es así. Quizás algún Juan tras el puñetazo diga: "Yo soy de Matalauva del Gorgojo y los de Matalauva del Gorgojo somos así", pero en este caso, lo que está diciendo es probablemente que los varones de Matalauva del Gorgojo responden más al ideal de plenitud o esencialidad masculina que los de otras poblaciones. Por su parte, Luis hubiera podido decir sin más que él es de índole pacífica, pero es probable que quiera evitar toda confusión de pacifismo con cobardía, dado que la cobardía es oficialmente femenina. *Estamos aquí ante una de las claves del comportamiento de los varones: su identidad personal aparece íntimamente ligada a su identidad de género*, de modo que la referencia expresa o tácita al Modelo-Imagen es inevitable salvo un trabajo personal autocrítico. En principio, también las mujeres son construidas en la confusión entre identidad personal e identidad de género, pero desde siempre se han tenido que burlar las normas aplicadas a su género para hacer algo en la vida.

- *Ser varón obliga a ser importante, de modo que quien es varón sólo si consigue ser importante llega a ser propia o plenamente varón.*

Ambos mensajes están presentes en el discurso patriarcal y no es esta la única confusión entre el ser y el deber ser que aparece en el proceso de socialización del varón (como de otra manera en el de la mujer). En efecto, todo el proceso de socialización del niño señalado como varón puede verse como un divertido esfuerzo de la sociedad por conseguir que lo que es, sea. Tras afirmar que la naturaleza hace a los hombres y a las mujeres distintos, la sociedad patriarcal se empeña en hacerlos distintos como si desconfiase de la seriedad de la naturaleza. El niño varón es sospechoso (fundamentalmente sospechoso diríamos nosotros) de no ser tan masculino como su *naturaleza masculina* le configura. La cultura sería así una especie de prótesis de la naturaleza, demasiado débil ella en sus propósitos. Ante la dificultad evidente de reñirle a la naturaleza, se le riñe al niño.

Cualquier varón puede interiorizar la consigna básica de una de estas dos maneras que expresamos a continuación en forma de discurso simulado:

**A) Ya soy importante.** Afortunadamente he nacido en el lado bueno de la moneda. Pertenezco a la mitad prestigiosa de la especie humana, a aquella que representa su plenitud de posibilidades y de realizaciones. Pertenezco al mismo sexo que quienes más han destacado en la política, la ciencia, las artes, la economía, el deporte, la guerra, la pacificación... Puedo ser padre, como Dios. Me siento muy orgulloso. Deberé estar rodeado de un respeto hacia mi persona, en particular por parte de las mujeres, gente que no alcanza mi plenitud y dignidad.

**B) Debo ser importante.** Soy varón. Pertenezco a un prestigioso colectivo. Eso obliga. Debo cumplir mis obligaciones como varón. Debo también emular a los miembros más destacados de mi grupo o al menos destacar en algo. Como mínimo debo ser capaz de proteger, alimentar y orientar a una mujer y a los hijos que me dé.

Ambos discursos admiten muchas variantes, pero hemos pretendido formularlos de forma poco caricaturesca.

Nuestra tesis es que todos los varones reciben ambos mensajes y los interiorizan en proporciones variables. El primero es altamente gratificante y tranquilizador. El segundo es inquietante y empuja al varón hacia la angustia o hacia la represión sobreprotectora de las mujeres y los niños. La sociedad patriarcal probablemente espera que ellos interioricen ambos mensajes en alguna proporción que les convierta en socios útiles del sistema. El que tomase muy literalmente el mensaje *Ya soy importante*, se negaría a trabajar como asalariado o a luchar como soldado de a pie, dada su coincidencia de sexo con Rockefeller y Alejandro Magno. Uno que se tomase demasiado en serio el mensaje *Debo ser importante*, podría ser peligroso, a no ser que se limitase a manifestar su importancia en los campos que efectivamente la sociedad le ha reservado para mostrar su preponderancia, al menos hasta hace poco —la familia o los *androceos*—, donde el varón puede alcanzar gran reputación como el mejor cazador, el que aguanta más bebiendo cazalla, el que más liga, el que la tiene

más larga y otras formas como los hombres gustan de manifestar su importancia.

Orientarse fundamentalmente por uno u otro mensaje supone asumir la condición masculina (o más exactamente la *masculinidad*, que es como los varones perciben su condición imaginándola una esencia) de una de estas dos maneras:

**A) Varón en propiedad.** El sujeto no duda en absoluto de su condición masculina puesto que, no sin algún fundamento, considera que su identidad biológica es suficiente. Se da por enterado con satisfacción de que ser varón ya es importante. Del código de derechos y obligaciones masculinas toma todo lo que le gusta o cree que le conviene. No se considera obligado a demostrar nada. A fin de cuentas, el título de varón lo posee en propiedad y aquí *propiedad* tiene tanto el sentido habitual en derecho, como el de las ciencias naturales. En la medida en que incorpora el mensaje de la importancia de ser varón pretenderá exigir de las mujeres determinadas prestaciones y reverencias, pero probablemente no entrará a disputar con ellas espacios sociales. Sus actos de dominación podrán ser abominables pero tendrán el carácter de lo que se hace desde la buena conciencia.

**B) Varón en precario.** El término *precario* designa jurídicamente aquella posesión que alguien ostenta sin seguridad alguna, expuesta a serle retirada en cualquier momento por el propietario. Una fuerte interiorización del segundo mensaje de la consigna básica –“puesto que soy varón, debo ser importante”– conduce a una vivencia de la condición masculina en precariedad. El sujeto es permanentemente acuciado por las múltiples excelencias y exigencias del Modelo-Imagen. Si no cumple con él, si no logra ser importante, no merece a sus propios ojos ser varón. Puede que encuentre alguna forma fácil de identificarse con el modelo: su fortaleza física, su sexualidad, o su éxito profesional; pero si no es así, anda angustiado por demostrar en los terrenos más dispares y aún sorprendentes que es un varón, que es digno de serlo, que es en algún sentido importante. Probablemente percibe como una agresión que las mujeres aparezcan hoy en campos reservados antes a ellos, porque eso le priva de señas de identidad masculina de la que se muestra hambriento. Si el varón en propiedad puede ser un opresor tranquilo y seguro, el varón en precario puede ser un sujeto traumáticamente conflictivo con las mujeres. Unas veces intentará protegerlas más allá de lo eventualmente necesario, puesto que el papel de protector de mujeres es parte del código de obligaciones masculinas. Otras veces entrará en tensa competición con ellas, pues, si bien puede aceptar ser derrotado por otro hombre, ser superado por una mujer le hace verse como deficientemente masculino, como indigno del honroso título de varón. El varón *en propiedad* no necesita *vencer* a las mujeres, porque ya es importante y da por sentado que las mujeres no lo son. En el límite, el varón *en precario* necesita convencerse en cada terreno y en cada momento de su superioridad sobre cada mujer.

Cualquiera de los dos mensajes es un mensaje que habla sobre importancia en relación con el sexo, sobre si el sexo confiere u obliga a ser importante. De una u otra forma, como algo que ya se tiene, o como algo que se debe alcanzar, ser varón remite

antes que a la felicidad, la armonía, el goce, la libertad o la seguridad, a la demostración y obtención de la importancia. Dicho de otra manera: la construcción social del varón viene ligada a la noción de importancia. Lo que éste no soporta es, pues, la ausencia de énfasis, trascendencia de sus acciones y aun de su propia persona.

Sin embargo, en algún sentido, la importancia no es nada, puesto que descansa simplemente sobre la línea divisoria que señala a la otra mitad de la población como inferior, no importante o menos importante porque las mujeres no lo son, es algo que el sistema propone, logrando que el varón pueda sumergirse en la escalada del pantano de la importancia. Desde esta perspectiva, quizás puedan formularse estos aforismos: *El varón es un loco megalómano que cree ser varón. El varón es un loco masoquista que cree estar obligado a ser varón.*

#### EL PACTO ENTRE VARONES Y EL TERRORISMO DE LA PANDILLA

A los lectores mínimamente familiarizados con las ciencias humanas no habrá que recordarles que el proceso de socialización abarca a más agentes, espacios, situaciones y tiempos que lo que comúnmente se entiende por educación. Así pues, el proceso por el que el sujeto humano señalado como varón llega a desarrollar unas potencialidades, a reprimir otras y a interiorizar la consigna de que ser varón es ser importante, así como adquirir los modos masculinos, es más amplio e incluye a más personajes de los que se dice en la casa y en la escuela, por los padres o los maestros. Lo que ve sin que se diga o pese a lo que se le dice, lo que recibe de los medios de comunicación, lo que imita queriendo escapar a lo que se le dice en la casa y en la escuela tiene especial importancia. Nos vamos a detener solamente en un importante agente socializador/constructor del varón: el grupo de pares o iguales, o, más sencillamente, la pandilla de amigos.

La pandilla de varones interviene crucialmente en el período de la adolescencia en el que el muchacho, aunque ya informado durante la niñez de lo que es propio o impropio de un varón, se siente inseguro de su capacidad de convertirse en un auténtico varón, ya que tiene que romper con los hábitos de la niñez, no sólo porque ya no es un niño, sino porque todas las connotaciones de la niñez son oficialmente femeninas. El grupo de iguales, la pandilla, tendrá una importancia decisiva para él, precisamente porque su credibilidad es mayor que la de la familia y la escuela (extremo este que nos encantaría desarrollar). La pandilla de amigos le suministra una información aparentemente no jerárquica sobre cómo comportarse como un hombre y su *utilidad* parece tanto mayor al sujeto cuanto que la conciencia de un cambio social acelerado hace percibir al padre y aun a los varones adultos como anticuados. La pandilla no deja de estar constituida por otros adolescentes igualmente inseguros respecto del grado en que han alcanzado la condición de varones/adultos. De ahí que sus prácticas y discursos se centren en lo más espectacular, aparentemente, rudo y exagerado del comportamiento masculino. El desprecio a las mujeres, el culto a la fuerza o el gusto por la transgresión, que en los adultos aparece muy en segundo plano y sometido a

prudencias y renunciaciones, se muestra descarnado y con toda la falta de matices de una imitación mala e insegura. Constatemos simplemente este hecho: el adolescente se inicia en la consolidación de los modos masculinos a través de su versión más pobre. Esto es un aspecto interesante que merecería ser desarrollado.

*La pandilla constituye la garantía o avalista de la masculinidad del varón.* Si es aceptado en el grupo de tíos, es porque no importa cuán inseguro se sienta ante el Modelo-Imagen del varón, los demás tíos lo reconocen como un tío. *La pandilla es el escenario real o simbólico del pacto entre varones*, un pacto que explicitaríamos así: todo varón en algún momento de su vida, y en particular en la adolescencia, se siente inseguro, duda de cumplir los requisitos del Modelo-Imagen, tiene miedo de no ser tan hombre como se espera de él.

Y no le faltan buenas razones para ello: aunque aún esté en desarrollo, ya puede suponer que sus músculos no van a ser como los de Sylvester Stallone ni como los más fuertes de su barrio o de su curso, que sus dotes intelectuales no le van a permitir alcanzar el Premio Nobel como Severo Ochoa ni las notas del mejor de su clase, que no va a lograr conquistas femeninas tan fáciles como las de James Bond. Debemos aclarar aquí que en la medida en que el sistema patriarcal equipara masculinidad con plenitud, la consigna —sobre todo vista desde la adolescencia— no es tanto ser fuerte como ser el más fuerte, ser listo como ser el más listo... El adolescente varón siente que no da la talla en ninguna de las medidas en que se propone que se mida, y mucho menos en el conjunto.

Esto podría ser una excelente ocasión para que el varón se plantase y dijese: "Soy sólo una persona, de sexo masculino, pero simplemente una persona; pedidme como persona lo que creáis que deba dar de mí, pero no me pidáis nada como varón; yo no tengo nada que ver con el selecto círculo de sabios y asesinos, de héroes y de explotadores, de dioses y de demonios con el que queréis emparentarme por el solo hecho de tener el mismo tipo de genitales; no tengo nada en contra de las mujeres, yo mismo hubiera podido ser mujer si no hubiera sido por el azar genético, ni las temo ni deseo que me teman; no vengáis diciéndome cómo tengo que ser por ser varón cuando vengo observando que a la mayoría de los varones se les promete un reino y luego se les da, si se portan bien y hay suerte, un trabajo aburrido de cincuenta horas semanales más diez de transporte". Evidentemente el joven aprendiz de varón no dice eso, en parte porque no tiene la perspectiva necesaria y, en parte, porque decir eso supone arriesgarse a la pérdida de toda identidad pues ya hemos dicho que la sociedad patriarcal no proporciona una tranquilizante identidad como persona sino una problemática identidad de género, que en el caso del varón es prestigiosa.

En lugar de realizar una ruptura con el colectivo, el joven, varón novicio, o aprendiz de varón, se muestra dispuesto a simular que efectivamente cumple los requisitos de la masculinidad, las normas de ingreso en el club. Sólo falta que alguien le crea. Cuando dos de ellos se encuentran en esta circunstancia, es probable que ambos se sientan propicios a tranquilizar al otro creyéndose la simulación del otro a cambio de que el otro se crea la propia. Yo te digo que tú eres un hombre si tú me dices que yo también soy un hombre. El pacto es posible a partir de dos varones. Sin

embargo, el pacto entre dos únicos varones —probablemente importante como potencial lazo de amistad— es demasiado privado. Hace falta que el pacto sea público, aunque sólo sea para que ambos espanten el temor de ser en realidad dos *poco hombres* consolándose. La pandilla, el grupo de varones, puede desempeñar mucho mejor el papel de terreno, árbitro y publicidad del pacto entre varones. Ser aceptado por la pandilla, aunque sea como el bufón, el banco de todas las bromas o el *último mono*, es la única forma de tranquilizarse respecto de la normalidad masculina. En la adolescencia, la pandilla facilitará la identificación del varón con el modelo masculino situando la prueba de masculinidad en terrenos más accesibles que los del Modelo-Imagen: ya no se trata de conquistar Asia, ganar el Premio Nobel o manejar a las mujeres igual que James Bond, sino sólo de tirar las trenzas a las chicas, escupir ladillo, soltar tacos (palabrotas), fumar o fumar marihuana, robar peras cuando está el dueño, comentar el volumen de unas tetas, quejarse de lo estúpidas o estrechas que son las chicas, ir en grupo al prostíbulo, demostrar que se es muy bruto jugando a algo, entre otros.

Gracias a la pandilla, ya sea cerrada o abierta, estrictamente adolescente o de jóvenes, la mayoría de los muchachos escapa a las primeras dudas sobre su pertenencia al prestigioso colectivo de los varones, se percibe como un hombre pese a que su padre y su madre lo tratan como un niño y los maestros dicen que es un burro. La mayoría parece quedar atrapada por la pandilla de varones, la que realmente tuvieron en su adolescencia, o la que siguen imaginando como garante y vigilante de su masculinidad, siempre dispuesta a tranquilizarles diciendo: "Vale, tío, eres todo un hombre", siempre amenazando con decirle: "Pero, tío ¿tú te dejas hacer eso?"

#### LA HOMOSOCIALIDAD MASCULINA: UNA PROPUESTA PATRIARCAL

Volvamos ahora al análisis teórico del sistema patriarcal.

Reconstruyamos la gestación de la mirada masculina. Si sólo los varones son o pueden ser importantes, sólo tiene importancia la relación con sus pares. Efectivamente, sólo se puede adquirir importancia a través de la relación con personas importantes. La propuesta patriarcal al varón es que practique algo que podríamos llamar "homosexualidad". El varón que internaliza plenamente el mensaje patriarcal —se relaciona preferentemente sólo con varones, tiende hacia los varones—, es en ese sentido *homosocial* o *androtrópico*.

La relación con las mujeres, en el patriarcado puro, sólo se produce de dos formas igualmente secundarias:

- a. Para obtener servicios específicos, domésticos, sexuales o, más sofisticadamente, de consuelo.
- b. Como forma indirecta de relacionarse con los varones mediante la posesión y ostentación de mujeres.

En las demás situaciones el varón gusta de trabajar, consultar, comentar o entretener su ocio con varones.

En las sociedades patriarcales occidentales anteriores la mayor parte de la vida social estaba constituida por espacios exclusivamente masculinos, de modo que la homosocialidad era un hecho inevitable. Conforme la evolución de los sistemas económicos atenúa las características más duras o explícitas del patriarcado, aumentan los espacios en que los hombres y mujeres se encuentran. La homosocialidad pura ya no puede darse, salvo como opción personal excéntrica. El varón *se ve obligado* a tratar con mujeres fuera de la casa y eventualmente del prostíbulo (estamos haciendo una estilización del proceso, puesto que la presencia de la mujer en el trabajo agrícola ha sido constante). Afortunadamente para él que está imbuido de su importancia, la estructura socioeconómica respeta el patriarcado: los espacios que ahora empiezan a ser mixtos aparecen jerarquizados; varones y mujeres aparecen quizás revueltos pero no juntos ni iguales, sino jerarquizados, y en el organigrama de la empresa los espacios laborales son masculinos por arriba y masculinos o femeninos por abajo. Afortunadamente también para el varón, varones y mujeres no sólo son fabricados de manera distinta, sino en diferentes fábricas: las mujeres no van a la escuela o van a una escuela diferente.

Sólo avanzado el sistema capitalista, los varones, esto es los *importantes* u obligados a serlo, se encuentran con los *no importantes* o mujeres en la misma escuela y en espacios laborales políticos y sociales donde, al menos legalmente, es posible que una *no importante* ocupe una posición igual o superior. El retroceso de la homosocialidad patriarcal es evidente.

Pese al progreso de la *heterosocialidad*, el sistema de socialización/construcción del varón permanece casi intacto, de modo que cada uno es obligado a interiorizar un discurso cuya lógica última es precisamente la homosocialidad. Al menos nadie ha dicho que los hombres no sean importantes, sino sólo que las mujeres puedan trabajar fuera de casa, ser alcaldesas y soltar tacos en privado. No es extraño que los varones arrastren tendencias a ignorar a las mujeres, pese a ir al colegio con ellas y encontrarse con alguna en una asamblea sindical o en un consejo de administración.

#### COMPLEMENTARIEDAD Y SUPLEMENTARIEDAD.

##### LA MUJER COMO PRÓTESIS DEL VARÓN

Si la propuesta radical o arcaica del patriarcado es que el hombre ignora a la mujer, la propuesta del patriarcado evolucionado es que la busque como complemento. No podemos dedicarnos aquí a tratar la historia de la ideología del patriarcado pero sí debemos referirnos a una de sus modalidades concretas: la teoría de la complementariedad.

Parece relacionarse o haber sido influida por las formas menos abiertamente misóginas del cristianismo oficial o institucionalizado. Ya no se pondría el énfasis en que el mal entró en el mundo por culpa de la mujer. No se insistiría tampoco en la supuesta inferioridad de la mujer. Hombre y mujer serían de igual dignidad pero diferentes. Esa diferencia supondría precisamente una mutua necesidad resuelta por la complementariedad de las cualidades de uno y otro sexo.

Aparentemente, pues, varón y mujer son complementarios, pero la lectura real que de ello se hace es que la mujer es el complemento del hombre y no que éste deba ser, o debe ser también, el complemento de la mujer. Se afirma que *no es bueno que el hombre esté solo*, atribuyendo esta frase a un Dios Creador, y ya esta frase, aunque señale la insuficiencia del varón, subraya más bien su protagonismo y su precedencia sobre la mujer. La mujer aparece para hacer compañía o complementar al varón, pero no a la inversa.

Ya sea en versión religiosa o laica, el hombre espera encontrar una mujer que sea su complemento. Se inicia así una búsqueda entre las mujeres que poseen las cualidades que el varón considere complementarias a las suyas. Búsqueda que puede ser difícil porque, desde esta perspectiva, algunas mujeres son malas complementarias o se niegan a ser el complemento de nadie. En cualquier caso, el varón ya no es alentado a ignorar a la mujer, la percibe y juzga según sus necesidades y expectativas. (Esta lógica choca con la del amor, dentro de la cual no cuenta tanto la complementariedad como la atracción, pero ya hemos dicho que no podemos seguir o rastrear todo el campo ideológico del patriarcado).

En cualquier caso, la fórmula que expresa la ideología de la complementariedad no es *Varón más Mujer igual a Pareja o unidad superior*, sino más bien *Varón más Mujer igual a Varón completo, Varón con sucursal o simplemente Varón asistido*. Lo que tiende a esperar el varón es una mujer que realice aquellas tareas de las que él no puede ocuparse, que tenga aquellos sentimientos y habilidades en los que él no puede entretenerse y que asuma las tareas de comunicación que él no puede atender. El varón espera que su complemento sea su criada, cocinera, secretaria, alumbradora y criadora de sus hijos y agente de relaciones públicas (lo que incluye en las sociedades católicas, de religiosidad, matricéntrica, las relaciones con la divinidad). Las actividades asignadas a la mujer o esperadas de ella son vistas como indispensables y a veces agradecidas y valoradas, pero siempre en comparación con la desgracia que hubiera sido haber tropezado con una mujer que no supiera desempeñarlas, y siempre consideradas como accesorios a las actividades del varón, las importantes. La complementariedad del hombre con respecto a la mujer no existe, en tanto que no se espera que el varón desarrolle actividades subordinadas a las de la mujer y al servicio de su estatus social.

La mirada del varón hacia la mujer tiende a ser, pues, una mirada calculadora que remite toda la apreciación de las cualidades de ésta a sus necesidades. Esta mirada se dirige, preferentemente, hacia las mujeres que puedan constituir su complemento *general* y, por la misma lógica, a quienes puedan satisfacerles una necesidad parcial, coyuntural o extraoficial, como amantes o relaciones ocasionales.

Si ahora dejamos el terreno de las expectativas del varón para adentrarnos en el funcionamiento real del sistema, nos encontramos con que la función real de las mujeres va a menudo más allá de la complementariedad. Veamos algunos ejemplos. José R. se considera un hombre cabal que trabaja y gana su dinero y mantiene a su mujer y a sus hijos; sin embargo, dado el sueldo de José, la subsistencia familiar sería imposible sin la habilidad especial de su mujer para aprovechar restos y para obtener

crédito de los establecimientos del barrio (renunciamos a dramatizar incluyendo en el ejemplo la prostitución ocasional de la ama de casa). Manuel Z. se considera un padre justo y un buen educador de sus hijos; sin embargo, su mujer no sólo asume la labor de dar pequeños consejos y hacer correcciones a los hijos, sino que selecciona las cuestiones generales o graves en que Manuel debe intervenir y le da a éste un apunte discreto pero muy completo de lo que debe decirles a sus hijos. Carlos C. es un diplomático profesional con amplios conocimientos de política y legislación internacional, justamente orgulloso de su brillante porvenir; sin embargo, Carlos C. suele cometer errores confundiendo a un embajador con otro y diciendo delante de alguno de ellos cosas que sería más prudente callar, de modo que su mujer le recuerda siempre con quién está hablando e introduce simpáticos cambios de conversación cada vez que su marido se desliza hacia la catástrofe, lo que capta con anticipación más que por experiencia, por capacidad de observación e inteligencia, que por supuesta intuición femenina. En estos cuatro ejemplos encontramos mujeres haciendo algo más que tareas complementarias. Las vemos supliendo deficiencias del varón en las propias actividades que ellos se reservan para sí y manifestando clandestinamente cualidades que los varones se atribuyen.

En alguna ocasión hemos manifestado nuestro convencimiento de que no se puede explicar la situación social de los sexos mediante la categoría sociológica del rol. Efectivamente, en las sociedades patriarcales existen roles masculinos y roles femeninos, pero la propuesta real del sistema es que las mujeres desempeñen no sólo roles femeninos sino también, eso sí, discreta o clandestinamente, roles masculinos cuando los varones fallan o flojean en su desempeño. De ahí que lo que defina la sociedad patriarcal no sea tanto una distribución arbitraria e injusta de los roles, como una posición general femenina de subordinación.

De ahí que tengamos que concluir que en la sociedad patriarcal, *la mujer no es sólo el complemento del varón, sino su prótesis*. Una prótesis que no debe hacerse notar, pues si el varón fuese muy consciente de sus carencias podría sentirse incómodo con el sistema. El debe creer que cumple como varón y para ello basta con que la mujer en ocasiones cumpla por él sin hacerlo notar. Recuerden los lectores que todo lo que hacen las mujeres suele leerse como femenino, siempre que respeten la superioridad teórica del varón y no lo haga a bombo y platillo; el bombo y el platillo son masculinos.

## LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA MASCULINIDAD\*

R. W. CONNELL

Las principales corrientes de investigación acerca de la masculinidad han fallado en el intento de producir una ciencia coherente respecto a ella. Esto no revela tanto el fracaso de los científicos como la imposibilidad de la tarea. La *masculinidad* no es un objeto coherente acerca del cual se pueda producir una ciencia generalizadora. No obstante, podemos tener conocimiento coherente acerca de los temas surgidos en esos esfuerzos. Si ampliamos nuestro punto de vista, podemos ver la masculinidad, no como un objeto aislado, sino como un aspecto de una estructura mayor.

Esto exige la consideración de esa estructura y cómo se ubican en ella las masculinidades. La tarea de este trabajo es establecer un marco basado en el análisis contemporáneo de las relaciones de género. Este brindará una manera de distinguir tipos de masculinidad, y una comprensión de las dinámicas de cambio.

Sin embargo, antes debemos aclarar algo. La definición del término básico en discusión nunca ha estado suficientemente clara.

### DEFINIENDO LA MASCULINIDAD

Todas las sociedades cuentan con registros culturales de género, pero no todas tienen el concepto *masculinidad*. En su uso moderno el término asume que la propia conducta es resultado del tipo de persona que se es. Es decir, una persona no-masculina se comportaría diferentemente: sería pacífica en lugar de violenta, conciliatoria en lugar de dominante, casi incapaz de dar un puntapié a una pelota de fútbol, indifereente en la conquista sexual, y así sucesivamente.

\* Capítulo The Social Organization of Masculinity de *Masculinities*, del mismo autor, University of California Press, Berkeley, 1995. Agradecemos la autorización del autor y de Blackwell Publishers. Traducción de Oriana Jiménez.

Esta concepción presupone una creencia en las diferencias individuales y en la acción personal. Pero el concepto es también inherentemente relacional. La masculinidad existe sólo en contraste con la *femineidad*. Una cultura que no trata a las mujeres y hombres como portadores de tipos de carácter polarizados, por lo menos en principio, no tiene un concepto de masculinidad en el sentido de la cultura moderna europea/americana.

La investigación histórica sugiere que aquello fue así en la propia cultura europea antes del siglo dieciocho. Las mujeres fueron ciertamente vistas como diferentes de los hombres, pero en el sentido de seres incompletos o ejemplos inferiores del mismo tipo (por ejemplo, tienen menos facultad de razón). Mujeres y hombres no fueron vistos como portadores de caracteres cualitativamente diferentes; esta concepción también formó parte de la ideología burguesa de las *esferas separadas* en el siglo diecinueve.<sup>1</sup>

En cualquier caso, nuestro concepto de masculinidad parece ser un producto histórico bastante reciente, a lo máximo unos cientos de años de antigüedad. Al hablar de masculinidad en sentido absoluto, entonces, estamos *haciendo género* en una forma culturalmente específica. Se debe tener esto en mente ante cualquiera demanda de haber descubierto verdades transhistóricas acerca de la condición del hombre y de lo masculino.

Las definiciones de masculinidad han aceptado en su mayoría como verdadero nuestro punto de vista cultural, pero han adoptado estrategias diferentes para caracterizar el tipo de persona que se considera masculina. Se han seguido cuatro enfoques principales que se distinguen fácilmente en cuanto a su lógica, aunque a menudo se combinan en la práctica.

Las definiciones *esencialistas* usualmente recogen un rasgo que define el núcleo de lo masculino, y le agregan a ello una serie de rasgos de las vidas de los hombres. Freud se sintió atraído por una definición esencialista cuando igualó la masculinidad con la actividad, en contraste a la pasividad femenina —aunque llegó a considerar dicha ecuación como demasiado simplificada. Pareciera que la más curiosa es la idea del sociobiólogo Lionel Tiger de que la verdadera hombría, que subyace en el compromiso masculino y en la guerra, aflora ante “fenómenos duros y difíciles”.<sup>2</sup> Muchos *fans* del rock metálico pesado estarían de acuerdo con esto.

La debilidad del enfoque esencialista es obvia: la elección de la esencia es bastante arbitraria. Nada obliga a diferentes esencialistas a estar de acuerdo, y de hecho a menudo no lo están. Las demandas acerca de una base universal de la masculinidad nos dicen más acerca del *ethos* de quien efectúa tal demanda, que acerca de cualquiera otra cosa.

1. Bloch (1978) delinea este argumento para las clases medias protestantes de Inglaterra y Norteamérica. Laqueur, en 1990, entrega una discusión más vasta en líneas similares sobre visiones del cuerpo.
2. Tiger, 1969:211. Tiger continúa sugiriendo que la guerra puede ser parte de la “estética masculina”, tal como conducir un automóvil a alta velocidad... Este pasaje merece una lectura; tal como *Iron John*, de Bly, un ejemplo notable sobre el pensamiento atontado que la cuestión de la masculinidad parece provocar, en este caso condimentado por lo que C. Wright Mills una vez denominó “el realismo alocado”.

La ciencia social *positivista*, cuyo *ethos* da énfasis al hallazgo de los hechos, entrega una definición simple de la masculinidad: lo que los hombres realmente son. Esta definición es la base lógica de las escalas de masculinidad/femineidad (M/F) en psicología, cuyos ítemes se validan al mostrar que ellos diferencian estadísticamente entre grupos de hombres y mujeres. Es también la base de esas discusiones etnográficas sobre masculinidad que describen el patrón de vida de los hombres en una cultura dada, y lo que resulte lo denominan modelo de masculinidad.<sup>3</sup>

Aquí surgen tres dificultades. Primero, tal como la epistemología moderna lo reconoce, no hay ninguna descripción sin un punto de vista. Las descripciones aparentemente neutrales en las cuales se apoyan las definiciones, están subterráneamente apoyadas en asunciones sobre el género. Resulta demasiado obvio, que para comenzar a confeccionar una escala M/F se debe tener alguna idea de lo que se cuenta o lista cuando se elaboran los ítemes.

Segundo, confeccionar una lista de lo que hacen hombres y mujeres, requiere que esa gente ya esté ordenada en las categorías *hombres* y *mujeres*. Esto, como Suzanne Kessler y Wendy McKenna mostraron en su estudio etnometodológico clásico de investigación de género, es inevitablemente un proceso de atribución social en el que se usan las tipologías de género de sentido común. El procedimiento *positivista* descansa así en las propias tipificaciones que supuestamente están en investigación en la pesquisa de género.

Tercero, definir la masculinidad como lo que-los-hombres-empíricamente-son, es tener en mente el uso por el cual llamamos a algunas mujeres masculinas y a algunos hombres femeninos, o a algunas acciones o actitudes masculinas o femeninas, sin considerar a quienes las realizan. Este no es un uso trivial de los términos. Es crucial, por ejemplo, para el pensamiento psicoanalítico sobre las contradicciones dentro de la personalidad.

Sin duda, este uso es fundamental para el análisis del género. Si hablamos sólo de diferencias entre los hombres y las mujeres como grupo, no requeriríamos en absoluto los términos masculino y femenino. Podríamos hablar sólo de hombres y mujeres, o varón y hembra. Los términos masculino y femenino apuntan más allá de las diferencias de sexo sobre cómo los hombres difieren entre ellos, y las mujeres entre ellas, en materia de género.<sup>4</sup>

Las definiciones *normativas* reconocen estas diferencias y ofrecen un modelo: la masculinidad es lo que los hombres debieran ser. Esta definición se encuentra a menudo en los estudios sobre medios de comunicación, en discusiones sobre personajes tales como John Wayne, o de géneros cinematográficos como las películas policiales o *thriller*. La teoría de roles sexuales trata la masculinidad precisamente

3. La lógica profundamente confusa de las escalas M/F fue desnudada en el ensayo clásico de Constantinople, 1973. El positivismo etnográfico sobre la masculinidad llega al nadir en Gilmore, 1990, quien oscila entre la teoría normativa y la práctica positivista.
4. Kessler y McKenna (1978) desarrollan una discusión importante sobre la “primacía del atributo de género”. Para un planteamiento iluminador sobre las mujeres masculinas, ver Devor, 1980.

como una norma social para la conducta de los hombres. En la práctica, los textos sobre rol sexual masculino a menudo mezclan definiciones normativas con definiciones esencialistas, como ocurre en el registro de Robert Brannon sobre "el cianotipo (*blueprint*) de masculinidad de nuestra cultura": No Sissy Stuff (Nada con asuntos de mujeres), The Big Wheel (Sea el timón principal), The Sturdy Oak (Sea fuerte como un roble) y Give 'em Hell (Mándelos al infierno). (Easthope, 1986; Brannon, 1976)

Las definiciones normativas permiten que diferentes hombres se acerquen en diversos grados a las normas. Pero esto pronto produce paradojas, algunas de las cuales fueron reconocidas en los primeros escritos de la *Liberación de los Hombres*. Pocos hombres realmente se adecúan al "cianotipo" o despliegan el tipo de rudeza e independencia actuada por Wayne, Bogart o Eastwood. ¿Qué es *normativo* en relación a una norma que difícilmente alguien cumple? ¿Vamos a decir que la mayoría de hombres es no-masculino? ¿Cómo calificamos la rudeza necesaria para resistir la norma de rudeza, o el heroísmo necesario para expresarse como *gay*?

Una dificultad más sutil radica en el hecho que una definición puramente normativa no entrega un asidero sobre la masculinidad al nivel de la personalidad. Joseph Pleck señaló correctamente la asunción insostenible de una correspondencia entre rol e identidad. Pienso que esta es la razón por la que muchos teóricos de los roles sexuales a menudo derivan hacia el esencialismo.

Los enfoques *semióticos* abandonan el nivel de la personalidad y definen la masculinidad mediante un sistema de diferencia simbólica en que se contrastan los lugares masculino y femenino. Masculinidad es, en efecto, definida como no-femineidad.

Este enfoque sigue la fórmula de la lingüística estructural, donde los elementos del discurso son definidos por sus diferencias entre sí. Se ha usado este enfoque extensamente en los análisis culturales feminista y postestructuralista de género, y en el psicoanálisis y los estudios de simbolismo lacanianos. Ello resulta más productivo que un contraste abstracto de masculinidad y femineidad, del tipo encontrado en las escalas M/F. En la oposición semiótica de masculinidad y femineidad, la masculinidad es el término inadvertido, el lugar de autoridad simbólica. El falo es la propiedad significativa y la femineidad es simbólicamente definida por la carencia.

Esta definición de masculinidad ha sido muy efectiva en el análisis cultural. Escapa de la arbitrariedad del esencialismo, y de las paradojas de las definiciones positivistas y normativas. Sin embargo, está limitada en su visión, a menos que se asuma, como lo hacen los teóricos postmodernistas, que ese discurso es todo lo que podemos decir al respecto en el análisis social. Para abarcar la amplia gama de tópicos acerca de la masculinidad, requerimos también de otras formas de expresar las relaciones: lugares con correspondencia de género en la producción y en el consumo, lugares en instituciones y en ambientes naturales, lugares en las luchas sociales y militares.<sup>5</sup>

5. Un enfoque semiótico estricto en la literatura sobre la masculinidad no es común; este enfoque se encuentra, en la mayoría de los casos, en tratados de género más generales. Sin embargo, Saco (1992) ofrece una defensa muy clara del enfoque, y su potencial se muestra en la colección donde aparece su ensayo, Craig, 1992.

Lo que se puede generalizar es el principio de conexión. La idea que un símbolo puede ser entendido sólo dentro de un sistema conectado de símbolos se aplica igualmente bien en otras esferas. Ninguna masculinidad surge, excepto en un sistema de relaciones de género.

En lugar de intentar definir la masculinidad como un objeto (un carácter de tipo natural, una conducta promedio, una norma), necesitamos centrarnos en los procesos y relaciones por medio de los cuales los hombres y mujeres llevan vidas imbuidas en el género. La masculinidad, si se puede definir brevemente, es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura.

#### EL GÉNERO COMO UNA ESTRUCTURA DE PRÁCTICA SOCIAL

El género es una forma de ordenamiento de la práctica social. En los procesos de género, la vida cotidiana está organizada en torno al escenario reproductivo, definido por las estructuras corporales y por los procesos de reproducción humana. Este escenario incluye el despertar sexual y la relación sexual, el parto y el cuidado del niño, las diferencias y similitudes sexuales corporales.

Yo denomino a esto un "escenario reproductivo" y no una "base biológica" para enfatizar que nos estamos refiriendo a un proceso histórico que involucra el cuerpo, y no a un conjunto fijo de determinantes biológicas. El género es una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, pero no es una práctica social reducida al cuerpo. Sin duda el reduccionismo presenta el reverso exacto de la situación real. El género existe precisamente en la medida que la biología *no* determina lo social. Marca uno de esos puntos de transición donde el proceso histórico reemplaza la evolución biológica como la forma de cambio. El género es un escándalo, un ultraje, desde el punto de vista del esencialismo. Los sociobiólogos tratan constantemente de abolirlo, probando que los arreglos sociales humanos son un reflejo de imperativos evolutivos.

La práctica social es creadora e inventiva, pero no autónoma. Responde a situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales. Las relaciones de género, las relaciones entre personas y grupos organizados en el escenario reproductivo, forman una de las estructuras principales de todas las sociedades documentadas.

La práctica que se relaciona con esta estructura, generada al atarse personas y grupos con sus situaciones históricas, no consiste en actos aislados. Las acciones se configuran en unidades mayores, y cuando hablamos de masculinidad y femineidad estamos nombrando configuraciones de prácticas de género.

Configuración es quizás un término demasiado estático. Lo importante es el *proceso* de configurar prácticas (Jean-Paul Sartre habla en *Search for a Method* de la "unificación de los medios en acción"). Al adoptar una visión dinámica de la organi-

zación de la práctica, llegamos a una comprensión de la masculinidad y de la femineidad como *proyectos de género*. Estos son procesos de configuración de la práctica a través del tiempo, que transforman sus puntos de partida en las estructuras de género.

Encontramos la configuración genérica de la práctica en cualquier forma que dividamos el mundo social y en cualquiera unidad de análisis que seleccionemos. La más conocida es la vida individual, base de las nociones del sentido común de masculinidad y femineidad. La configuración de la práctica es aquí lo que los psicólogos han llamado tradicionalmente "personalidad" o "carácter".

Tal enfoque es responsable de exagerar la coherencia de la práctica que se puede alcanzar en cualquier lugar. No es sorprendente por lo tanto que el psicoanálisis, que originalmente enfatizaba la contradicción, derivara hacia el concepto de identidad. Los críticos post-estructuralistas de la psicología, tales como Wendy Hollway, han puesto énfasis en el hecho que las identidades de género se fracturan y cambian porque múltiples discursos intersectan cualquier vida individual (Hollway, 1984). Este argumento destaca otro plano: el discurso, la ideología o la cultura. En este caso el género se organiza en prácticas simbólicas que pueden permanecer por más tiempo que la vida individual (la construcción de masculinidades heroicas en la épica; la construcción de *disforias de género* o las *perversiones* en la teoría médica).

Por otra parte, la ciencia social ha llegado a reconocer un tercer plano de configuración de género en instituciones tales como el Estado, el lugar de trabajo y la escuela. Muchos hallan difícil de aceptar que las instituciones estén sustantivamente provistas de género, no sólo metafóricamente. Esto es, sin embargo, un punto clave.

El Estado, por ejemplo, es una institución masculina. Decir esto no significa que las personalidades de los ejecutivos varones de algún modo se filtren y dañen la institución. Es decir algo mucho más fuerte: que las prácticas organizacionales del Estado están estructuradas en relación al escenario reproductivo. La aplastante mayoría de los cargos de responsabilidad son ejercidos por hombres porque existe una configuración de género en la contratación y promoción, en la división interna del trabajo y en los sistemas de control, en la formulación de políticas, en las rutinas prácticas, y en las maneras de movilizar el placer y el consentimiento (Franzway et al. 1989; Grant y Tancred, 1992).

La estructuración genérica de la práctica no tiene nada que hacer con la reproducción en lo biológico. El nexa con el escenario reproductivo es social. Esto queda claro cuando se lo desafía. Un ejemplo es la lucha reciente dentro del Estado contra los homosexuales en el ejército, es decir, las reglas excluyen a soldados y marineros a causa del género de su opción sexual. En Estados Unidos, donde esta lucha ha sido más severa, los críticos argumentaron en términos de libertades civiles y eficacia militar, señalando que en efecto la opción sexual tiene poco que ver con la capacidad para matar. Los almirantes y generales defendieron el *statu quo* con una variedad de motivos espúreos. La razón no reconocida era la importancia cultural de una definición particular de masculinidad para mantener la frágil cohesión de las fuerzas armadas modernas.

Desde los trabajos de Juliet Mitchell y Gayle Rubin en los años 70 ha quedado claro que el género es una estructura internamente compleja, en que se superponen varias lógicas diferentes. Este es un hecho de gran importancia para el análisis de las masculinidades. Cualquier masculinidad, como una configuración de la práctica, se ubica simultáneamente en varias estructuras de relación, que pueden estar siguiendo diferentes trayectorias históricas. Por consiguiente, la masculinidad, así como la femineidad, siempre está asociada a contradicciones internas y rupturas históricas.

Requerimos un modelo de la estructura de género con, por lo menos, tres dimensiones, que diferencie relaciones de a) poder, b) producción y c) *cathexis* (vínculo emocional). Este es un modelo provisorio, pero da un asidero en los asuntos de la masculinidad.<sup>6</sup>

a) *Relaciones de poder*. El eje principal del poder en el sistema del género europeo/americano contemporáneo es la subordinación general de las mujeres y la dominación de los hombres—estructura que la Liberación de la Mujer denominó patriarcado. Esta estructura general existe a pesar de muchas reversiones locales (las mujeres jefas de hogar, las profesoras mujeres con estudiantes varones). Persiste a pesar de las resistencias de diversa índole que ahora articula el feminismo y que representan continuas dificultades para el poder patriarcal. Ellas definen un problema de legitimidad que tiene gran importancia para la política de la masculinidad.

b) *Relaciones de producción*. Las divisiones genéricas del trabajo son conocidas en la forma de asignación de tareas, alcanzando a veces detalles extremadamente finos. Se debe dar igual atención a las consecuencias económicas de la división genérica del trabajo, al dividendo acumulado para los hombres, resultante del reparto desigual de los productos del trabajo social. Esto se discute más a menudo en términos de discriminación salarial, pero se debe considerar también el carácter de género del capital. Una economía capitalista que trabaja mediante una división por género del trabajo, es, necesariamente, un proceso de acumulación de género. De esta forma, no es un accidente estadístico, sino parte de la construcción social de la masculinidad, que sean hombres y no mujeres quienes controlan las principales corporaciones y las grandes fortunas privadas. Poco creíble como suena, la acumulación de la riqueza ha llegado a estar firmemente unida al terreno reproductivo, mediante las relaciones sociales de género.<sup>7</sup>

c) *Cathexis*. El deseo sexual es visto como natural tan a menudo, que normalmente se lo excluye de la teoría social. No obstante, cuando consideramos el deseo en términos freudianos, como energía emocional ligada a un objeto, su carácter genérico es claro. Esto es válido tanto para el deseo heterosexual como para el homosexual.

6. Mitchell, 1971; Rubin, 1975. El modelo de tres partes queda aclarado en Connell, 1987.

7. Hunt, 1980. No obstante, la economía política feminista está progresando, y esas notas se basaron en Mies, 1986, Waring, 1988, Armstrong y Armstrong, 1990.

Las prácticas que dan forma y actualizan el deseo son así un aspecto del orden genérico. En este sentido, podemos formular interrogantes políticas acerca de las relaciones involucradas: si ellas son consensuales o coercitivas, si el placer es igualmente dado y recibido. En los análisis feministas de la sexualidad, éstas han llegado a ser agudas preguntas acerca de la conexión de la heterosexualidad con la posición de dominación social de los hombres.<sup>8</sup>

Dado que el género es una manera de estructurar la práctica social en general, no un tipo especial de práctica, está inevitablemente involucrado con otras estructuras sociales. Actualmente es común decir que el género *intersecta* —mejor dicho, interactúa— con la raza y la clase. Podemos agregar que constantemente interactúa con la nacionalidad o la posición en el orden mundial.

Este hecho también tiene fuertes implicaciones para el análisis de la masculinidad. Por ejemplo, las masculinidades de los hombres blancos se construyen no sólo respecto a mujeres blancas, sino también en relación a hombres negros. Hace más de una década Paul Hoch apuntó en *White Hero, Black Beast* a la permeabilidad del imaginario racial en los discursos occidentales sobre la masculinidad. Los miedos de los blancos por la violencia de los hombres negros tienen una larga historia en situaciones coloniales y post-coloniales. Los miedos de los negros por el terrorismo de los hombres blancos, fundados en la historia del colonialismo, tienen una base que se prolonga en el control de los hombres blancos de la policía, de las cortes y prisiones en las colonias. Los hombres afroamericanos están masivamente sobre-representados en las prisiones estadounidenses, tal como sucede con los hombres aborígenes en las prisiones australianas.

En forma similar, es imposible comprender el funcionamiento de las masculinidades de la clase trabajadora sin prestar importancia tanto a su clase como a sus políticas de género. Ello está claramente expuesto en obras históricas, tal como *Limited Livelihoods* de Sonya Rose, sobre la Inglaterra industrial del siglo diecinueve. Se construyó un ideal de virilidad y dignidad de la clase trabajadora como respuesta a las privaciones de clase y a las estrategias paternalistas de gestión, mientras mediante las mismas acciones se definía contra las mujeres trabajadoras. La estrategia del “salario familiar”, que deprimió por largo tiempo los salarios de las mujeres en las economías del siglo veinte, surgió de este contexto.<sup>9</sup>

Para entender el género, entonces, debemos ir constantemente más allá del propio género. Lo mismo se aplica a la inversa. No podemos entender ni la clase, ni la raza o la desigualdad global sin considerar constantemente el género. Las relaciones de género son un componente principal de la estructura social considerada como un todo, y las políticas de género se ubican entre las determinantes principales de nuestro destino colectivo.

8. Algunos de los mejores escritos acerca de las políticas de heterosexualidad vienen de Canadá: Valverde, 1985, Buchbinder et al, 1987. El enfoque conceptual aquí es desarrollado en Connell y Dowsett, 1992.

9. Rose, 1992, especialmente el cap. 6.

## RELACIONES ENTRE MASCULINIDADES: HEGEMONÍA, SUBORDINACIÓN, COMPLICIDAD Y MARGINACIÓN

Con la creciente aceptación del efecto combinado entre género, raza y clase, ha llegado a ser común reconocer múltiples masculinidades: negro y blanco, clase trabajadora y clase media. Esto es bienvenido, pero arriesga otro tipo de simplificación exagerada. Es fácil, en este marco, pensar que hay *una* masculinidad negra o *una* masculinidad de clase trabajadora.

Reconocer más de un tipo de masculinidad es sólo un primer paso. Tenemos que examinar las relaciones entre ellas. Más aún, tenemos que separar el contexto de la clase y la raza y escrutar las relaciones de género que operan dentro de ellas. Hay hombres *gay* negros y obreros de fábrica afeminados, así como violadores de clase media y *travestis* burgueses.

Es preciso considerar las relaciones de género entre los hombres para mantener la dinámica del análisis, para prevenir que el reconocimiento de las múltiples masculinidades colapse en una tipología de caracteres, como sucedió con Fromm y la investigación de la *Personalidad Autoritaria*. La masculinidad hegemónica no es un tipo de carácter fijo, el mismo siempre y en todas partes. Es, más bien, la masculinidad que ocupa la posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, una posición siempre disputable.

El énfasis en las relaciones también da una ventaja de realismo. Reconocer múltiples masculinidades, sobre todo en una cultura individualista como la de Estados Unidos, conlleva el riesgo de tomarlas por estilos de vida alternativos, una materia de opción del consumidor. Un enfoque relacional hace más fácil reconocer las difíciles compulsiones bajo las cuales se forman las configuraciones de género, la amargura así como el placer en la experiencia de género.

Con estos lineamientos generales vamos a considerar las prácticas y relaciones que construyen los principales patrones de masculinidad imperantes actualmente en occidente.

### HEGEMONÍA

El concepto de hegemonía, derivado del análisis de Antonio Gramsci de las relaciones de clases, se refiere a la dinámica cultural por la cual un grupo exige y sostiene una posición de liderazgo en la vida social. En cualquier tiempo dado, se exalta culturalmente una forma de masculinidad en lugar de otras. La masculinidad hegemónica se puede definir como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres.<sup>10</sup>

10. Yo enfatizaría el carácter dinámico del concepto de hegemonía de Gramsci, que no es la teoría funcionalista de la reproducción cultural a menudo descrita. Gramsci siempre tenía en mente una lucha social por el liderazgo en el cambio social.

Esto no significa que los portadores más visibles de la masculinidad hegemónica sean siempre las personas más poderosas. Ellos pueden ser ejemplares tales como actores de películas, o incluso figuras de fantasía, tales como un personaje del cine. Los poseedores individuales de poder institucional o de gran riqueza pueden estar lejos del modelo hegemónico en sus vidas personales.

No obstante, la hegemonía es probable que se establezca sólo si hay alguna correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, colectivo si no individual. Así, los niveles más altos del mundo empresarial, militar y gubernamental entregan un despliegue *corporativo* bastante convincente de masculinidad, todavía muy poco cuestionado por las mujeres feministas o por los hombres disidentes. El recurso exitoso a la autoridad, más que a la violencia directa, es la marca de la hegemonía (aunque la violencia a menudo subyace o sostiene a la autoridad).

Enfatizo que la masculinidad hegemónica encarna una *estrategia corrientemente aceptada*. Cuando cambien las condiciones de resistencia del patriarcado, estarán corroídas las bases para el dominio de una masculinidad particular. Grupos nuevos pueden cuestionar las viejas soluciones y construir una nueva hegemonía. La dominación de *cualquier* grupo de hombres puede ser desafiada por las mujeres. Entonces, la hegemonía es una relación históricamente móvil. Su flujo y reflujo constituyen elementos importantes del cuadro sobre la masculinidad que propongo.

#### SUBORDINACIÓN

La hegemonía se refiere a la dominación cultural en la sociedad como un todo. Dentro de ese contexto general hay relaciones de género específicas de dominación y subordinación entre grupos de hombres.

El caso más importante en la sociedad europea/americana contemporánea es la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales. Esto es mucho más que una estigmatización cultural de la homosexualidad o de la identidad *gay*. Los hombres *gay* están subordinados a los hombres heterosexuales por un conjunto de prácticas cuasi materiales.

Estas prácticas fueron enumeradas en los primeros textos de la Liberación Gay, tales como la obra de Dennis Altman *Homosexual: Oppression and Liberation*. Ellas han sido documentadas extensamente en estudios tales como el informe *Discrimination and Homosexuality* elaborado por el Consejo Anti-Discriminación del New South Wales, en 1982. No obstante, dichas experiencias son aún materia de vivencia cotidiana para los hombres homosexuales. Ellas incluyen exclusión política y cultural, abuso cultural, violencia legal (encarcelamiento por la legislación imperante sobre sodomía), violencia callejera (que va desde la intimidación al asesinato), discriminación económica y boicots personales.

La opresión ubica las masculinidades homosexuales en la parte más baja de una jerarquía de género entre los hombres. La homosexualidad, en la ideología patriarcal, es la bodega de todo lo que es simbólicamente expelido de la masculinidad hegemónica, con asuntos que oscilan desde un gusto fastidioso por la decoración hasta el placer

receptivo anal. Por lo tanto, desde el punto de vista de la masculinidad hegemónica, la homosexualidad se asimila fácilmente a la femineidad. Y por ello —de acuerdo al punto de vista de algunos teóricos homosexuales— la ferocidad de los ataques homofóbicos.

La masculinidad *gay* es la masculinidad subordinada más evidente, pero no la única. Algunos hombres y muchachos heterosexuales también son expulsados del círculo de legitimidad. El proceso está marcado por un rico vocabulario denigrante: enclenque, pavo, mariquita, cobarde, amanerado, ano acaramelado, bollito de crema, hijito de la mamá, oreja perforada, ganso, floripondio, entre muchos otros. Aquí también resulta obvia la confusión simbólica con la femineidad.

#### COMPLICIDAD

Las definiciones normativas de masculinidad, como lo he destacado, enfrentan el problema de que no muchos hombres realmente cumplen dichos modelos normativos. Este punto se relaciona con la masculinidad hegemónica. El número de hombres que rigurosamente practica los patrones hegemónicos en su totalidad, pareciera ser bastante reducido. No obstante, la mayoría de los varones gana por hegemonía, ya que ésta se beneficia con el dividendo patriarcal, aquella ventaja que obtienen los hombres en general de la subordinación de las mujeres.

Como he señalado anteriormente, los registros de masculinidad se han preocupado por los síndromes y tipos, pero no por las cifras. No obstante, al pensar sobre las dinámicas de la sociedad como un todo, las cifras sí importan. La política sexual es política de masas, y el pensamiento estratégico necesita preocuparse por dónde están las mayorías. Si un gran número de hombres tiene alguna conexión con el proyecto hegemónico, pero no encarna la masculinidad hegemónica, requerimos de una manera de teorizar su situación específica.

Esto se puede hacer al reconocer otra relación entre grupos de hombres, la relación de complicidad con el proyecto hegemónico. Las masculinidades construidas en formas que permiten realizar el dividendo patriarcal, sin las tensiones o riesgos de ser la primera línea del patriarcado, son cómplices en este sentido.

Es tentador tratarlos simplemente como versiones pusilánimes de la masculinidad hegemónica —la diferencia que se observa entre los hombres que avivan los encuentros de fútbol en su televisor y aquéllos que salen al barro y se atacan entre sí. Pero, a menudo existe algo más cuidadosamente elaborado que eso. El matrimonio, la paternidad y la vida comunitaria, con frecuencia involucran importantes compromisos con mujeres, más que dominación descarnada o un despliegue brutal de autoridad.<sup>11</sup> La gran mayoría de los hombres que obtiene el dividendo patriarcal también respeta a sus esposas y madres, y nunca son violentos con las mujeres; ellos hacen su parte en los quehaceres domésticos, traen al hogar el sustento familiar, y pueden

11. Ver, por ejemplo, las familias blancas de Estados Unidos descritas por Rubin, 1976.

convencerse fácilmente de que las feministas deben ser extremistas que queman sus sostenes.

#### MARGINACIÓN

La hegemonía, la subordinación y la complicidad, como acabamos de definir las, son relaciones internas al orden de género. La interrelación del género con otras estructuras, tales como la clase y la raza, crea relaciones más amplias entre las masculinidades.

Las relaciones de raza pueden también convertirse en una parte integral de la dinámica entre las masculinidades. En un contexto de supremacía blanca, las masculinidades negras juegan roles simbólicos para la construcción blanca de género. Por ejemplo, las estrellas negras deportivas llegan a ser ejemplares de rudeza masculina, mientras la figura de fantasía de los violadores negros desempeña un rol importante en la política sexual entre los blancos, un papel muy explotado por los políticos de derecha en Estados Unidos. Contrariamente, la masculinidad hegemónica entre los blancos sostiene la opresión institucional y el terror físico que ha enmarcado la conformación de las masculinidades en las comunidades negras.

Las elaboraciones de Robert Staples sobre el colonialismo interno en *Black Masculinity* muestran al mismo tiempo el efecto de las relaciones de clase y raza. Tal como él argumenta, el nivel de violencia entre los hombres negros en Estados Unidos sólo puede ser entendido mediante la cambiante posición de la fuerza de trabajo negra en el capitalismo americano y por los medios violentos utilizados para controlarla. El desempleo masivo y la pobreza urbana interactúan poderosamente hoy día con el racismo institucional en la conformación de la masculinidad negra.<sup>12</sup>

Aunque el término "marginación" no es el ideal, no puedo utilizar uno mejor para referirme a las relaciones entre las masculinidades en las clases dominante y subordinada o en los grupos étnicos. La marginación es siempre relativa a una *autorización* de la masculinidad hegemónica del grupo dominante. Así, en Estados Unidos, algunos atletas negros pueden ser ejemplares para la masculinidad hegemónica. Pero la fama y la riqueza de estrellas individuales no tiene un efecto de chorreo y no brinda autoridad social a los hombres negros en general.

La relación de marginación y autorización puede existir también entre masculinidades subordinadas. Un ejemplo destacado es el arresto y declaración de culpabilidad de Oscar Wilde, uno de los primeros hombres atrapados en la red de la legislación antihomosexual moderna. Se detuvo a Wilde a causa de sus conexiones con jóvenes homosexuales de clase trabajadora, una práctica no cuestionada hasta que su batalla legal con el adinerado aristócrata Marqués de Queensberry, lo hizo vulnerable (Ellmann, 1987).

12. Staples, 1982. La literatura más reciente en Estados Unidos sobre la masculinidad negra, por ejemplo, Majors y Gordon, 1994, se ha retirado de un modo preocupante del análisis estructural de Staples hacia la teoría del rol sexual; favoreciendo —no sorprendentemente— la estrategia política de programas de consejería para resocializar a la juventud negra.

Estos dos tipos de relación —hegemonía, dominación/subordinación y complicidad por un lado, y marginación/autorización, por otro lado— entregan un marco en el cual podemos analizar masculinidades específicas. Yo pongo énfasis en que términos tales como la "masculinidad hegemónica" y "las masculinidades marginadas", denominan no tipos de carácter fijos sino configuraciones de práctica generadas en situaciones particulares, en una estructura cambiante de relaciones. Cualquier teoría de la masculinidad que tenga valor debe dar cuenta de este proceso de cambio.

#### DINÁMICAS HISTÓRICAS, VIOLENCIA Y TENDENCIAS DE LA CRISIS

Reconocer al género como un patrón social nos exige verlo como un producto de la historia y también como un *productor* de historia. Anteriormente definí la práctica de género como dirigida hacia lo formativo, como constituyendo realidad, y ello es crucial en la idea de que la realidad social es dinámica en el tiempo. Habitualmente pensamos en lo social como menos real que lo biológico, lo que cambia como menos real que lo que permanece. Pero hay una realidad colosal para la historia. Es precisamente la modalidad de la vida humana lo que nos define como humanos. Ninguna otra especie produce y vive en la historia, reemplazando la evolución orgánica con determinantes del cambio radicalmente nuevas.

Reconocer la masculinidad y la femineidad como históricas, no es sugerir que ellas sean débiles o triviales. Es colocarlas firmemente en el mundo de la acción social. Y ello sugiere una serie de preguntas sobre su historicidad.

Las estructuras de relaciones de género se forman y transforman en el tiempo. Ha sido común en la escritura histórica ver este cambio como venido desde fuera del género —muy a menudo, desde la tecnología o de las dinámicas de clase. Pero se genera cambio también desde dentro de las relaciones de género. La dinámica es tan antigua como las relaciones de género. No obstante, ha llegado a estar más claramente definida en los últimos dos siglos con el surgimiento de una política pública de género y sexualidad.

Con el movimiento sufragista de mujeres y el primitivo movimiento homófilo, se hizo visible el conflicto de intereses basado en las relaciones de género. Los intereses se forman en toda estructura de desigualdad, lo cual necesariamente define grupos que ganarán y perderán diferentemente por sostener o por cambiar la estructura. Un sistema de género donde los hombres dominan a las mujeres no puede dejar de constituir a los hombres como un grupo interesado en la conservación, y a las mujeres como un grupo interesado en el cambio. Este es un hecho estructural, independiente de si los hombres como individuos, aman u odian a las mujeres, o creen en la igualdad o en el servilismo, e independientemente de si las mujeres persiguen actualmente el cambio.

Hablar de un dividendo patriarcal es relevar exactamente esta pregunta de interés crucial. Los hombres obtienen un dividendo del patriarcado en términos de honor, prestigio y del derecho a mandar. También ganan un dividendo material, como se

mostró anteriormente. Es mucho más probable que los hombres controlen una mayor cantidad de capital como jefes ejecutivos de una gran corporación, o como dueños directos. Es más factible que los hombres tengan el poder del Estado. Así por ejemplo, los hombres tienen diez veces más probabilidad que las mujeres de tener cargos como miembros del parlamento (promedio considerando todos los países del mundo).<sup>13</sup>

Dado estos hechos, la *guerra de los sexos* no es una broma. Las luchas sociales son resultado de grandes inequidades. De esta forma, las políticas de masculinidad no se pueden preocupar sólo de interrogantes sobre la vida personal y la identidad. Deben preocuparse también de asuntos de justicia social.

Una estructura de desigualdad a esta escala, que involucra un despojo masivo de recursos sociales, es difícil imaginarla sin violencia. El género dominante es, abrumadoramente, el que sostiene y usa los medios de violencia. Los hombres están armados muchísimo más a menudo que las mujeres. Incluso, bajo muchos regímenes de género se ha prohibido a las mujeres portar o usar armas (una regla que se aplica igual, sorprendentemente aún dentro de los ejércitos). Definiciones patriarcales de femineidad (dependencia, temor) sumadas a un desarme cultural, que puede ser realmente tan efectivo como el de tipo físico. Frecuentemente, en casos de violencia doméstica se revela que las mujeres golpeadas son físicamente capaces de cuidarse a sí mismas, pero que han aceptado las definiciones que los abusadores entregan sobre ellas como seres incompetentes y desvalidos.<sup>14</sup>

Dos patrones de violencia se derivan de esta situación. Primero, muchos miembros del grupo privilegiado usan la violencia para sostener su dominación. La intimidación a las mujeres se produce desde el silbido de admiración en la calle, al acoso en la oficina, a la violación y al ataque doméstico, llegando hasta el asesinato por el dueño patriarcal de la mujer, como en algunos casos de maridos separados. Los ataques físicos se acompañan normalmente de abuso verbal. La mayoría de los hombres no ataca o acosa a las mujeres; pero los que lo hacen, difícilmente piensan que ellos son desquiciados. Muy por el contrario, en general sienten que están completamente justificados, que están ejerciendo un derecho. Se sienten autorizados por una ideología de supremacía.

Segundo, la violencia llega a ser importante en la política de género entre los hombres. La mayoría de los episodios de violencia mayor (considerando los combates militares, homicidios y asaltos armados) son transacciones entre hombres. Se usa el terror como un medio de establecer las fronteras y de hacer exclusiones, por ejemplo, en la violencia heterosexual contra hombres homosexuales. La violencia puede llegar a ser una manera de exigir o afirmar la masculinidad en luchas de grupo. Este es un proceso explosivo cuando un grupo oprimido logra los medios de violencia

—como se testimonia en los niveles de violencia entre los hombres negros, contemporáneamente, en Sudáfrica y en Estados Unidos. La violencia de las bandas juveniles en ciertos sectores de las ciudades es un ejemplo notable de la afirmación de masculinidades marginadas contra otros hombres, que continúa con la afirmación de la masculinidad en la violencia sexual contra las mujeres.<sup>15</sup>

La violencia forma parte de un sistema de dominación, pero es al mismo tiempo una medida de su imperfección. Una jerarquía completamente legítima tendría menos necesidad de intimidar. La escala de violencia contemporánea apunta a las tendencias de crisis (utilizando un término de Jürgen Habermas) en el orden de género moderno.

El concepto de tendencias de crisis requiere ser distinguido del sentido coloquial en que las personas hablan de una *crisis de la masculinidad*. Por el hecho de ser un término teórico *crisis* presupone un sistema coherente de algún tipo, el cual se destruye o se restaura como resultado de la crisis. La masculinidad, como la discusión hasta ahora lo ha mostrado, no es un sistema en ese sentido. Es, más bien, una configuración de práctica *dentro* de un sistema de relaciones de género. No podemos hablar lógicamente de la crisis de una configuración; más bien podemos hablar de su ruptura o de su transformación. Podemos, sin embargo, hablar de la crisis de un orden de género como un todo, y de su tendencia hacia la crisis.<sup>16</sup>

Tales tendencias de crisis siempre implicarán masculinidades, aunque no necesariamente su ruptura. Las tendencias de crisis pueden, por ejemplo, provocar intentos de restaurar una masculinidad dominante.<sup>17</sup>

Para entender la elaboración de masculinidades contemporáneas, entonces, necesitamos trazar las tendencias de crisis del orden de género. ¡Esta no es una tarea liviana! Pero es posible encontrar una salida, usando como marco las tres estructuras de relaciones de género definidas anteriormente.

Las *relaciones de poder* muestran las evidencias más visibles de las tendencias de crisis: un histórico colapso de la legitimidad del poder patriarcal, y un movimiento global por la emancipación de las mujeres. Esto es alimentado por una contradicción subyacente entre la desigualdad de mujeres y hombres, por un lado, y por las lógicas universalizantes de las estructuras del Estado moderno y de las relaciones del mercado, por otro.

La incapacidad de las instituciones de la sociedad civil, particularmente la familia, para resolver esta tensión provoca una acción estatal amplia, pero incoherente (desde la legislación de la familia a la política de población) la cual por sí misma se convierte en foco de la turbulencia política. Las masculinidades se vuelven a configurar alrededor de esta tendencia de crisis, mediante el conflicto por las estrategias

13. Para modelos de riqueza, ver el estudio de millonarios de Estados Unidos de la revista *Forbes*, 19 de octubre de 1992. Acerca de los parlamentos, ver el estudio de 1993 por la Unión Inter-Parlamentaria publicado en *San Francisco Chronicle*, del 12 de septiembre de 1993, y el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas 1992:145.

14. Esta discusión se extrae de Russell, 1982, Connell, 1985, Ptacek, 1988, Smith, 1989.

15. Messerschmidt, 1993:105-17.

16. Para el concepto general de tendencias de crisis, ver Habermas, 1976, O'Connor, 1987; por su relevancia para el género. Connell, 1987:158-63.

17. Ver Kimmel, 1987; Theweleit, 1987; Gibson, 1994.

de legitimación, y a través de respuestas divergentes de los hombres hacia el feminismo. Mientras la tensión lleva a unos hombres a los cultos de la masculinidad, conduce a otros a apoyar las reformas feministas.<sup>18</sup>

Las *relaciones de producción* han sido también el escenario de cambios institucionales masivos. Los más notables son el vasto crecimiento en la posguerra del empleo de mujeres casadas en los países ricos, y la mayor incorporación aún de la mano de obra femenina en la economía monetaria en los países pobres.

Existe una contradicción básica entre la igual contribución a la producción de hombres y mujeres y la apropiación de género del trabajo social. El control patriarcal de la riqueza se sostiene por mecanismos de la herencia, los cuales, sin embargo, incorporan a algunas mujeres como propietarias. La turbulencia de este proceso de acumulación genérica crea una serie de tensiones y desigualdades en las oportunidades de los hombres para beneficiarse de él. Algunos, por ejemplo, están excluidos de sus beneficios debido a la cesantía; otros se aprovechan de sus conexiones con las nuevas tecnologías físicas o sociales.

Las *relaciones de catexis* han cambiado visiblemente con la estabilización de la sexualidad de lesbianas y gays, en cuanto alternativa pública dentro del orden heterosexual. Este cambio fue apoyado por la amplia demanda de las mujeres por el placer sexual y por el control sobre sus cuerpos, lo que ha afectado tanto la práctica heterosexual como la homosexual.

El orden patriarcal prohíbe ciertas formas de emoción, afecto y placer que la propia sociedad patriarcal produce. Surgen tensiones en torno a la desigualdad sexual y los derechos de los hombres en el matrimonio, en torno a la prohibición del afecto homosexual (dado que el patriarcado constantemente produce instituciones homosociales) y en torno a la amenaza al orden social simbolizado por las libertades sexuales.

Este boceto de tendencias de crisis es un apretado resumen sobre un asunto amplio, pero quizás basta para mostrar los cambios en las masculinidades, sobre su verdadera perspectiva. El telón de fondo es mucho más vasto que las imágenes de un rol sexual masculino moderno o de lo que implica la renovación de lo masculino profundo. Involucra la economía, el Estado y relaciones globales, así como los hogares y las relaciones personales.

Las profundas transformaciones ocurridas en las relaciones de género en el mundo, producen a su vez cambios ferozmente complejos en las condiciones de la práctica a la que deben adherir tanto hombres como mujeres. Nadie es un espectador inocente en este escenario de cambio. Estamos todos comprometidos en construir un mundo de relaciones de género. Cómo se hace, qué estrategias adoptan grupos diferentes, y con qué efectos son asuntos políticos. Los hombres, tanto como las mujeres, están encadenados a los modelos de género que han heredado. Además, los hombres pueden realizar opciones políticas para un mundo nuevo de relaciones de género. No

18. Una respuesta documentada con gran detalle por Kimmel y Mosmiller, 1992.

obstante, esas opciones se realizan siempre en circunstancias sociales concretas, lo cual limita lo que se puede intentar; y los resultados no son fácilmente controlables.

Entender un proceso histórico de esta profundidad y complejidad no es tarea para una teorización *a priori*. Requiere un estudio concreto; más exactamente, una gama de estudios que puedan iluminar la dinámica más amplia.

## REFERENCIAS

- Altman, Dennis. 1972. *Homosexual: Oppression and Liberation*. Sydney: Angus & Robertson.
- Anti-Discrimination Board, New South Wales. 1982. *Discrimination and Homosexuality*. Sydney: Anti-Discrimination Board.
- Armstrong, Pat y Hugh Armstrong. 1990. *Theorizing Women's Work*. Toronto: Garamond Press.
- Bittman, Michael. 1991. *Juggling Time: How Australian Families Use Time*. Canberra: Commonwealth of Australia, Office of the Status of Women.
- Bloch, Ruth H. 1978. Untangling the Roots of Modern Sex Roles: A Survey of Four Centuries of Change. *Signs* 4: 237-52.
- Brannon, Robert. 1976. The Male Sex Role: Our Culture's Blueprint of Manhood, and What it's Done for us Lately. Pp. 1-45 en: *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role*, ed. Deborah S. David and Robert Brannon. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Buchbinder, Howard, Varda Burstyn, Dinah Forbes y Mercedes Steedman. 1987. *Who's On Top? The Politics of Heterosexuality*. Toronto: Garamond Press.
- Connell, R. W. 1985. Masculinity, Violence and War. Pp. 4-10 en: *War/Masculinity*, ed. Paul Patton y Ross Poole. Sydney: Intervention.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R. W., M. Davis y G. W. Dowsett. 1993. A Bastard of a Life: Homosexual Desire and Practice Among Men in Working-Class Milieux. *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 29: 112-35.
- Connell, R. W. y G. W. Dowsett, eds. 1992. *Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Constantinople, Anne. 1973. Masculinity-Femininity: An Exception to a Famous Dictum? *Psychological Bulletin* 80: 389-407.
- Craig, Steve, ed. 1992. *Men, Masculinity and the Media*. Newbury Park, CA: Sage.
- Devor, Holly. 1989. *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Easthope, Anthony. 1986. *What a Man's Gotta Do: The Masculine Myth in Popular Culture*. London: Paladin.
- Ellmann, Richard. 1987. *Oscar Wilde*. London: Hamish Hamilton.
- Franzway, Suzanne, Dianne Court y R. W. Connell. 1989. *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy and the State*. Sydney: Allen & Unwin; Cambridge: Polity Press.
- Fromm, Erich. 1942. *The Fear of Freedom*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gibson, James William. 1994. *Warrior Dreams: Paramilitary Culture in Post-Vietnam America*. New York: Hill & Wang.
- Gilmore, David D. 1990. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- Grant, Judith y Peta Tancred. 1992. Feminist Perspective on State Bureaucracy. Pp. 112-28 en: *Gendering Organizational Analysis*, ed. Albert J. Mills y Peta Tancred. Newbury Park, CA: Sage.

- Habermas, Jürgen. 1976. *Legitimation Crisis*. London: Heinemann.
- Hoch, Paul. 1979. *White Hero, Black Beast: Racism, Sexism and the Mask of Masculinity*. London: Pluto Press.
- Hollway, Wendy. 1984. Gender Difference and the Production of Subjectivity. Pp. 227-63 en: *Changing the Subject*, ed. J. Henriques et al. London: Methuen.
- Hunt, Pauline. 1980. *Gender and Class Consciousness*. London: Macmillan.
- Kessler, Suzanne J. y Wendy McKenna. 1978. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. New York: Wiley.
- Kimmel, Michael S. 1987. Rethinking 'Masculinity': New Direction in Research. Pp.9-24 en: *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, ed. Michael S. Kimmel. Newbury Park, CA: Sage.
- Kimmel, Michael S. y Thomas E. Mosmiller, eds. 1992. *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990, a Documentary History*. Boston: Beacon Press.
- Majors, Richard G. y Jacob U. Gordon. 1994. *The American Black Male: His Present Status and his Future*. Chicago: Nelson Hall.
- Messerschmidt, James W. 1993. *Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Mitchell, Juliet. 1975. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage.
- O'Connor, James. 1987. *The Meaning of Crisis: A Theoretical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Pleck, Joseph H. 1976. The Male Sex Role: Definitions, Problems, and Sources of Change. *Journal of Social Issues* 32: 155-64.
- Ptacek, James. 1988. Why do Men Batter their Wives? Pp. 133-57 en: *Feminist Perspectives on Wife Abuse*, ed. Kersti Yllo y Michele Bograd. Newbury Park, CA: Sage.
- Rose, Sonya O. 1992. *Limited Livelihoods: Gender and Class in Nineteenth-Century England*. Berkeley: University of California Press.
- Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. Pp. 157-210 en: *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press.
- Rubin, Lillian B. 1976. *Worlds of Pain: Life in the Working-Class Family*. New York: Basic Books.
- Russell, Diana E. H. 1982. *Rape in Marriage*. New York: Macmillan.
- Saco, Diana. 1992. Masculinity as Signs: Poststructuralist Feminist Approaches to the Study of Gender. Pp. 23-39 en: *Men, Masculinity and the Media*, ed. Steve Craig. Newbury Park, CA: Sage.
- Sartre, Jean Paul. 1968 [1960]: *Search for a Method*. New York: Vintage.
- Smith, Joan. 1989. *Misogynies*. London: Faber & Faber.
- Staples, Robert. 1982. *Black Masculinity: The Black Male's Role in American Society*. San Francisco: Black Scholar Press.
- Theweleit, Klaus. 1987. *Male Fantasies*. Cambridge: Polity Press.
- Tiger, Lionel. 1969. *Men in Groups*. New York: Random House.
- United Nations Development Programme. 1992. *Human Development Report*. New York: Oxford University Press.
- Valverde, Mariana. 1985. *Sex, Power and Pleasure*. Toronto: Women's Press.
- Waring, Marilyn. 1988. *Counting for Nothing: What Men Value and What Women are Worth*. Wellington: Allen & Unwin and Port Nicholson Press.
- Wotherspoon, Gary. 1991. *City of the Plain: History of a Gay Sub-Culture*. Sydney: Hale & Iremonger.

## HOMOFOBIA, TEMOR, VERGÜENZA Y SILENCIO EN LA IDENTIDAD MASCULINA\*

MICHAEL S. KIMMEL

"Es divertido" (dijo la esposa de Curley): "Si yo engancho un hombre y él está solo, me llevo bien con él. Pero basta que se junten dos tipos y ustedes no podrán hablar. Absolutamente nada, sino estupideces". Ella deslizó sus dedos, poniendo sus manos en sus caderas. "Ustedes están todos asustados unos de otros, ésa es la razón. Cada uno está atemorizado de que los demás les saquen ventaja".

John Steinbeck, *Of Mice and Men* (1937).

Pensamos que la virilidad es eterna, una esencia sin tiempo que reside en lo profundo del corazón de todo hombre. Pensamos que la virilidad es una cosa, una cualidad que alguien tiene o no tiene. Pensamos que la virilidad es innata, que reside en la particular composición biológica del macho humano, el resultado de los andrógenos o la posesión de un pene. Pensamos de la virilidad como una propiedad trascendente y tangible que cada hombre debe manifestar en el mundo, la recompensa presentada con gran ceremonia a un joven novicio por sus mayores por haber completado exitosamente un arduo rito de iniciación. En las palabras del poeta Rober Bly (1990), "la estructura que está al fondo de la psiquis masculina está aún tan firme, como lo estuvo hace veinte mil años" (p.230).

En este trabajo considero a la masculinidad como un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo. La virilidad no es ni estática ni atemporal; es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; no sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas para diferentes personas. Hemos llegado a conocer lo que significa ser un hombre en nuestra cultura al ubicar nuestras definiciones en oposición a un conjunto de *otros*, minorías raciales, minorías sexuales, y, por sobre todo, las mujeres.

\* Extractos del capítulo Masculinity as Homophobia. Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity, publicado en Harry Brod y Michael Kaufman, editores. *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994. Agradecemos la autorización del autor. Traducción de Oriana Jiménez.

Nuestras definiciones de virilidad están constantemente cambiando, siendo desplegadas en el terreno político y social en el que se llevan a cabo las relaciones entre mujeres y hombres. De hecho, la búsqueda por una definición trascendente y atemporal de la masculinidad es en sí un fenómeno sociológico; tendemos a buscar lo eterno y atemporal durante los momentos de crisis, aquellos puntos de transición cuando las antiguas definiciones no sirven más y las nuevas están luchando por afirmarse.

Esta idea de que la virilidad está construida socialmente y que cambia con el curso de la historia, no debe ser entendida como una pérdida, como algo que se les quita a los hombres. De hecho, nos proporciona algo extraordinariamente valioso —la acción, la capacidad de actuar. Nos da un sentido de posibilidad histórica de reemplazar la abatida resignación, que invariablemente acompaña los esencialismos ahistóricos y atemporales. Nuestras conductas no son simplemente *sólo naturaleza humana*, porque *los niños serán siempre niños*. A partir de los elementos que existen a nuestro alrededor en nuestra cultura —personas, ideas, objetos— creamos activamente nuestros mundos, nuestras identidades. Los hombres pueden cambiar, tanto individual como colectivamente.

#### LAS MASCULINIDADES COMO RELACIONES DE PODER

La masculinidad vigente en el mercado define las normas por las que se rige la virilidad norteamericana. Describe tanto el escenario en que ésta se expresa —la esfera pública y el mercado— como sus características: agresividad, competencia, ansiedad. Si el mercado es donde se verifica y prueba la virilidad, se trata por lo tanto de un escenario “generalizado”, en el cual se cargan de significado las tensiones entre hombres y mujeres y entre distintos grupos de hombres. Estas tensiones sugieren que las definiciones culturales de género son puestas en escena en un terreno en disputa y son, en sí mismas, relaciones de poder.

No todas las masculinidades son creadas iguales; o más bien, todos somos *creados* iguales, pero cualquier igualdad hipotética se evapora rápidamente, porque nuestras definiciones de masculinidad no se valoran del mismo modo en nuestra sociedad. Una definición de hombría sigue siendo la norma en relación a la cual se miden y evalúan otras formas de virilidad. Dentro de la cultura dominante, la masculinidad que define a los blancos, de clase media, adultos jóvenes heterosexuales, es el modelo que establece los *standards* para otros hombres, en base al cual se miden otros varones y, al que, más comúnmente de lo que se cree, ellos aspiran. El sociólogo Erving Goffman (1963) escribió que en Estados Unidos, hay sólo “un varón completo, íntegro”:

un joven, casado, blanco, urbano, heterosexual norteamericano, padre protestante de educación universitaria, empleado a tiempo completo, de buen aspecto, peso y altura, con un récord reciente en deportes. Cada varón estadounidense tiende a observar el mundo desde esta perspectiva... Todo hombre que falle en calificar en cualquiera de esas esferas, es probable que se vea a sí mismo... como indigno, incompleto, e inferior. (p.128)

Esta es la definición que llamaremos masculinidad *hegemónica*, la imagen de masculinidad de aquellos hombres que controlan el poder, que ha llegado a ser la norma en las evaluaciones psicológicas, en la investigación sociológica y en la literatura de autoayuda y de consulta destinada a enseñar a los hombres jóvenes cómo llegar a ser “verdaderos hombres” (Connell, 1987). La definición hegemónica de la virilidad es un hombre *en* el poder, un hombre *con* poder, y un hombre *de* poder. Igualamos la masculinidad con ser fuerte, exitoso, capaz, confiable, y ostentando control. Las propias definiciones de virilidad que hemos desarrollado en nuestra cultura perpetúan el poder que unos hombres tienen sobre otros, y que los hombres tienen sobre las mujeres.

La definición de nuestra cultura sobre la masculinidad implica, de esta manera, varias historias a la vez. Se trata de la búsqueda del hombre individual para acumular aquellos símbolos culturales que denotan virilidad, señales de que él lo ha logrado (ser hombre). Se trata de esas normas que son usadas contra las mujeres para impedir su inclusión en la vida pública y su confinamiento a la devaluada esfera privada. Se trata del acceso diferenciado que distintos tipos de hombres tienen a esos recursos culturales que confieren la virilidad y de cómo cada uno de estos grupos desarrolla entonces sus propias modificaciones para preservar y reclamar su virilidad. Se trata del propio poder de estas definiciones, que sirven para mantener el poder efectivo que los hombres tienen sobre las mujeres y que algunos hombres tienen sobre otros hombres.

Esta definición de virilidad ha sido resumida inteligentemente por el psicólogo Robert Brannon (1976) en cuatro frases breves:

1. “¡Nada con asuntos de mujeres!” Uno no debe hacer nunca algo que remotamente sugiera femineidad. La masculinidad es el repudio implacable de lo femenino.
2. “¡Sea el timón principal!” La masculinidad se mide por el poder, el éxito, la riqueza y la posición social. Como lo afirma el dicho común “El que al terminar tiene la mayoría de las piezas, gana”.
3. “¡Sea fuerte como un roble!” La masculinidad depende de permanecer calmado y confiable en una crisis, con las emociones bajo control. De hecho, la prueba de que se es un hombre consiste en no mostrar nunca emociones. Los muchachos no lloran.
4. “¡Mándelos al infierno!” Exude una aura de osadía varonil y agresividad. Consígalo, arriéguese.

Estas reglas contienen los elementos de la definición con la que se mide virtualmente a todos los varones estadounidenses. El fracaso en encarnar estas reglas, en afirmar el poder de tales reglas y el logro de éstas, es una fuente de la confusión y dolor de los hombres. Tal modelo es, por supuesto, irrealizable para cualquier persona. Pero seguimos intentando alcanzarlo, valiente y vanamente. La masculinidad es-

tadounidense es una prueba implacable.<sup>1</sup> La prueba principal está contenida en la primera regla. Cualesquiera sean las variaciones de raza, clase, edad, etnia, u orientación sexual, ser un hombre significa *no ser como las mujeres*. Esta noción de antifemineidad está en el corazón de las concepciones contemporáneas e históricas de la virilidad, de tal forma que la masculinidad se define más por lo que uno no es, que por lo que se es.

#### LA MASCULINIDAD COMO HUIDA DE LO FEMENINO

Histórica y evolutivamente se ha definido la masculinidad como la huida de las mujeres, el repudio de la femineidad. Desde Freud hemos llegado a entender que, en términos evolutivos, la tarea central que cada niño debe enfrentar es desarrollar una identidad segura de sí mismo como hombre. Tal como Freud lo sostenía, el proyecto edípico es un proceso de la renuncia del niño a su identificación con el profundo vínculo emocional con su madre, reemplazándola entonces por el padre como objeto de identificación. Nótese que él vuelve a identificarse pero nunca se vuelve a atar. Todo este proceso, argumentó Freud, se pone en movimiento por el deseo sexual del muchacho por su madre. Pero el padre se alza en el camino del hijo y no concederá a ese niño pequeño, su propiedad sexual. Entonces, la primera experiencia emocional del muchacho, la que sigue inevitablemente a su experiencia de deseo, es el temor —el miedo a su padre, quien es más grande, más fuerte, y más poderoso sexualmente. Es este miedo, simbólicamente experimentado como el miedo de castración, lo que Freud argumenta que empuja al niño a renunciar a su identificación con su madre y a buscarla con su padre, el ser que es la fuente real de su miedo. Al hacerlo así, el muchacho es ahora simbólicamente capaz de la unión sexual con un sustituto similar a su madre, es decir una mujer. Al mismo tiempo adquiere género (masculino) y se convierte en heterosexual.

La masculinidad, en este modelo, está irrevocablemente ligada a la sexualidad. La sexualidad del muchacho se parecerá ahora a la sexualidad de su padre (o por lo menos, a la manera que él se imagina a su padre): amenazante, devastador, posesivo, y posiblemente, castigador. El muchacho ha llegado a identificarse con su opresor; ahora él mismo puede llegar a ser el opresor. Pero un terror se mantiene, el terror de que el joven muchacho sea desenmascarado como un fraude, como un hombre que no se ha separado completa e irrevocablemente de su madre. Serán otros hombres los que lo desenmascararán. El fracaso dejará de-sexuado al hombre, haciéndolo aparecer como que no es un hombre total. Será considerado un timorato, un hijito de su mamá, un afeminado.

1. A pesar de que aquí me estoy refiriendo solamente a la masculinidad estadounidense, estoy consciente de que otros han ubicado esta inestabilidad crónica y los esfuerzos para probar la virilidad, en ámbitos culturales y económicos de la sociedad occidental. Calvino, además, atacó con vehemencia la desgracia "de los hombres de afeminarse" e innumerables otros teóricos han descrito las mecánicas de prueba de la virilidad (ver, por ejemplo, Seidler, 1994).

Después de despegarse de su madre, el muchacho llega a verla no como una fuente nutricia y de amor, sino como una criatura que lo infantiliza insaciablemente, capaz de humillarlo delante de sus pares. Ella lo hace vestirse con ropas incómodas y que le provocan picazón, sus besos le manchan sus mejillas con lápiz labial, tiñendo su inocencia infantil con la marca de la dependencia femenina. No hay que extrañarse del rechazo a los abrazos de su madre, con gemidos de "Ya, pues, mamá! Córta! Las madres representan la humillación de la infancia, desvalida y dependiente. "No obstante, los hombres actúan como si estuvieran siendo guiados por (o rebelándose contra) las reglas y prohibiciones enunciadas por una madre moral", escribe el psico-historiador Geoffrey Gorer (1964). Como resultante, "todas las delicadezas de la conducta masculina —la modestia, la cortesía, la pulcritud, la limpieza— son consideradas concesiones a las demandas femeninas, y no buenas en sí mismas, como parte de la conducta de un hombre cabal" (pp.56, 57).

La huida de la femineidad es enojada y temerosa porque la madre puede castrar tan fácilmente al muchacho debido a su poder para volverlo dependiente, o por lo menos de recordarle la dependencia. Esto ocurre inexorablemente; la hombría llega a ser una búsqueda de toda la vida para demostrar su logro, como si probáramos lo improbable a los demás, porque nos sentimos tan inseguros de nosotros mismos. Las mujeres no se sienten frecuentemente forzadas a *probar su condición de mujer*, la propia frase suena ridícula. Ellas tienen otro tipo de crisis de identidad de género; su enojo y frustración, y sus propios síntomas de depresión, se deben más al hecho de ser excluidas que al cuestionamiento de si son lo suficientemente femeninas.<sup>2</sup>

El impulso de repudiar a la madre como indicador de la adquisición de identidad de género masculina tiene tres consecuencias para el muchacho. Primero, empuja lejos a su madre real, y con ella a los rasgos de acogida, compasión y ternura que pudiera haber encarnado. Segundo, suprime esos rasgos en sí mismo, porque revelarán su incompleta separación de la madre. Su vida deviene un proyecto permanente: demostrar que no posee ninguno de los rasgos de su madre. La identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino, lo cual deja a la identidad de género masculino tenue y frágil. Tercero, con el propósito de demostrar el cumplimiento de estas primeras dos tareas, el muchacho también aprende a devaluar a todas las mujeres en su sociedad, como encarnaciones vivientes de aquellos rasgos de sí mismo que ha aprendido a despreciar. Estuviere o no informado

2. Esto no significa argumentar que las mujeres no tienen ansiedades sobre si son lo suficientemente femeninas. Pregúntele a cualquiera cómo se siente si es calificada como agresiva; eso le provocará frío en el alma, porque su femineidad está bajo sospecha. (Creo que la razón de la actual popularidad de la ropa interior sexy entre las mujeres es que les permite recordar que son femeninas aún bajo el severo traje empresarial, una vestimenta que imita el estilo masculino). Pero también creo que los escollos no son tan grandes para las mujeres, y que tienen una mayor amplitud para definir sus identidades en torno a esas interrogantes, que la que poseen los hombres. Tales son las ironías del sexismo: el poderoso tiene una gama más reducida de opciones que el que carece de poder, porque éste puede también imitar al poderoso y pasar de largo. Se puede aún mejorar el estatus o condición social, si se hace con encanto y gracia, y no se convierte en una amenaza. Para el poderoso, cualquiera insinuación de comportarse como el marginal es perder la gracia.

de ello, Freud también describió los orígenes del sexismo –la desvalorización sistemática de las mujeres– en los esfuerzos desesperados del muchacho para separarse de su madre. Nosotros podemos *querer* “a una muchacha igual a la que se casó con mi querido papá”, como lo expresa la canción popular, pero ciertamente no queremos *ser como ella*.

Esta incertidumbre crónica sobre la identidad de género ayuda a entender varias conductas obsesivas. Tomemos, por ejemplo, el recurrente problema del matón del patio de la escuela. Los padres nos recuerdan que el matón es el *menos* seguro acerca de su virilidad, y que por ello está constantemente tratando de probarlo. Pero él lo prueba escogiendo antagonistas que está seguro de derrotar; por lo tanto, la burla a un matón es “golpea a alguien de tu mismo tamaño”. No obstante, él no puede, y después de derrotar a un oponente más pequeño y débil, con el cual estaba seguro que probaría su virilidad, se queda con la sensación de vacío que lo carcome, de que después de todo, no lo ha probado, y que debe encontrar a otro contrincante, de nuevo uno más pequeño y más débil, que pueda derrotar, para probarse a sí mismo.<sup>3</sup>

Una de las ilustraciones más gráficas de esta eterna prueba de la propia hombría ocurrió en la ceremonia de entrega de Premios de la Academia (*Oscar*), en 1992. Jack Palance, envejecido actor, que otrora desempeñara roles duros, al aceptar el premio como mejor actor secundario por su papel en la comedia de vaqueros *City Slickers*, comentó que las personas, sobre todo los productores de cine, pensaban que debido a sus 71 años, todo estaba acabado, que él ya no era competente. “¿Podemos arriesgarnos con este tipo?” señaló, adjudicándoles la pregunta, y acto seguido se dejó caer al suelo para realizar numerosas flexiones apoyado en un brazo. Fue patético ver a ese actor de larga trayectoria teniendo que probar que todavía era lo suficientemente varonil para trabajar y, como también lo comentó en el escenario, para tener sexo.

¿Cuándo acaba esto? Nunca. Admitir debilidad, flaqueza o fragilidad, es ser visto como un enclenque, afeminado, no como un verdadero hombre. Pero, ¿visto por quién?

#### LA MASCULINIDAD COMO VALIDACIÓN HOMOSOCIAL

Otros hombres: estamos bajo el cuidadoso y persistente escrutinio de otros hombres. Ellos nos miran, nos clasifican, nos conceden la aceptación en el reino de la virilidad. Se demuestra hombría para la aprobación de otros hombres. Son ellos quienes evalúan el desempeño. El crítico literario David Leverenz (1991) argumenta que “las ideologías de la virilidad han funcionado principalmente respecto a la mirada de los pares del varón y a la autoridad masculina” (p.769). Piensen en cómo los hombres alardean entre sí de sus logros –desde su última conquista sexual al tamaño del pez

3. Tales observaciones también llevaron al periodista Heywood Brown a argumentar que la mayoría de los ataques contra el feminismo vino de hombres cuya estatura era menor a 1.70 m. “El hombre, cualquiera sea su tamaño físico, que se siente seguro de su masculinidad y de su relación con la vida, raramente está resentido con el sexo opuesto” (citado en Symes, 1930, p. 139).

que pescaron– y cómo constantemente pasamos revista a los indicadores de la virilidad –riqueza, poder, posición social, mujeres atractivas– frente a otros hombres, desesperados por obtener su aprobación.

El hecho que esos hombres prueben su virilidad a los ojos de otros hombres es a la vez consecuencia del sexismo y uno de sus puntales principales. “Las mujeres tienen, en la mente de los hombres, un lugar tan bajo en la escala social de este país, que resulta inútil que tú te definas a ti mismo, en los términos de una mujer”, expresó el dramaturgo David Mamet. “Lo que los hombres necesitan es la aprobación de los propios hombres”. Las mujeres llegan a ser un tipo de divisa que los hombres usan para mejorar su ubicación en la escala social masculina. (Hasta esos momentos de heroicas conquistas de mujeres, conllevan yo creo, una corriente de evaluación homosocial). La masculinidad es una aprobación “homosocial”. Nos probamos, ejecutamos actos heroicos, tomamos riesgos enormes, todo porque queremos que otros hombres admitan nuestra virilidad.

La masculinidad como legitimación homosocial está llena de peligros, con riesgos de fracaso y con una competencia intensa e implacable. “Cada hombre que encuentras, tiene una valoración o una estimación de sí mismo que nunca pierde u olvida”, escribió Kenneth Wayne (1912) en su popular libro de consejos de comienzos de siglo. “El hombre tiene su medición propia, e instantáneamente la ubica al costado del otro hombre” (p.18). Casi un siglo más tarde, otro hombre comentó al psicólogo Sam Osherson (1992) que “cuando ya eres un adulto, es fácil pensar que siempre estás en competencia con los hombres, por la atención de las mujeres, en los deportes, en el trabajo” (p.291).

#### LA MASCULINIDAD COMO HOMOFOBIA

Si la masculinidad es una aprobación homosocial, su emoción más destacada es el miedo. En el modelo de Freud, el miedo del poder del padre aterra al muchacho joven llevándolo a renunciar al deseo por su madre y a identificarse con él. Este modelo une la identidad de género con la orientación sexual: la identificación del niño pequeño con su padre (que lo lleva a ser masculino) le permite ahora comprometerse en relaciones sexuales con mujeres (se vuelve heterosexual). Este es el origen de cómo podemos leer la orientación sexual de alguien a través del exitoso desempeño de la identidad de género. Segundo, el miedo que siente el pequeño no lo hace salir corriendo a los brazos de su madre para que lo proteja de su padre. Más bien, él cree que superará su miedo al identificarse con la fuente que origina dicho temor. Llegamos a ser masculinos al identificarnos con nuestro opresor.

Pero hay una pieza que falta de este enigma, una pieza que el mismo Freud incluyó pero que no desarrolló.<sup>4</sup> Si el muchacho en la etapa preedípica se identifica con su madre, *ve el mundo a través de los ojos de su madre*. Así, cuando se confronta

4. Algunos de los seguidores de Freud, tales como Ana Freud y Alfred Adler, sí desarrollaron esos tópicos (ver especialmente a Adler, 1980). Estoy muy agradecido de Terry Kupers por su ayuda en la profundización de las ideas de Adler.

con su padre durante su gran crisis de la etapa edípica, experimenta una visión dividida: ve a su padre como su madre ve a su padre, con una combinación de temor, maravilla, terror, y *deseo*. Simultáneamente ve al padre como a él —el muchacho— le gustaría verlo —como el objeto no de deseo pero sí de emulación. Al repudiar a su madre y al identificarse con su padre, sólo da respuesta en forma parcial a su dilema. ¿Qué puede hacer con ese deseo homoerótico, el deseo que sentía porque veía a su padre de la manera que su madre lo veía?

Debe suprimir tal deseo. El deseo homoerótico es desechado como deseo femenino, en cuanto es el deseo por otros hombres. La homofobia es el esfuerzo por suprimir ese deseo, para purificar todas las relaciones con otros hombres, con las mujeres, con los niños, y para asegurar que nadie pueda alguna vez confundirlo con un homosexual. La huida homofóbica de la intimidad con otros hombres es el repudio al homosexual que está dentro de sí, tarea que nunca es totalmente exitosa y que por esto es constantemente revalidada en cada relación homosocial. "Las vidas de la mayoría de los hombres estadounidenses están limitadas y sus intereses son diariamente mutilados por la necesidad constante de probar a sus compañeros, y a sí mismos, que no son afeminados ni homosexuales", escribe el historiador psicoanalítico Geoffrey Gorer (1964). "Cualquier interés o búsqueda identificada como femenina deviene profundamente sospechosa para los hombres" (p.129).

Aun cuando no suscribimos las ideas psicoanalíticas de Freud, podemos observar todavía cómo, en términos menos sexualizados, el padre es el primer hombre que evalúa el desempeño masculino del muchacho, el primer par de ojos de varón frente a los cuales él se trata de probar a sí mismo. Esos ojos lo seguirán por el resto de su vida. Otros ojos de hombres se unirán a aquellos —los ojos de los modelos, tales como los maestros, los entrenadores, los jefes, o de héroes de los medios de comunicación; los ojos de sus pares, de sus amigos, de sus compañeros de trabajo; y los ojos de millones de otros hombres, vivos y muertos, de cuyo constante escrutinio su desempeño no se encontrará jamás libre. "La tradición de todas las generaciones pasadas pesa como una pesadilla en el cerebro del viviente", fue como Karl Marx lo sintetizó hace más de un siglo (1848/1964, p.11). "La primogenitura de cada varón estadounidense es una sensación crónica de inadecuación personal", es la forma en que dos psicólogos lo describen actualmente (Woolfolk & Richardson, 1978, p.57).

Esa pesadilla, de la cual nunca parecemos despertar, es que esos otros hombres verán esa sensación de inadecuación, verán que ante nuestros propios ojos no somos lo que fingimos ser. Lo que llamamos masculinidad es a menudo una valla que nos protege de ser descubiertos como un fraude, un conjunto exagerado de actividades que impide a los demás ver dentro de nosotros, y un esfuerzo frenético para mantener a raya aquellos miedos que están dentro de nosotros. Nuestro verdadero temor "no es miedo de las mujeres sino de ser avergonzados o humillados delante de otros hombres, o de ser dominados por hombres más fuertes" (Leverenz, 1986, p.451).

Este es entonces el gran secreto de la virilidad estadounidense: *estamos asustados de otros hombres*. La homofobia es un principio organizador de nuestra defini-

ción cultural de virilidad. La homofobia es más que el miedo irracional por los hombres *gay*, es más que el miedo de lo que podemos percibir como *gay*. "La palabra *amanerado* no tiene nada que ver con la experiencia homosexual o incluso con los miedos por los homosexuales", escribe David Leverenz (1986). "Sale de las profundidades de la virilidad: una etiqueta de enorme desprecio por alguien que parece afeminado, blando, sensible" (p.455). La homofobia es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos castren, nos revelen a nosotros mismos y al mundo que no alcanzamos los *standards*, que no somos verdaderos hombres. Tenemos temor de permitir que otros hombres vean ese miedo. Este nos hace avergonzarnos, porque su reconocimiento en nosotros mismos es una prueba de que no somos tan varoniles como pretendemos, tal como lo expresa un joven en un poema de Yeats, "uno que se eriza en una pose varonil con todo su tímido corazón". Nuestro miedo es el miedo de la humillación. Tenemos vergüenza de estar asustados.

La vergüenza conduce al silencio —los silencios que permiten creer a otras personas que realmente aprobamos las cosas que se hacen en nuestra cultura a las mujeres, a las minorías, a los homosexuales y a las lesbianas. El silencio aterrador cuando echamos a correr presurosos, dejando atrás a una mujer que está siendo acosada por hombres en la calle. Ese furtivo silencio cuando los hombres hacen chistes sexistas o racistas en el bar. Ese pegajoso silencio cuando los tipos en la oficina hacen chistes sobre ataques a los *gay*. Nuestros miedos son la fuente de nuestros silencios, y los silencios de los hombres es lo que mantiene el sistema. Esto puede ayudar a explicar por qué a menudo las mujeres se lamentan que sus amigos o compañeros varones son tan comprensivos cuando están solos, pero que cuando salen en grupo celebran los chistes sexistas o más aún, son ellos mismos los que los cuentan.

El miedo de verse como un afeminado domina las definiciones culturales de virilidad. Ello se inicia muy temprano. "Los muchachos entre ellos mismos se avergüenzan de ser no varoniles", escribió un educador en 1871 (citado en Rotundo, 1993, p.264). Tengo una apuesta pendiente con un amigo de que puedo entrar a cualquier patio de recreo en los Estados Unidos donde jueguen niños de 6 años y por el solo hecho de formular una pregunta, puedo provocar una pelea. Esta es simple: "¿Quién es un afeminado por estos lados?" Una vez formulada, se ha hecho el desafío. Es probable que ocurra una de dos cosas. Un muchacho acusará a otro de serlo, a lo que ese muchacho responderá que él no es el afeminado, pero que el primero sí lo es. Ellos tendrán que pelear para ver quien está mintiendo. O un grupo entero de muchachos rodeará a uno de ellos y gritarán todos "¡El es! ¡El es!". Ese muchacho o se deshace en lágrimas y corre a su casa llorando, sintiéndose un desgraciado, o tendrá que enfrentarse a varios niños al mismo tiempo para probar que él no es un afeminado (¿Y qué le dirán su padre o hermanos mayores, si prefiere irse corriendo a su casa llorando?). Pasará algún tiempo antes de que recobre algún sentido de autoestima.

La violencia es, a menudo, el indicador más evidente de la virilidad. Más bien es la disposición, el deseo de luchar. El origen de la expresión *tener una astilla en el hombro*, viene de la práctica de un adolescente en el campo o pueblo pequeño a

inicios de este siglo, quien literalmente caminaba por todas partes con una astilla de madera balanceándose en su hombro, como signo de su disposición para luchar de inmediato con cualquiera que tomara la iniciativa de quitársela. (ver Gorer, 1964, p.38; Mead, 1965).

Como adolescentes, aprendemos que nuestros pares son un tipo de policía de género, constantemente amenazando con desenmascarnos como afeminados, como poco hombres. Uno de los trucos favoritos que teníamos cuando yo era adolescente, era pedirle a un muchacho que mirara sus uñas. Si él acercaba su palma hacia su cara y doblaba sus dedos para verlas, pasaba la prueba. Se miraba sus uñas "como un hombre". Pero si ponía su palma hacia abajo y lejos de su cara, y luego se miraba las uñas de las manos con el brazo estirado, era ridiculizado inmediatamente como afeminado.

Cuando somos jóvenes observamos constantemente esas barreras de género, verificando los cercos que hemos construido en el perímetro, asegurando que nada remotamente femenino se cuele a través de ellos. Las posibilidades de ser desenmascarados están por todas partes. Incluso la cosa aparentemente más insignificante puede significar una amenaza o activar ese terror tan persistente. El día en que los estudiantes de mi curso "Sociología de los hombres y sus masculinidades" debían discutir la homofobia y las amistades entre varones, un estudiante entregó una ilustración conmovedora. Observando que era un hermoso día, el primero de primavera después del invierno brutal del nordeste, decidió ponerse pantalones cortos para asistir a clases. "Tengo un par de pantalones cortos, muy buenos del tipo Madras", comentó. "Pero —entonces pensé— estos pantalones cortos tienen algo de color lavanda y rosa. Hoy el típico de la clase será la homofobia. Quizá hoy no es el mejor día para usar esos pantalones".

Nuestros esfuerzos por mantener una fachada varonil cubren todo lo que hacemos. Lo que usamos. Cómo caminamos. Qué comemos. Cada amaneramiento, cada movimiento contiene un lenguaje codificado de género. Piensen, por ejemplo, cómo contestar la pregunta: ¿Cómo sabe usted si un hombre es homosexual? Cuando hago esta pregunta en clases o talleres, las respuestas invariablemente proveen una lista bastante típica de conductas afeminadas. Camina de una cierta manera, habla de cierta forma, actúa de cierto modo; es muy emocional; muestra sus sentimientos. Una mujer comentó que ella sabe si un hombre es gay si él se preocupa realmente de ella; otra dijo que ella sabe si él es gay si no muestra interés en ella, si la deja sola.

Ahora cambien la pregunta e imaginen lo que los hombres heterosexuales hacen para asegurarse que nadie podría tener la posibilidad de una idea errada sobre ellos. Las respuestas típicamente se refieren a los estereotipos originales, esta vez como un conjunto de reglas negativas acerca de la conducta. Nunca se vista de esa manera. Nunca hable o camine de esa forma. Nunca muestre sus sentimientos o nunca se ponga emocional. Siempre esté preparado para demostrar interés sexual por las mujeres que encuentre, así resulta imposible para cualquier mujer hacerse una idea errada sobre usted. En este sentido, la homofobia, el miedo de ser percibido como

gay, no como un verdadero hombre, mantiene a todos exagerando las reglas tradicionales de la masculinidad, incluyendo la explotación sexual de mujeres. La homofobia y el sexismo van de la mano.

Las consecuencias de ser percibidos como afeminados son enormes, a veces asunto de vida y muerte. Nos exponemos a grandes riesgos para probar nuestra condición de hombre, con la salud, en los lugares de trabajo, y con enfermedades tensionales. Los hombres se suicidan con una frecuencia tres veces mayor que las mujeres. El psiquiatra Willard Gaylin (1992) explica que eso se debe "invariablemente a la percepción de una humillación social", con frecuencia ligada al fracaso en los negocios:

Los hombres se deprimen por la pérdida de posición social y de poder en el mundo de los hombres. No es la pérdida de dinero, o de las ventajas materiales que el dinero puede comprar lo que produce la desesperación que conduce a la autodestrucción. Es la "vergüenza", la "humillación", el sentimiento de "fracaso" personal... Un hombre se desespera cuando ha dejado de ser un hombre entre los hombres. (p.32)

En un estudio se preguntó a mujeres y hombres qué era lo que más temían. Mientras las mujeres respondieron que a ser violadas y asesinadas, los hombres contestaron que lo que más les asustaba era ser motivo de risa (Noble, 1992, p. 105-106).

#### LA HOMOFOBIA COMO CAUSA DEL SEXISMO, HETEROSEXISMO Y RACISMO

La homofobia está íntimamente entrelazada tanto con el sexismo como con el racismo. El miedo —a veces consciente, otras no— de que otros puedan percibirnos como homosexuales nos presiona a ejecutar todo tipo de conductas y actitudes exageradamente masculinas, para asegurarnos de que nadie pueda formarse una idea errada sobre nosotros. Una de las piezas centrales de esa exagerada masculinidad es rebajar a las mujeres, tanto excluyéndolas de la esfera pública como con descalificaciones cotidianas en lenguaje y conductas que organizan la vida diaria del hombre estadounidense. Las mujeres y los hombres gay se convierten en el *otro* contra los cuales los hombres heterosexuales proyectan sus identidades, contra quienes ellos barajan el naípe de modo de competir en condiciones que les asegure ganar, y de este modo al suprimirlos, proclamar su propia virilidad. Las mujeres amenazan con castración por representar el hogar, el lugar de trabajo y las responsabilidades familiares, la negación de la diversión. Los hombres gay históricamente han desempeñado el rol del afeminado consumado en la mentalidad popular estadounidense porque la homosexualidad es vista como una perturbación del normal desarrollo de género. Ha habido también otros *otros*. A través de la historia estadounidense, varios grupos han representado al afeminado, el no-hombre contra quienes los hombres llevaron a cabo sus definiciones de virilidad, a menudo con viciados resultados. De hecho, estos grupos cambiantes entregan una lección interesante en el desarrollo histórico estadounidense.

En los inicios del siglo diecinueve, fueron los europeos y los niños los que proveyeron el contraste para los hombres estadounidenses. El "verdadero americano era vigoroso, varonil, y directo, no débil ni corrupto como los supuestos europeos" escribe Rupert Wilkinson (1986). "Era sencillo en lugar de adornado, rudo en vez de un procurador de lujos, un hombre común amante de la libertad o un caballero natural en vez de un opresor aristocrático o un esbirro servil" (p.96). El *verdadero hombre* de los inicios del siglo diecinueve no era ni noble ni siervo. A mediados de ese siglo, los esclavos negros habían reemplazado al enclenque hombre noble. Los esclavos eran vistos como hombres dependientes, desvalidos, incapaces de defender a sus mujeres y niños, y por lo tanto menos que varoniles. Los indígenas nativos fueron representados como muchachos tontos e ingenuos, por eso podían ser infantilizados como los Niños Rojos del Gran Padre Blanco, y por ello excluidos de la plena hombría.

A fines del siglo diecinueve, nuevos inmigrantes europeos se sumaron a la lista de los poco-hombres, sobre todo los irlandeses e italianos, quienes eran vistos como demasiado apasionados y emocionalmente volátiles para permanecer como robles, y los judíos, demasiado estudiosos y poco prácticos, y demasiado endeblés físicamente para realmente cumplir los *standards*. A mediados del siglo veinte fueron también los asiáticos –primero los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial, y más recientemente los vietnamitas durante la Guerra de Vietnam– quienes han servido como modelos de poco-hombres contra los cuales los estadounidenses han lanzado su rabia genérica. Los asiáticos fueron vistos como pequeños, blandos, y afeminados, difícilmente como verdaderos hombres.

Tal lista de estadounidenses *averiados* –italianos, judíos, irlandeses, africanos, indígenas nativos, asiáticos, homosexuales– reúne la mayoría de los hombres estadounidenses. Así, la virilidad es sólo posible para una minoría particular, y la definición ha sido construida para prevenir que los otros la logren. La castración de los propios enemigos tiene un lado sorprendente, que está igualmente provisto de género. Estos mismos grupos que han sido representados como menos varoniles fueron frecuentemente también, y en forma simultánea, representados como hipermasculinos, como sexualmente agresivos, como insaciables bestias rapaces, contra quienes los hombres *civilizados* deben tomar una posición firme y en consecuencia, rescatar a la civilización. En efecto, se describió a los negros como desenfrenadas bestias sexuales, a las mujeres como carnívoramente carnales, a los hombres *gay* como sexualmente insaciables, a los europeos del sur como sexualmente depredadores y voraces, y a los asiáticos como verdugos viciosos y crueles sin moral y sin interés en la vida, dispuestos a sacrificar a todo su pueblo por sus caprichos. No obstante, si uno viera a esos grupos como enclenques o como salvajes brutales e incivilizados, los términos en que fueron percibidos son de género. Estos grupos se convierten en los *otros*, las pantallas contra las cuales se proyectan las concepciones tradicionales sobre la hombría.

Ser visto como poco-hombre es un miedo que impulsa a los estadounidenses a negar la hombría a los otros, como una manera de probar lo improbable, que se es

totalmente varonil. La masculinidad deviene una defensa contra la percibida amenaza de humillación a los ojos de otros hombres, actualizada por una "secuencia de posturas" –las cosas que podríamos decir, hacer o incluso pensar, que, si pensamos cuidadosamente, podrían llevarnos a avergonzarnos de nosotros mismos (Savran, 1992, p.16). Después de todo, ¿cuántos de nosotros hemos hecho comentarios homofóbicos o sexistas, o hemos contado chistes racistas, o hemos lanzado comentarios lujuriosos a mujeres en la calle? ¿Cuántos de nosotros hemos traducido esas ideas y esas palabras en acciones, atacando a los hombres *gay*, o forzando o engatusando a una mujer para tener sexo aunque ella verdaderamente no quería, porque era importante para ganar puntos?

## REFERENCIAS

- Adler, A. 1980. *Cooperation Between the Sexes: Writing on Women, Love and Marriage, Sexuality and its Disorders* (H. Ansbacher & Ansbacher, ed. & traducción). New York: Jason Aronson.
- Arendt, H. 1970. *On Revolution*. New York: Viking.
- Bly, R. 1990. *Iron John: A Book About Men*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Brannon, R. 1976. The Male Sex Role - and What it's Done for us Lately. En: R. Brannon & D. David (eds.), *The Forty-nine Percent Majority* (pp.1-40). Reading, MA: Addison-Wesley.
- Connell, R. W. 1987. *Gender and Power*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Farrell, W. 1986. *Why Men are the Way they are*. New York: McGraw-Hill.
- \_\_\_\_\_. 1993. *The Myth of Male Power: Why Men are the Disposable Sex*. New York: Simon & Schuster.
- Freud, S. 1933/1966. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (L. Strachey, ed.). New York: Norton.
- Gaylin, W. 1992. *The Male Ego*. New York: Viking.
- Goffman, E. 1963. *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Gorer, G. 1964. *The American People: A Study in National Character*. New York: Norton.
- Kaufman, M. 1993. *Cracking the Armour: Power and Pain in the Lives of Men*. Toronto: Viking Canada.
- Kcen, S. 1991. *Fire in the Belly*. New York: Bantam.
- Kimmel, M. S. (en prensa). *Manhood: The American Quest*. New York: HarperCollins.
- Leverenz, D. 1986. Manhood, Humiliation and Public Life: Some Stories. *Southwest Review*, 71, Fall.
- \_\_\_\_\_. 1991. The Last Real Man in America: From Natty Bumppo to Batman. *American Literary Review*, 3.
- Marx, K., & F. Engels. 1848/1964. The Communist Manifesto. En: R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.
- Mead, M. 1965. *And Keep your Powder Dry*. New York: William Morrow.
- Moore, R., & Gillette, D. 1991. *King, Warrior, Magician Lover*. New York: HarperCollins.
- \_\_\_\_\_. 1992. *The King Within: Accessing the King in the Male Psyche*. New York: William Morrow.
- \_\_\_\_\_. 1993a. *The Warrior Within: Accessing the Warrior in the Male Psyche*. New York: William Morrow.
- \_\_\_\_\_. 1993b. *The Magician Within: Accessing the Magician in the Male Psyche*. New York: William Morrow.
- Noble, V. 1992. A Helping Hand From the Guys. En: K. L. Hagan (ed), *Women Respond to the Men's Movement*. San Francisco: HarperCollins.
- Osherson, S. 1992. *Wrestling with Love: How Men Struggle with Intimacy, with Women, Children, Parents, and Each Other*. New York: Fawcett.

- Rotundo, E. A. 1993. *American Manhood: Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era*. New York: Basic Books.
- Savran, D. 1992. *Communist, Cowboys and Queers: The Politics of Masculinity in the Work of Arthur Miller and Tennessee Williams*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Seidler, V.J. 1994. *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*. New York: Routledge.
- Symes, L. 1930. The New Masculinism. *Harper's Monthly*, 161. January.
- Tocqueville, A. de. 1835/1967. *Democracy in America*. New York: Anchor.
- Wayne, K. 1912. *Building the Young Man*. Chicago: A. C. McClurg.
- Weber, M. 1905/1966. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's.
- What Men Need is Men's Approval. 1993, January 3. *The New York Times*, p.C-11.
- Wilkinson, R. 1986. *American Tough: The Tough-guy Tradition and American Character*. New York: Harper & Row.
- Woolfolk, R.L., & Richardson, F. 1978. *Sanity, Stress and Survival*. New York: Signet.

## LAS EXPERIENCIAS CONTRADICTORIAS DEL PODER ENTRE LOS HOMBRES\*

MICHAEL KAUFMAN

En un mundo dominado por los hombres, el de éstos es, por definición, un mundo de poder. Ese poder es una parte estructurada de nuestras economías y sistemas de organización política y social; hace parte del núcleo de la religión, la familia, las expresiones lúdicas y la vida intelectual. Individualmente mucho de lo que nosotros asociamos con la masculinidad gira sobre la capacidad del hombre para ejercer poder y control.

Sin embargo, la vida de los hombres habla de una realidad diferente. Aunque ellos tienen el poder y cosechan los privilegios que nuestro sexo otorga, este poder está viciado.<sup>1</sup>

Existe en la vida de los hombres una extraña combinación de poder y privilegios, dolor y carencia de poder. Por el hecho de ser hombres, gozan de poder social y de muchos privilegios, pero la manera como hemos armado ese mundo de poder causa dolor, aislamiento y alienación tanto a las mujeres como a los hombres. Esto no significa equiparar el dolor de los hombres con las formas sistemáticas de opresión sobre las mujeres, solamente quiere decir que el poder de los hombres en el mundo —cuando estamos descansando en la casa o caminando por las calles, dedicados al

\* Extractos de la versión revisada del artículo Men, Feminism, and Men's Contradictory Experiences of Power, publicado en Harry Brod y Michael Kaufman, editores, *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994, pp. 142-165. (La primera versión en castellano fue publicada en Luz G. Arango, Magdalena León, Mara Viveros, comp., *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá, Tercer Mundo, 1995, pp. 123-146) Los mayores cambios están en la parte II: Los hombres y el feminismo. Agradecemos la autorización del autor. Traducción (parcial) de Oriana Jiménez.

1. Aunque pueda ser incómodo para las mujeres que lean esto, a menudo me refiero a los hombres en primera persona plural —nosotros, nos, nuestro— para reconocer mi posición dentro del objeto de análisis.

trabajo o marchando a través de la historia— tiene su costo para nosotros. Esta combinación de poder y dolor es la historia secreta de la vida de los hombres, la experiencia contradictoria del poder entre ellos.

La idea de estas experiencias contradictorias no simplemente sugiere que en la vida de los hombres se encuentran el dolor y el poder. Tal afirmación ocultaría el carácter central de su poder y las causas del dolor dentro de ese poder. La clave, en realidad, es la relación entre los dos. Como sabemos, el poder social de los hombres es la fuente de su poder y privilegios individuales, pero como veremos, también es la fuente de su experiencia individual de dolor y alienación. Este dolor puede convertirse en un impulso para la reproducción individual —la aceptación, afirmación, celebración y propagación— del poder individual y colectivo de los hombres, pero además puede servir de impulso para el cambio.<sup>2</sup>

La existencia del dolor de los varones no puede servir de excusa para actos de violencia u opresión a manos de éstos. Después de todo, el marco global para este análisis es el punto básico del feminismo, y aquí afirmo lo obvio, que casi todos los seres humanos viven actualmente dentro de sistemas de poder patriarcal que privilegian a los hombres y estigmatizan, penalizan y oprimen a las mujeres.<sup>3</sup> Más bien, el reconocimiento de tal dolor es un medio para poder entender mejor a los hombres y el carácter complejo de las formas dominantes de la masculinidad.

La toma de conciencia de las expresiones contradictorias del poder entre los varones nos permite comprender mejor las interacciones entre clase, orientación sexual, etnia, edad y otros factores en la vida de los hombres; por esto hablo de experiencias contradictorias de poder en forma plural. Nos permite entender mejor el proceso de adquisición del género para los varones. Nos permite captar mejor lo que podríamos clasificar como el *gender work*<sup>4</sup> de una sociedad.

La comprensión de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres nos permite, cuando sea posible, acercarnos a ellos con compasión, aun cuando sea-

mos críticos severos de acciones y creencias particulares y desafíemos las formas dominantes de la masculinidad. Tal comprensión puede ser vehículo para entender cómo algunos buenos seres humanos pueden hacer cosas horribles y cómo algunos tiernos niños pueden convertirse en horribles adultos. Nos puede ayudar a entender la forma de llegar a la mayoría de los hombres con un mensaje de cambio. Es, en pocas palabras, la base para que los hombres acepten el feminismo.

Este artículo desarrolla el concepto de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres dentro de un análisis del poder de género, del proceso psicosocial de desarrollo del género y de la relación entre poder, alienación y opresión. Aborda el surgimiento de una posición profeminista entre los hombres.

## I. EXPERIENCIAS CONTRADICTORIAS DEL PODER ENTRE LOS HOMBRES

### GÉNERO Y PODER

La teorización en torno a las experiencias contradictorias del poder entre los hombres comienza con dos distinciones. La primera es la bien conocida, pero demasiadas veces ignorada distinción entre sexo biológico y género socialmente construido. La segunda, que se deriva de la primera, es el hecho de que no existe una sola masculinidad, aunque haya formas hegemónicas y subordinadas de ésta. Tales formas se basan en el poder social de los hombres, pero son asumidas de manera compleja por hombres individuales que también desarrollan relaciones armoniosas y no armoniosas con otras masculinidades.

La importancia de la distinción entre sexo y género en este contexto es una herramienta conceptual básica que sugiere cómo partes integrales de nuestra identidad, comportamiento, actividades y creencias individuales pueden ser un producto social que varía de un grupo a otro, a menudo en contradicción con otras necesidades y posibilidades humanas. Nuestro sexo biológico —ese pequeño conjunto de diferencias absolutas entre todos los machos y hembras— no prescribe una personalidad fija y estática.<sup>5</sup> La distinción sexo/género sugiere que existen características, necesidades y posibilidades dentro del potencial humano que están consciente e inconscientemente suprimidas, reprimidas y canalizadas en el proceso de producir hombres y

2. Agradezco a Harry Brod, quien me advirtió hace unos años sobre el riesgo de hablar del poder y del dolor de los hombres como dos caras de una misma moneda, un comentario que me condujo a enfocar la relación entre las dos. Gracias a Linda Briskin, quien, hace algunos años, me comprometió en una discusión que me llevó a clarificar el concepto de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. Mis agradecimientos también a Harry y a Bob Connell por sus comentarios sobre una versión inicial de este artículo. Gracias a Varda Burstyn por sus reflexiones y contribuciones en la sección de las conclusiones. Quiero expresar particularmente mi aprecio a Michael Kimmel tanto por sus comentarios sobre la versión original como por nuestro rico y permanente intercambio intelectual y de amistad.

3. Aunque ha habido controversia sobre la aplicabilidad de la palabra patriarcado —ver, por ejemplo, las reservas en cuanto al uso del término expresadas por Michele Barrett y Mary McIntosh en *The Anti-Social Family*, London: Verso, 1982—, al igual que otros autores, la utilizo como un término descriptivo amplio para sistemas sociales dominados por hombres.

4. *Gender work* se refiere a los procesos y prácticas mediante los cuales la sociedad crea y recrea en forma permanente los géneros y las relaciones entre éstos. Hemos mantenido la expresión en inglés puesto que las traducciones al castellano (trabajo de género, conformación de género, o la construcción de género), no dan cuenta exacta de su significado e implicancia.

5. Incluso la frontera aparentemente fija entre hombres y mujeres —fija en función de diferencias genitales y reproductivas— está sujeta a variación, como se ve en el número relativamente significativo de machos y hembras con las llamadas *anormalidades* genitales, hormonales y cromosómicas que distorsionan la clara distinción entre los sexos —dejando hombres o mujeres infértiles, mujeres u hombres con características sexuales secundarias generalmente asociadas con el sexo opuesto, y mujeres u hombres con diferentes combinaciones genitales. No obstante, la noción de sexo biológico es útil para distinguir el sexo del género construido socialmente. Para otra discusión accesible, especialmente sobre la endocrinología de la diferenciación sexual, ver John Money y Anke A. Ehrhardt, *Man & Woman. Boy & Girl*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

mujeres. Es de estos productos, lo masculino y lo femenino, el hombre y la mujer, de lo que trata el género.<sup>6</sup>

El género es la categoría organizadora central de nuestra psique, el eje alrededor del cual organizamos nuestra personalidad; además, a partir de él se desarrolla un ego distintivo. Es tan imposible separar a *Michael Kaufman-ser humano* de *Michael Kaufman-hombre*, como hablar de las actividades de la ballena sin referirse al hecho de que ésta pasa toda la vida en el agua.

Los discursos sobre el género han tenido dificultades para liberarse de la noción, fácil pero limitada, de roles sexuales.<sup>7</sup> Sin duda los roles, expectativas e ideas acerca del comportamiento apropiado sí existen, pero la esencia del concepto de género no está en la prescripción de algunos roles y la proscripción de otros; después de todo, la gama de posibilidades es amplia y cambiante y, además, rara vez son adoptados sin conflicto. Al contrario, lo clave del concepto de género radica en que éste describe las verdaderas relaciones de poder entre hombres y mujeres y la interiorización de tales relaciones.

Las experiencias contradictorias de poder entre los hombres se dan en el campo del género, lo que sugiere que en cierto sentido la experiencia de género es conflictiva. Sólo una parte del conflicto se da entre las definiciones sociales de masculinidad y las posibilidades abiertas a nosotros dentro de nuestro sexo biológico. También hay conflicto debido a la imposición cultural de lo que Bob Connell llama formas hegemónicas de masculinidad.<sup>8</sup> Mientras que para la mayoría de los hombres es simplemente imposible cumplir los requisitos de los ideales dominantes de la masculinidad, éstos mantienen una poderosa y a menudo inconsciente presencia en nuestras vidas. Tienen poder porque describen y encarnan verdaderas relaciones de poder entre hombres y mujeres, y de los hombres entre sí: el patriarcado existe no sólo como un sistema de poder de los hombres sobre las mujeres, sino

6. La distinción sexo/género es ignorada o borrada no sólo por ideólogos o biólogos reaccionarios (de mentalidad tanto liberal como conservadora), quienes quieren afirmar que las vidas, roles y relaciones actuales entre los sexos son hechos biológicos dados, eternos. Existe una corriente de pensamiento feminista—llamada feminismo cultural o feminismo de las diferencias por sus críticos—que celebra hasta diferentes puntos una gama de supuestamente eternas cualidades femeninas naturales. Asimismo, los que están influidos por el pensamiento junguiano, como Robert Bly y los pensadores mito-poéticos, también plantean cualidades esenciales del ser del hombre y de la mujer. Incluso aquellas feministas que aceptan la distinción sexo/género a menudo utilizan el término *género* cuando están refiriéndose a *sexo*—como en “los dos géneros y el otro género”—cuando en realidad existe una multiplicidad de géneros, como se ha sugerido en los conceptos de femineidades y masculinidades. De manera similar, muchas mujeres feministas y hombres partidarios de estas ideas se refieren erróneamente a “la violencia masculina”—en lugar de “la violencia de los hombres”—aunque la categoría biológica *macho* (en oposición a la categoría genérica *hombres*) implica que una propensión a cometer actos de violencia es parte del mandato genérico de la mitad de la especie, una suposición que ni la antropología ni la observación contemporánea justifican.

7. Para una crítica de los límites de la teoría de roles sexuales, ver, por ejemplo Tim Carrigan, Bob Connell y John Lee, *Hard and Heavy: Toward a New Sociology of Masculinity*, en Michael Kaufman (ed.), *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pressure, Power and Change*. Toronto, Oxford University Press, 1987.

8. R. W. Connell, *Gender and Power*. Stanford, Stanford University Press, 1987.

de jerarquías de poder entre distintos grupos de hombres y también entre diferentes masculinidades.

Los ideales dominantes varían marcadamente de una sociedad a otra, de una época a otra y, hoy en día, de década en década. Cada subgrupo, con base en la raza, la clase, la orientación sexual, entre otros, define el ser hombre acorde con las posibilidades económicas y sociales del grupo en cuestión. Por ejemplo, parte del ideal de masculinidad entre blancos norteamericanos de clase obrera enfatiza la destreza y habilidad físicas para manipular el medio ambiente, mientras parte del ideal de sus homólogos de clase media alta enfatiza las capacidades verbales y la pericia para manipular el ambiente por medios económicos, sociales y políticos. Cada imagen dominante lleva una relación con las posibilidades reales en la vida de estos hombres y las herramientas que tienen a su disposición para el ejercicio de alguna forma de poder.<sup>9</sup>

#### PODER Y MASCULINIDAD

Poder, en efecto, es el término clave a la hora de referirse a masculinidad hegemónica. Como he argumentado detenidamente en otra parte,<sup>10</sup> el rasgo común de las formas dominantes de la masculinidad contemporánea es que se equipara el hecho de ser hombre con tener algún tipo de poder.

Existen, por supuesto, distintas maneras de conceptualizar y describir el poder. El filósofo político C.B. Macpherson señala las tradiciones liberales y radicales de los últimos dos siglos, y nos dice que una de las maneras como hemos llegado a concebir el poder humano, es en función del potencial para usar y desarrollar nuestras capacidades humanas. Este punto de vista se basa en la idea de que somos hacedores y creadores, capaces de utilizar el entendimiento racional, el juicio moral, la creatividad y las relaciones emocionales.<sup>11</sup> Tenemos el poder de satisfacer nuestras necesidades, de luchar contra las injusticias y la opresión, el poder de los músculos y el cerebro, y de amar. Todos los hombres, en mayor o menor grado, experimentan estos significados del poder.

El poder, obviamente, tiene otra manifestación, más negativa. Los hombres hemos llegado a verlo como una posibilidad de imponer el control sobre otros y sobre nuestras indómitas emociones. Significa controlar los recursos materiales a nuestro alrededor. Esta forma de entender el poder se funde con el que describe Macpherson, porque parece que en sociedades basadas en jerarquías y desigualdades, no todo el pueblo cuenta con la posibilidad de desarrollar sus capacidades en igual medida. Uno tiene poder si puede tomar ventaja de las diferencias existentes entre la gente. Siento

9. El tema de las diferentes masculinidades es analizado en varios artículos en Harry Brod y Michael Kaufman, editores, *Theorizing Masculinities*, Newbury Park, Sage Publications, 1994.

10. *Cracking the Armour: Power, Pain and the Lives of Men*. Toronto, Viking Canada, 1993.

11. C. B. Macpherson, *Democratic Theory*. London, Oxford University Press, 1973.

que puedo tener poder sólo si puedo acceder a mayores recursos que usted. El poder es visto como poder sobre algo o sobre alguien más.

Pese a que todos experimentamos el poder de diversas formas, algunas que celebran la vida y la diversidad, y otras que giran sobre el control y la dominación, los dos tipos de experiencias no son iguales a los ojos de los hombres, siendo la última la concepción dominante del poder en nuestro mundo. La equiparación de poder con dominación y control es una definición que ha surgido a través del tiempo, en sociedades en las cuales algunas divisiones son fundamentales para organizar nuestras vidas: una clase tiene el control sobre los recursos económicos y políticos, los adultos tienen el control sobre los niños, los hombres tratan de controlar la naturaleza, los hombres dominan a las mujeres, y en muchos países un grupo étnico, racial, religioso o de determinada orientación sexual tiene el control sobre los demás. Existe sin embargo un factor común a estas sociedades: todas son dominadas por hombres. La equiparación de la masculinidad con el poder es un concepto que ha evolucionado a través de los siglos, y ha conformado y ha justificado a su vez la dominación de los hombres sobre las mujeres en la vida real y su mayor valoración sobre éstas.

Los hombres como individuos interiorizan estas concepciones en el proceso de desarrollo de sus personalidades ya que, nacidos en este contexto, aprendemos a experimentar nuestro poder como la capacidad de ejercer el control. Los hombres aprenden a aceptar y a ejercer el poder de esta manera porque les otorga privilegios y ventajas que ni los niños ni las mujeres disfrutaban en general. La fuente de tal poder está en la sociedad que nos rodea, pero aprendemos a ejercerlo como propio. Este es un discurso de poder social, pero el poder colectivo de los hombres no sólo radica en instituciones y estructuras abstractas sino también en las formas de interiorizar, individualizar, encarnar y reproducir estas instituciones, estructuras y conceptualizaciones del poder masculino.

#### GENDER WORK

La forma cómo se interioriza el poder es la base para una relación contradictoria con éste.<sup>12</sup> El *corpus* de trabajo más importante que estudia este proceso es, paradójicamente, el de uno de los patriarcas intelectuales más famosos del siglo veinte, Sigmund Freud. No importa cuán insuficientes hayan sido sus creencias sexistas y confusas ideas acerca de la sexualidad femenina, este autor identificó los procesos psicológicos y las estructuras por medio de las cuales se construye el concepto de género. Los trabajos de Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein y Jessica Benjamin y, en un sentido diferente, los escritos psicoanalíticos de Gad Horowitz, hacen un

12. Aunque me refiero aquí a las relaciones contradictorias de los hombres con el poder masculino, una discusión paralela, aunque muy diferente, también se podría llevar a cabo sobre la relación de las mujeres con el poder de los hombres y sus propias posiciones de poder y carencia de poder a nivel social, familiar e individual.

aporte importante a la comprensión de los procesos por medio de los cuales el género se adquiere individualmente.<sup>13</sup>

El desarrollo individual de una personalidad masculina normal es un proceso social dentro de las relaciones familiares patriarcales.<sup>14</sup> La posibilidad de construir el género radica en dos realidades biológicas: la maleabilidad de los impulsos humanos y el largo período de dependencia infantil. Sobre esta estructura biológica puede operar un proceso social por cuanto este período de dependencia es vivido en sociedad. Dentro de diversas formas de familia, cada sociedad provee un escenario en el cual el amor y el anhelo, el apoyo y la desilusión permiten el desarrollo de una psique genérica. La familia da un sello personalizado a las categorías, valores, ideales y creencias de una sociedad en donde el sexo es un aspecto fundamental de autodefinition y vida: La familia toma los ideales abstractos y los convierte en la sustancia del amor y el odio. En la medida en que la feminidad es representada por la madre (o por figuras maternas) y la masculinidad por el padre (o figuras paternas), tanto en la familia nuclear como en la familia extensa, los conceptos se encarnan. Ya no hablamos de patriarcado y sexismo o de masculinidad y feminidad, como categorías abstractas. Me estoy refiriendo a su madre y su padre, a sus hermanas y hermanos, a su hogar, sus parientes y su familia.<sup>15</sup>

A la edad de cinco o seis años, antes de que tengamos muchos conocimientos conscientes acerca del mundo, los elementos para la construcción de nuestra personalidad genérica están firmemente anclados. Sobre esta estructura construimos al adulto mientras aprendemos a sobrevivir y, con suerte, a prosperar dentro de un conjunto de realidades patriarcales que incluye la escuela, los establecimientos religiosos, los medios de comunicación masivos y el mundo laboral.

La interiorización de las relaciones de género es un elemento en la construcción de nuestras personalidades, es decir, la elaboración individual del género, y nuestros propios comportamientos contribuyen a fortalecer y a adaptar las instituciones y estructuras sociales de tal manera que, consciente o inconscientemente, ayudamos a preservar los sistemas patriarcales. Este proceso, considerado en su totalidad, constituye lo que yo llamo *gender work* de una sociedad. En virtud de las múltiples identidades de los individuos y de las formas complejas en que todos encarnamos tanto el poder como su carencia —como resultado de la interacción entre nuestro sexo, raza, clase, orientación sexual, etnia, religión, capacidades intelectuales y físicas, y la simple suerte—, el *gender work* no es un proceso lineal. Pese a que los ideales de género

13. Ver Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, Universidad de California, 1978; Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York, Harper Colophon, 1977; Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, Nueva York, Random House, 1988, y Gad Horowitz, *Repression, Basic and Surplus Repression in Psychoanalytic Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1977.

14. Este párrafo se basa en un texto de Kaufman, *Cracking the Armour*, *op. cit.*, y Kaufman, *The Construction of Masculinity and the Triad of Men's Violence*, en *Beyond Patriarchy*, *op. cit.*

15. No estoy insinuando que la naturaleza de las relaciones o de los conflictos sea la misma de un tipo de familia u otro, ni siquiera que la familia como tal exista en todas las sociedades. (Ver M. Barrett y M. McIntosh, *op. cit.*)

existen como masculinidades y feminidades hegemónicas, y a que el poder del género es una realidad social, cuando vivimos en sociedades heterogéneas luchamos con presiones, exigencias y posibilidades que están frecuentemente en conflicto.

La noción de *gender work* sugiere que existe un proceso activo que crea y recrea el género, que este proceso puede ser permanente, con tareas particulares en momentos particulares de nuestras vidas y que nos permite responder a relaciones cambiantes del poder de género. Igualmente, sugiere que el género no es algo estático en lo cual nos convertimos, sino una forma de interacción permanente con las estructuras del mundo que nos rodea.

Mi masculinidad es un nexo, un pegamento que me une al mundo patriarcal, hace que ese mundo sea el mío y que sea más o menos cómodo para habitarlo. Mediante la incorporación de una forma dominante de masculinidad específica de mi clase, raza, nacionalidad, época, orientación sexual y religión, he logrado beneficios reales y un sentido individual de mi propio valor. Desde el momento en que aprendí, inconscientemente, que no sólo había dos sexos, sino también un significado social atribuido a ellos, el sentido de mi propio valor empezó a medirse con la vara del género. Como varón joven pude disfrutar de una dosis de fantasía que amortiguara la falta de poder que existe en la temprana niñez, porque inconscientemente comprendí que yo pertenecía a esa mitad de la humanidad con poder social. Mi capacidad, no sólo de asumir los roles sino también de aferrarme a este poder —aun si, al principio, existía únicamente en mi imaginación— fue parte del desarrollo de mi individualidad.

#### EL PRECIO

En términos más concretos, la adquisición de la masculinidad hegemónica (y la mayor parte de las subordinadas) es un proceso a través del cual los hombres llegan a suprimir toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades, tales como el placer de cuidar de otros, la receptividad, la empatía y la compasión, experimentadas como inconsistentes con el poder masculino. Tales emociones y necesidades no desaparecen; simplemente se frenan o no se les permite desempeñar un papel pleno en nuestras vidas, lo cual sería saludable tanto para nosotros como para los que nos rodean. Eliminamos estas emociones porque podrían restringir nuestra capacidad y deseo de autocontrol o de dominio sobre los seres que nos rodean y de quienes dependemos en el amor y la amistad. Las suprimimos porque llegan a estar asociadas con la femineidad que hemos rechazado en nuestra búsqueda de masculinidad.

Los hombres hacemos muchas cosas para tener el tipo de poder que asociamos con la masculinidad: tenemos que lograr un buen desempeño y conservar el control. Tenemos que vencer, estar encima de las cosas y dar las órdenes. Tenemos que mantener una coraza dura, proveer y lograr objetivos. Mientras tanto, aprendemos a eliminar nuestros sentimientos, a esconder nuestras emociones y a suprimir nuestras necesidades.

Sea como fuere, el poder que puede asociarse con la masculinidad dominante también puede convertirse en fuente de enorme dolor. Puesto que sus símbolos cons-

tituyen, por último, ilusiones infantiles de omnipotencia, son imposibles de lograr. Dejando las apariencias a un lado, ningún hombre es capaz de alcanzar tales ideales y símbolos. Por una parte, todos seguimos experimentando una gama de necesidades y sentimientos considerados inconsistentes con el concepto de masculinidad, los cuales se convierten en fuente de inmenso temor. En nuestra sociedad, este temor se experimenta como homofobia o, para expresarlo de otra manera, la homofobia es el vehículo que simultáneamente transmite y apacigua ese temor. Este temor y este dolor tienen dimensiones intelectuales, emocionales, viscerales —aunque ninguna es necesariamente consciente—, y cuánto más nos sintamos presos del temor, más necesitamos ejercer el poder que nos otorgamos como hombres. En otras palabras, los hombres también ejercemos poder patriarcal, no sólo porque cosechamos beneficios tangibles de él sino porque hacerlo es una respuesta frente al temor y a las heridas que hemos experimentado en la búsqueda del poder. Paradójicamente, sufrimos heridas debido a la manera como hemos aprendido a encarnar y ejercer nuestro poder.

El dolor de un hombre puede estar profundamente enterrado, ser apenas un susurro en su corazón o brotar por todos sus poros. Así mismo, puede ser evanescente rastro de algo que ocurrió o de actitudes y necesidades adquiridas hace 20, 30 ó 60 años. Como quiera que sea, el dolor inspira temor porque significa no ser hombre, lo cual quiere decir, en una sociedad que confunde el sexo con el género, no ser macho. Esto significa perder el poder y ver desmoronarse los elementos básicos de nuestra personalidad. Este temor tiene que ser reprimido porque es, en sí mismo, inconsistente con la masculinidad dominante.

Cualquier mujer que conozca a los hombres puede decirnos que lo extraño del intento de éstos por suprimir sus emociones es que conduce a una mayor dependencia. Al perder el hilo de una amplia gama de necesidades y capacidades humanas, y al reprimir nuestra necesidad de cuidar y nutrir, los hombres perdemos el sentido común emotivo y la capacidad de cuidarnos. Las emociones y necesidades no confrontadas, no conocidas y no esperadas no desaparecen sino que se manifiestan en nuestras vidas, en el trabajo, en la carretera, en un bar o en el hogar. Los mismos sentimientos y emociones que hemos tratado de suprimir ganan un extraño poder sobre nosotros. No importa cuán serenos y controlados parezcamos, ellos nos dominan. Pienso en el hombre que sufre la sensación de carencia de poder y golpea a su mujer en un ataque de rabia incontrolable. Entro a un bar y veo a dos hombres abrazándose en una borrachera, incapaces de expresar su mutuo afecto excepto cuando están ebrios. Leo acerca de adolescentes que salen a golpear a los homosexuales y de hombres que convierten su sentido de impotencia en una furia contra los negros, los judíos o cualquier otro grupo que les sirva de cómodo chivo expiatorio.

Por otra parte, los hombres podrían dirigir su dolor escondido contra sí mismos en forma de autoodio, autodesprecio, enfermedad física, inseguridad o adicción. A veces este fenómeno está relacionado con el primero. Las entrevistas con violadores y con hombres que han golpeado a mujeres muestran no sólo desprecio hacia ellas, sino frecuentemente un odio y un desprecio mucho más profundos hacia sí mismos.

Es como si, incapaces de soportarse, atacaran a otros, posiblemente para infligir sentimientos similares a quienes han sido definidos como un blanco socialmente aceptable, para experimentar una sensación momentánea de poder y control.<sup>16</sup> Podemos pensar que el dolor de los hombres tiene un aspecto más dinámico. Podemos desplazarlo o volverlo invisible, pero con ello lo hacemos aún más intenso. Esta forma de opacar el sentido del dolor es otra manera de decirle a los hombres que deben aprender a llevar puesta una armadura, es decir, que debemos mantener una barrera emocional frente a los que nos rodean para poder seguir luchando y ganando. Las barreras impenetrables del ego discutidas en el psicoanálisis feminista simultáneamente protegen a los hombres y los mantiene presos de su propia creación.

**PODER, ALIENACIÓN Y OPRESIÓN**

El dolor de los hombres y la manera como ejercemos el poder no sólo son síntomas de nuestro orden de género actual. Juntos forman nuestro sentido de ser hombres, porque la masculinidad se ha convertido en una especie de alienación. La alienación de los hombres es la ignorancia de nuestras emociones, sentimientos, necesidades y de nuestro potencial para relacionarnos con el ser humano y cuidarlo. Esta alienación también resulta de nuestra distancia con las mujeres y de nuestra distancia y aislamiento con otros hombres. En su libro *The Gender of Oppression*, Jeff Hearn sugiere que lo que concebimos como masculinidad es el resultado de la forma como se combinan nuestro poder y nuestra alienación: "Nuestra alienación aumenta la solitaria búsqueda del poder y enfatiza nuestra convicción de que el poder requiere la capacidad de ser distante".<sup>17</sup>

La alienación de los hombres y su distancia frente a las mujeres y a otros hombres asume formas extrañas y bastante conflictivas. Robert Bly y los que hacen parte del movimiento mítico-poético de los hombres han utilizado muchas veces el tema de la pérdida del padre y de la distancia de muchos hombres con respecto a sus propios padres, al menos en las culturas dominantes norteamericanas. En parte tienen razón, porque su punto de vista simplemente reafirma los resultados de importantes trabajos realizados durante las últimas décadas sobre los padres y la actividad de ser padre.<sup>18</sup> La discusión de estos puntos, sin embargo, carece de la riqueza y profundi-

16. Ver, por ejemplo, los casos de Sylvia Levine y Joseph Koenig (eds.), *Why Men Rape*, Toronto, Macmillan of Canada, 1980, y Timothy Beneke, *Men on Rape*, Nueva York, St Martin's Press, 1982.

17. Jeff Hearn, *The Gender of Oppression*. Brighton, Wheatsheaf Books, 1987.

18. Entre las numerosas fuentes sobre la actividad de ser padre, ver Michael E. Lamb (ed.), *The Role of the Father in Child Development*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1981; Stanley H. Cath, Alan R. Gurwitt, John Munder Ross, *Father and Child*, Boston, Little Brown, 1982. Ver también Michael W. Yogman, James Cooley, Daniel Kindlon, *Fathers, Infants, Toddlers, Developing Relationship* y otros en Phyllis Bronstein y Carolyn Pape Cowan, *Fatherhood Today*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1988; Kile D. Pmett, *Infants of Primary Nurturing Fathers*, en *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 38, 1983 y para un enfoque diferente, ver Samuel Osherson, *Finding our Fathers*, Nueva York, Free Press, 1986.

dad del psicoanálisis feminista, el cual sostiene, como punto central, que la ausencia de los hombres en la mayor parte de las tareas de alimentación y crianza de los hijos significa que el concepto de masculinidad interiorizado por los niños se basa en la distancia, la separación y en una imagen de fantasía sobre el hecho de ser hombre, opuesta al sentido de unidad y fusión, típico de las primeras relaciones entre madre e hijo. La distancia con respecto a otros hombres se acentúa, al menos en muchas culturas heterosexuales, masculinas, por la distancia emocional establecida por otros machos que empieza a desartollarse durante la adolescencia. Los hombres pueden tener pandillas, compinches, compañeros y amigos, pero rara vez alcanzan la confianza total y la intimidad disfrutadas por muchas mujeres. Nuestras experiencias de amistad son limitadas debido a la reducida empatía que se convierte en norma masculina.<sup>19</sup> Como resultado, tenemos la siguiente paradoja: los hombres más heterosexuales (e incluso muchos gays) en la cultura dominante norteamericana están aislados de los otros hombres. En efecto, muchos de los sitios de reunión —clubes, eventos deportivos, juego de cartas, *locker rooms*, sitios de trabajo, gremios laborales, jerarquías profesionales y religiosas— son un medio para proporcionar un sentido de seguridad a los hombres aislados que necesitan encontrarse a sí mismos, hallar un terreno común con otros hombres y ejercer colectivamente su poder.<sup>20</sup> Tal aislamiento significa que cada hombre puede permanecer sordo a su propio diálogo de dudas acerca del problema de obtener las credenciales de masculinidad: dudas sobre sí mismo, conscientemente experimentadas por casi todos los machos en la adolescencia y luego, consciente o inconscientemente, por los adultos. En un sentido paradójico, este aislamiento es la clave para conservar el patriarcado: en mayor o menor grado incrementa la posibilidad de que todos los hombres terminen en colusión con éste —en todos sus diversos mitos y realidades—, puesto que sus propias dudas y sentido de confusión quedan enterrados.

Los hombres, incluso la mayoría de los más machos, no solamente mantienen su distancia frente a los otros hombres sino también ante las mujeres. Una vez más, una importante percepción del psicoanálisis feminista nos da la clave: la separación del niño de la madre o figura materna significa levantar barreras más o menos infranqueables del ego y afirmar la distinción, diferencia y oposición ante aquellas cosas identificadas con las mujeres y la feminidad. Los varones jóvenes reprimen características y posibilidades consciente o inconscientemente asociadas con la madre/la mujer/lo femenino. Así que Bly y los teóricos mítico-poéticos están totalmente equivocados cuando sugieren que el problema central del hombre contemporáneo (y con esto parecen querer referirse al típico hombre norteamericano blanco, de clase media urbana, de joven a mediana edad) es que se ha feminizado. El problema es que los

19. Lillian Rubin, *Intimate Strangers*, Nueva York, Harper Colophon, 1984. Ver también Peter Nardi (ed.), *Men's Friendships*, Newbury Park, Sage, 1992.

20. Kaufman, *Cracking the Armour*, op cit. Ver también Varda Burstyn, *The Rites of Men*, Toronto, University of Toronto Press, de próxima publicación.

rasgos y las potencialidades asociados con las mujeres han sido reprimidos y suprimidos totalmente.<sup>21</sup>

Estos factores sugieren la complejidad de la identidad, la formación y las relaciones de género. Parece que necesitamos métodos de análisis que den cabida a las relaciones contradictorias entre los individuos y las estructuras de poder de las cuales se benefician. Resulta extraña la situación cuando el poder y el privilegio reales de los hombres en el mundo dependen no sólo de este poder, sino también de la alienación y la impotencia, originadas en las experiencias de la infancia, pero reforzadas de distinta manera durante la adolescencia y la adultez. Estas experiencias (sumadas a los beneficios obvios y tangibles) se convierten en el impulso, a nivel individual, para recrear y celebrar las formas y estructuras por medio de las cuales los hombres ejercen el poder.

Sin embargo, no existe una masculinidad única, ni una experiencia única de ser hombre. La experiencia de distintos hombres, su poder y privilegio real en el mundo, se basa en una variedad de posiciones y relaciones sociales. El poder social de un blanco pobre es diferente del de uno rico, el de un negro de clase obrera del de un blanco de la misma clase, el de un homosexual del de un bisexual o un heterosexual, el de un judío en Etiopía del de un judío en Israel, el de un adolescente del de un adulto. Los hombres generalmente tienen privilegios y poder relativo sobre las mujeres en el mismo grupo, pero en la sociedad en conjunto las cosas no siempre son tan claras.

Los nuevos discursos sobre la relación entre la opresión basada en el género, la raza, la clase social y la orientación sexual son tan sólo un reflejo de la complejidad del problema. Estas discusiones son cruciales para el desarrollo de una nueva generación de análisis y *praxis* feministas. Lamentablemente, hoy en día se tiende a sumar categorías de opresión como si fueran unidades separadas y, en ocasiones, estas sumas son utilizadas incluso para decidir quién, supuestamente, es el más oprimido. El problema puede volverse absurdo por dos razones: una es la imposibilidad de cuantificar las experiencias de la opresión; la otra, que las fuentes de ésta no llegan en unidades aisladas. Después de todo, pensemos en un hombre de clase obrera, homosexual, negro y desempleado. Podríamos afirmar que es explotado económicamente por el empleador y controlado por supervisores como miembro de la clase obrera, aunque disfruta de ciertos privilegios en comparación con las mujeres; que es oprimido y estigmatizado como homosexual, oprimido y víctima del racismo porque es negro, terriblemente sufrido porque está sin trabajo (y con mayores probabilidades de estar cesante que una mujer negra); que se siente disminuido y que se fortalece con imágenes dominantes de una masculinidad hipersexual, pero no vamos a decir: "¡Ah, está oprimido como hombre!". Por supuesto que no está oprimido como hombre,

pero temo que la distinción es bastante académica porque ninguna de las cualidades utilizadas para describirlo puede separarse por completo de las demás. Al fin y al cabo, su sentido particular de ser hombre, es decir, su masculinidad, es en parte el producto de los otros factores mencionados. La palabra *hombre* sirve tanto para calificar a *negro, de clase obrera, desempleado y gay*, como éstas para calificar a la palabra *hombre*. Nuestras vidas, nuestras mentes, nuestros cuerpos simplemente no están divididos de manera que podamos aislar las distintas categorías de nuestra existencia. Las experiencias y la autodefinition de este hombre, así como su ubicación dentro de las jerarquías del poder, están codeterminadas por una multitud de factores.

Además, puesto que las distintas masculinidades denotan relaciones de poder entre los hombres, y no sólo desde el punto de vista de hombres contra mujeres, un hombre que tiene poco poder social, en la sociedad dominante, cuya masculinidad no es de la variedad hegemónica, que es víctima de una tremenda opresión social, podría también manejar enorme poder en su propio medio y vecindario frente a las mujeres de su misma clase o grupo social, o frente a otros hombres, como en el caso del pendejito en el colegio o el miembro de una pandilla urbana, quien seguramente no tiene poder estructural en la sociedad.

Todo nuestro lenguaje para hablar de la opresión requiere una reforma porque está basado en oposiciones binarias simplistas, en ecuaciones reduccionistas entre identidad y ubicación sexual, y en nociones unidimensionales del yo. Lo que importa aquí no es negar que los hombres, como grupo, tengan el poder social, sino más bien afirmar que existen distintas formas de poder estructural y de carencia de poder entre los hombres. De igual manera, es importante reconocer, como hemos visto anteriormente, que no existe una relación lineal entre un sistema estructurado de desigualdades de poder, los beneficios supuestos y reales de éste, y la propia experiencia en cuanto a estas relaciones.

## II. LOS HOMBRES Y EL FEMINISMO

El análisis de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres nos brinda una percepción muy útil de la relación potencial de éstos con el feminismo. El lado del poder en la ecuación no es nada nuevo y, en efecto, el poder y los privilegios de los hombres constituyen una buena razón para que, individual y colectivamente, se opongan al feminismo.

Sin embargo, sabemos que un creciente número de hombres se han convertido en simpatizantes del feminismo (en cuanto al contenido, aunque no siempre en cuanto al nombre), y se han acogido a la teoría y a la acción feminista (aunque, de nuevo, más en función de teoría que de acción). Hay diferentes razones para esta aceptación del feminismo. Podría ser por indignación ante la desigualdad; podría resultar de la influencia de un colega, un familiar o una amistad; podría deberse a su sentido de la injusticia sufrida a manos de otros hombres; podría ser por un sentido de opresión compartida, por ejemplo a causa de su orientación sexual; podría ser por su sentido

21. El marco mítico-poético es discutido detenidamente por Michael Kimmel y Michael Kaufman en *Weekend Warriors: The New Men's Movement*, en Brod y Kaufman, *op. cit.*, y en un artículo más breve, *The New Men's Movement: Retreat and Aggression with America's Weekend Warriors*, en *Feminist Issues*, de próxima publicación.

de culpabilidad por los privilegios que disfruta como hombre; podría ser por horror ante la violencia de los hombres, o bien por simple decencia.

Mientras que la mayoría de los hombres en Norteamérica aún no se declaran abiertamente partidarios del feminismo, un número considerable de ellos en el Canadá y un porcentaje razonable en los Estados Unidos simpatizarían con muchos de los problemas planteados por este movimiento. Como sabemos, esto no siempre se traduce en cambios del comportamiento, pero las ideas están cambiando cada vez más y, en algunos casos, el comportamiento se pone a la altura de las ideas.

¿Cómo puede explicarse el creciente número de hombres que apoyan el feminismo y la liberación de las mujeres (para usar un término que se abandonó demasiado rápido antes de finalizar la década de los años sesenta)? Con la excepción del caso del marginado o el iconoclasta, la historia ofrece pocos ejemplos en los que miembros de un grupo dominante hayan apoyado la liberación de sus dominados, y de cuya subordinación se han beneficiado.

Una posible explicación es que la ola feminista actual —con todas sus debilidades y la reacción que pueda existir en su contra— ha tenido un impacto masivo durante las últimas dos décadas y media. Gran número de hombres, al igual que muchas mujeres que han apoyado el *statu quo*, se han dado cuenta de que la marea ha cambiado y que, gústeles o no, el mundo está cambiando. La rebelión de las mujeres contra el patriarcado lleva implícita la promesa de acabar con él; aunque éste, en sus diversas formas sociales y económicas, todavía tiene mucha capacidad de resistir, muchas de sus estructuras sociales, políticas, económicas y emocionales se están volviendo inoperantes. Algunos hombres reaccionan con acciones de retaguardia, mientras que otros pisan, temerosa o decididamente, en dirección al cambio.

Esta explicación del apoyo al cambio es sólo una parte del escenario. Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres sugieren que hay una base para la aceptación del feminismo por parte de éstos que va más allá de una simple disposición a dejarse llevar por la marea.

El auge del feminismo ha alterado el balance entre el poder y el dolor de los hombres. En sociedades y épocas en que el poder social masculino fue muy poco cuestionado, éste superaba tanto al dolor, que prácticamente lo disimulaba en su totalidad. Cuando uno manda en el gallinero, da todas las órdenes y se encuentra más cerca de Dios, no queda mucho campo para el dolor, al menos para el tipo de dolor que parece estar ligado a las prácticas de la masculinidad. Pero con el surgimiento del feminismo moderno, la balanza entre el poder de los hombres y el de las mujeres ha estado experimentando un rápido cambio. Esto es particularmente cierto en las culturas en donde la definición del poder de los hombres ya dejó de hacerse partiendo de un control rígido sobre el hogar y de un fuerte monopolio en el dominio laboral.<sup>22</sup>

En la medida en que se desafía el poder de los hombres, aquellas cosas que llegan como compensación, como premio o como distracción de por vida frente a

22. Un recuento fascinante del control patriarcal total del hogar es el libro de 1956 de Naguib Mahfouz, *Palace Walk*, Nueva York, Anchor Books, 1990.

cualquier dolor potencial quedan progresivamente reducidas o, al menos, puestas en tela de juicio. Al mismo tiempo que la opresión de las mujeres se problematiza, muchas formas de esta opresión se convierten en problemas para los hombres. Las experiencias individuales de dolor e inquietud generadas entre los hombres y relacionadas con el problema de género se manifiestan cada vez más y han comenzado a lograr una audiencia y una expresión sociales en formas sumamente diversas, incluyendo distintas vertientes del movimiento de los hombres, desde grupos reaccionarios, antifeministas, hasta movimientos mítico-poéticos del tipo Bly u organizaciones masculinas partidarias del feminismo.

En otras palabras, si la categoría del género trata del poder, entonces, en la medida en que las relaciones reales de poder entre hombres y mujeres, y entre distintos grupos de hombres (como, por ejemplo, entre heterosexuales y homosexuales, entre blancos y negros) comienzan a cambiar, nuestras experiencias y nuestras definiciones de género también deben hacerlo. El proceso de *gender work* es constante y necesariamente incluye reformulaciones y transformaciones.

#### APOYO CRECIENTE Y PELIGROS EN EL CAMINO

La acogida del feminismo por parte de los hombres no es, sorprendentemente, algo nuevo. Tal como argumenta Michael Kimmel en su reveladora introducción a *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990. A Documentary History*, los hombres partidarios del feminismo han representado una corriente minoritaria pero constante en el escenario sociopolítico de Estados Unidos durante dos siglos.<sup>23</sup>

Lo que diferencia a la situación actual es que el apoyo masculino a este movimiento (o por lo menos la aceptación de ciertas críticas y de la acción política feminista) está alcanzando grandes dimensiones. Algunas ideas descartadas casi unánimemente por los hombres (y, de hecho, por muchas mujeres) hace tan sólo 25 años, tienen hoy una amplia legitimidad. Cuando dirijo talleres en escuelas de enseñanza media, planteles de educación superior y lugares de trabajo, los hombres —aun aquellos que se manifiestan molestos por el cambio en las relaciones de género o porque se sienten despreciados o rebajados— entregan una lista de las formas de poder y privilegios con los cuales ellos todavía están de acuerdo y que las mujeres ya rechazan, insinuando sin presiones que ellas tienen razón en preocuparse de tales desigualdades. Por supuesto que todavía hay individuos que mantienen una posición fuertemente propatriarcal y que la mayor parte de las entidades siguen siendo dominadas por los hombres. Pero los cambios se ven. Los programas de acción afirmativa tienen una gran difusión, y muchas instituciones sociales controladas por hombres —en la educación, las artes, las profesiones, la política y la religión— están experimentando un proceso de integración sexual, aun cuando esto generalmente requiere no sólo

23. Michael Kimmel y Tom Mosmiller (eds.), *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990. A Documentary History*, Boston, Beacon, 1992.

presión constante, sino que las mujeres se adapten a culturas masculinas de trabajo. En varios países el porcentaje de hombres que está a favor del derecho al aborto es igual o mayor que el número de mujeres que lo apoyan. Gobiernos dominados por hombres han aceptado la necesidad de adoptar leyes que han sido parte de la agenda feminista. Todos estos cambios fueron el resultado del arduo trabajo y del impacto del movimiento de mujeres; este impacto sobre instituciones controladas por los hombres demuestra la creciente aceptación por parte de ellos, de por lo menos algunos de los términos del feminismo, no importa si tal aceptación es o no reconocida.

Para los hombres y las mujeres interesados en el cambio social y en acelerar el tipo de cambio descrito anteriormente, subsisten algunos problemas serios: mientras existe una creciente simpatía masculina por la causa de la igualdad de derechos para las mujeres, y en tanto que algunas instituciones han sido obligadas a adoptar medidas que promueven esta igualdad, persiste una brecha entre las ideas aceptadas por los hombres y su comportamiento. Y mientras muchos pueden, de manera reacia o entusiasta, apoyar esfuerzos para el cambio, el profeminismo entre ellos aún no ha logrado formas organizacionales masivas en la mayor parte de los casos. Esto nos lleva a considerar las implicaciones del análisis de este artículo con respecto al problema de la organización profeminista de los hombres.

Gracias al creciente impacto del feminismo moderno durante las últimas décadas ha surgido lo que, a falta de un término mejor, se ha conocido como el movimiento de los hombres. En este movimiento han existido dos corrientes principales.<sup>24</sup> Una es el movimiento mítico-poético de los hombres, el cual, pese a que llegó a ser importante en la última parte de los años ochenta (en particular con el éxito del libro *Iron John*, de Robert Bly), es en realidad la última expresión de una tendencia surgida antes de la década de los setenta, que hace énfasis en el dolor y en el costo de ser hombre, o una política que tiene más de cien años y que intentó crear espacios masculinos como antídoto contra la supuesta feminización de los hombres.<sup>25</sup>

24. Un tercer movimiento es el antifeminista y, desvergonzadamente, misógino, el movimiento de los derechos del hombre, que no nos concierne en este artículo.

25. En los años setenta y principios de los ochenta, los libros y artículos escritos por hombres como Herb Goldberg y Warren Farrell hablaban de las características nefastas del sentido de hombría —en particular del sentido que era letal para los hombres. Cuando el libro *Iron John*, de Robert Bly, alcanzó la lista de los best-sellers a finales de 1990, los vagos análisis de esos años se cristalizaron en un amplio movimiento norteamericano con un nuevo periódico: *Wingspan*, grupos de retiros de hombres, círculos de tamboreo, boletines regionales y una serie de libros que continúa apareciendo. Hay algunos aspectos positivos potencialmente progresistas en este enfoque, además del trabajo de miles de individuos que participan en grupos de hombres dentro de este marco. Uno, el más simple pero significativo, es el reconocimiento del dolor de los hombres; otro, su participación en los grupos de hombres y la toma de decisión por parte de éstos (generalmente hombres prototípicos) de romper su aislamiento frente a los otros hombres y de buscar caminos colectivos de cambio. Por otra parte, como Michael Kimmel y yo argumentamos detenidamente en otro documento (Kimmel y Kaufman, *op cit.*), el marco teórico de este movimiento ignora virtualmente el poder social e individual de los hombres (y su relación con el dolor), ignora lo que hemos llamado la herida madre (de acuerdo con los aportes del psicoanálisis feminista) y, de la forma más cruda, intenta apropiarse de una mezcla de culturas indígenas, al tiempo que distrae a los hombres de las prácticas sociales (y posiblemente las individuales) que desafiarán el patriarcado. Mis agradecimientos a Michael Kimmel por la formulación de las políticas masculinistas, creando un nuevo espacio homosocial.

La otra tendencia, menos numerosa, es el movimiento de hombres a favor de la causa feminista (dentro del cual cuento mis propias actividades), que ha enfocado en las expresiones sociales e individuales del poder y de los privilegios de los hombres, incluyendo los problemas de la violencia masculina.

Desafortunadamente, las formas dominantes de expresión de estas dos corrientes se han desarrollado con sus propias deformidades, idiosincrasias y errores en el análisis y en la acción. En particular cada una ha tratado de considerar, principalmente, un aspecto de la vida de los hombres: su poder, en el caso del movimiento profeminista, y su dolor, en el caso del mítico-poético. Al hacerlo así, ignoran no sólo el significado de toda la experiencia masculina en una sociedad dominada por los hombres, sino también la relación crucial entre el poder y el dolor de los hombres.<sup>26</sup>

El movimiento profeminista se origina en el reconocimiento por parte de los hombres del poder y los privilegios que disfrutaban en una sociedad dominada por ellos. Aunque pienso que éste debe ser nuestro punto de partida, en realidad no es sino un comienzo, ya que existen muchas preguntas desafiantes: ¿Cómo podemos animar a los hombres a entender que apoyar el feminismo significa algo más que apoyar cambios institucionales y legales; que también significa cambios en sus vidas personales? ¿Cómo podemos lograr un apoyo masivo y activo a favor del feminismo entre los hombres? ¿Cómo podemos unir las luchas contra la homofobia y contra el sexismo y cómo hacer entender en la práctica que la homofobia es uno de los factores principales que promueven la misoginia y el sexismo entre los hombres?

Dentro de estos parámetros se presenta una serie de problemas teóricos, estratégicos y tácticos. Si nuestra meta no es sólo acumular puntos de debate académico o político, ni sentirnos bien junto a las mujeres con nuestras credenciales profeministas, sino afectar realmente el curso de la historia, entonces sería crucial tomar muy en serio algunos de ellos.

Para mí, surgen varios puntos de este análisis.

Ya sea que un hombre asuma que su mayor área de interés sea trabajar en favor de la igualdad de las mujeres y desafiar el patriarcado, o retar la homofobia y desarrollar una cultura positiva con respecto a los homosexuales y las lesbianas, o mejorar la calidad de vida de todos los hombres, nuestro punto de partida tiene que ser el reconocimiento de la centralidad del poder y el privilegio masculino y entender la necesidad de desafiar este poder. Esto constituye no sólo un apoyo para el feminismo, sino el reconocimiento de que la construcción social y personal de ese poder es la causa del malestar, la confusión y la alienación sentida por los hombres de nuestra era, así como una fuente importante de homofobia.

26. Aunque la categorización de estas dos corrientes del movimiento de los hombres sirve de herramienta útil para la discusión, no existen límites bien marcados entre las dos. Un buen número de hombres (más en el Canadá que en los Estados Unidos), atraídos por el movimiento mítico-poético, simpatizan con el feminismo y con las luchas actuales de las mujeres. Mientras tanto, la mayoría de los hombres, atraídos por el marco teórico profeminista, también se preocupan por mejorar las vidas de los hombres. Y los hombres, especialmente los que se encuentran en la última categoría, están preocupados por el impacto de la homofobia en todas las categorías de hombres.

Cuanto más nos demos cuenta de que en la mayor parte de las sociedades patriarcales alguna forma de homofobia es importante en la experiencia de los hombres, que la homofobia y el heterosexismo moldean las experiencias diarias de todos los hombres, y que tal homofobia desempeña un papel central en la construcción del sexismo, más capaces seremos de desarrollar la comprensión y las herramientas prácticas necesarias para lograr la igualdad. El movimiento profeminista masculino en América del Norte, en Europa y en Australia ha ofrecido una oportunidad única para que los homosexuales, los hombres comunes y corrientes y los bisexuales se reúnan, trabajen y bailen juntos. Sin embargo, no creo que la mayoría de los hombres prototípicos, pero profeministas, consideren como una prioridad la necesidad de confrontar la homofobia ni que la vean como algo que tiene una importancia central en sus vidas, suponiendo que figure en su lista de prioridades.<sup>27</sup>

La noción de experiencias contradictorias del poder, en plural, proporciona una herramienta analítica para integrar problemas de raza, clase y etnia al núcleo de la organización de los hombres profeministas. Nos permite relacionarnos, con sentimientos de empatía, con toda la gama de problemas en las experiencias masculinas, y comprender que el poder de los hombres no es lineal y que está sujeto a una variedad de fuerzas sociales y psicológicas. Además, deja entrever formas de análisis y de acción que entienden que el comportamiento de cualquier grupo de hombres es el resultado de una inserción, a menudo contradictoria, dentro de varias jerarquías del poder. Desmiente cualquier idea de que nuestras identidades y experiencias como hombres pueden separarse de las que se basan en el color de la piel o en los orígenes sociales; por tanto, sugiere que la lucha contra el racismo, el antisemitismo y los privilegios de clase, por ejemplo, es parte integral de la lucha para transformar las relaciones contemporáneas de género.

Quizás, sea un problema la misma terminología que utilizo. Al igual que otros, continuamente me he referido al *profeminismo*. Este término pone la problemática de principio a fin, como hombres apoyando las luchas de las mujeres y cuestionando el poder de ellos sobre las mujeres. Pero esta forma de análisis sugiere que aunque este apoyo y cuestionamiento sean indudablemente fundamentales, ellos no constituyen asuntos singulares o problemas para los hombres. Además, tampoco es el único camino para destruir el patriarcado y crear una sociedad de igualdad humana y libera-

27. Mi anécdota favorita acerca de la resistencia de muchos de los "comunes y corrientes" al identificarse con la necesidad de desafiar la homofobia públicamente fue contada por un colega, quien en Toronto, en los primeros años de la década de los ochenta, enseñaba un curso sobre el cambio social. En la taberna de los estudiantes, una noche después de clase, uno de ellos lamentaba no haber vivido en otra época. "Habría sido maravilloso vivir en la última parte de los años treinta -decía-, para poder haberme enlistado y luchado en la guerra civil española". Mi colega le dijo: "¿Sabes que docenas de casas de baños para homosexuales fueron allanadas por la policía esta semana y ha habido grandes manifestaciones casi todas las noches? Podrías unirte a ellos". El estudiante lo miró y le dijo: "Pero yo no soy gay", ante lo cual mi colega le respondió "Tampoco sabía que fueras español". Sobre la relación entre homofobia y la construcción de una masculinidad *normal*, véase Michael Kimmel, *Masculinity as Homophobia*, en Harry Brod y Michael Kaufman, *Cracking the Armour*, op. cit. Véase también Suzanne Pharr, *Homophobia: A Weapon of Sexism*, Little Rock, Chardon Press, 1988.

ción. Pero, si incluimos un análisis del impacto de una sociedad dominada por los hombres en los propios hombres, entonces el proyecto se transforma no sólo en *profeminista* sino en algo que es *antisexista* (en el sentido que las ideas y prácticas sexistas afectan a hombres y mujeres, aunque en forma muy diferenciada), *antipatriarcal* y *antimasculinista* (pero siendo claramente masculino-afirmativo, así como femenino-afirmativo).

Actualmente las recompensas de la masculinidad hegemónica son insuficientes para compensar el dolor que provoca en las vidas de muchos hombres. La mayoría de ellos en la cultura norteamericana experimenta, en diferente medida, dolor por tratar de seguir y asumir los imposibles patrones de virilidad, lo cual sobrepasa las recompensas que normalmente reciben. En otras palabras, el patriarcado no es sólo un problema para las mujeres. La gran paradoja de nuestra cultura patriarcal (especialmente desde que el feminismo ha levantado demandas significativas) es que las formas dañinas de masculinidad dentro de la sociedad dominada por los hombres son perjudiciales no sólo para las mujeres, sino también para ellos mismos.

## CUENCA MEDITERRÁNEA: LA EXCELENCIA EN LA ACTUACIÓN\*

DAVID D. GILMORE

*En el idioma de Glendiot no se insiste tanto en "ser un buen hombre" como en "ser bueno como hombre", postura que subraya la excelencia en la actuación, la capacidad para destacar la virilidad mediante hazañas que, llamativamente, "hablan por sí solas".*

Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood*.

Los países de la cuenca mediterránea han mantenido durante siglos un estrecho contacto mediante el comercio, el intercambio intelectual y cultural, la colonización mutua y la persecución de intereses regionales comunes (Braudel, 1972; Peristiany, 1965; Davis, 1977). El uso de expresiones como *mediterráneo* o *cuenca mediterránea* (Pitt-Rivers, 1963; Giovannini, 1987) para designar a estos países no pretende aludir a un área cultural como hace la antropología ecológica estadounidense, ya que las sociedades mediterráneas son tan diversas y variadas como en cualquier parte del mundo; en vez de ello, sirve de concepto heurísticamente conveniente para la comparación y el análisis etnográficos (Pitt-Rivers, 1977:VIII). Aunque no presenten unidad en el sentido de homogeneidad cultural (Herzfeld, 1980), muchas sociedades mediterráneas destacan ciertas instituciones (Pitt-Rivers, 1977:IX), lo que invita a la comparación. Aparte de los parecidos evidentes en la ecología, patrones de asentamientos y adaptación económica, lo que de hecho parece proporcionar una base para la comparación es una imagen compartida de la masculinidad. En su estudio magistral, *People of the Mediterranean*, John Davis (1977:22) escribe:

Muchos observadores afirman la unidad de los mediterráneos en varios aspectos, algunos más plausibles que otros. En un nivel elemental y no causal, los antropólogos, los turistas e incluso los mediterráneos mismos se dan cuenta de que existen rasgos culturales comunes: actitudes y elementos culturales notablemente parecidos en una gran proporción de sociedades mediterráneas y que los otros pueblos mediterráneos pueden com-

\* Capítulo 2, pp. 41-64, D.D. Gilmore, *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1994. Agradecemos al autor y a las Ediciones Paidós la autorización para reproducirlo.

prender enseguida. "Yo también llevo bigote" es la frase felizmente registrada por J.G. Peristiany... De forma emblemática, sirve para indicar no sólo la virilidad, preocupación muy común a orillas del Mediterráneo, sino también un estilo de afirmación antropológica.

Esta invocación del bigote, por supuesto, es la abreviatura de: "Yo también soy un hombre como cualquier otro, así que muéstrenme el respeto debido al sexo hirsuto". Recurriendo a este denominador común, la afirmación es a la vez una advertencia y una evocación de los valores acérrimamente igualitarios (y competitivos) compartidos por muchos pueblos de la región, diferentes en todo lo demás.

En el área mediterránea, la mayor parte de los hombres se identifica por completo con una imagen de masculinidad que forma parte de su honor y reputación personales. Esta imagen no sólo brinda respeto a su portador, sino que también proporciona seguridad a su familia, linaje o pueblo, ya que estos grupos, al compartir una identidad colectiva, reflejan la reputación del hombre y ésta, a su vez, les protege. En algunos países latinos, se ha percibido la imagería masculina mediterránea como egoísta, perturbadora y aisladora, una cuestión de *vicio personal* y un *mal social* (Pitt-Rivers, 1961:118) a causa de sus combinaciones agresivas, competitivas y sexuales. Esta percepción forma parte de un estereotipo distanciadador común a muchos visitantes nortños que, por motivos propios, asumen que el sur es *diferente* (Herzfeld, 1987); pero pasa por alto las implicaciones, importantes y a menudo constructivas para el grupo, de la imagen masculina tal y como existe en muchas sociedades mediterráneas y que, como veremos luego, no resulta tan diferente de la imagería masculina de cualquier otro lugar. Me propongo dar el primer paso de nuestra búsqueda del significado de la virilidad explorando las implicaciones de estos ideales masculinos.

Empezaremos nuestro examen de la imagería masculina en el Mediterráneo con un ejemplo negativo, el caso del hombre que "no es bueno como hombre", según reza la afortunada expresión de Michael Herzfeld. ¿De qué carece? Permítaseme empezar describiendo un caso de mis propios trabajos de campo en el pueblo andaluz de Fuenmayor (un seudónimo). Aunque la discusión siguiente tiene por marco el sur de España y otras regiones de la ribera norte del Mediterráneo, gran parte de lo que voy a decir también puede aplicarse al Oriente Medio musulmán.

LORENZO

Los andaluces del profundo sur español, como muchos otros hombres del área mediterránea con quienes comparten las sensibilidades comunes a las que aludía Davis, se dedican a demostrar públicamente su virilidad. Incluso más que los demás iberos, son fervientes seguidores de lo que Enrique Tierno Galván (1961:74-76) ha llamado una casi religiosa "fe hispánica en la virilidad". Si das la talla en este aspecto, eres *muy hombre, muy macho, mucho hombre*. Si no, eres *flojo*, eres un débil y patético

impostor. *Flojo* es una palabra polisémica; se emplea para describir una batería descargada, una rueda desinflada o cualquier herramienta que no funciona. También implica blandura, insuficiencia, inutilidad o ineficacia.

Nuestro ejemplo, Lorenzo, era un individuo inmaduro, de veintitantos años, soltero y eterno estudiante. Dotado de un carácter amable y de una gran inteligencia, era la única persona de Fuenmayor que había seguido una carrera universitaria, en este caso de literatura clásica castellana. Pero, por algunas vagas razones, no conseguía terminar su tesis, por lo cual permanecía en una especie de limbo profesional, indeciso, irresponsable e incapaz de encontrar un trabajo conveniente. A causa de su erudición, algo muy poco corriente en esos pueblos apartados, se le tenía por una especie de genio local y mucha gente le veía un brillante futuro. Pero la gente del pueblo de mentalidad más tradicional no se contaba entre sus admiradores. Se sentían molestos y tenían sus razones para encontrarlo censurable, ya que en el importante terreno de la conducta apropiada para su sexo, se le consideraba altamente excéntrico y hasta divertido. "Un caso grave", dijo alguien del pueblo.

Lo primero que comentaba la gente era su forma de vida. Curiosa y hasta perversamente, solía quedarse en casa con su madre viuda, estudiando, leyendo y pensando; casi no salía nunca de su exiguo claustro de erudito. No se veía que tuviera trabajo alguno y, al no ganar dinero, no aportaba nada concreto a la empobrecida despensa familiar, por lo cual muchos le consideraban un parásito. Vivía a expensas de su anciana madre, una mujer muy trabajadora aunque pobre y que nunca se quejaba de ello. Introverso y reservado, Lorenzo no hacía ningún esfuerzo apreciable para remediar la situación; tampoco solía entrar en el mundo masculino de los bares a tomar unas copas con los amigos y participar en las tertulias o los intercambios corrientes de la convivencia, como acostumbraban a hacer los demás hombres. Cuando bebía, bebía poco. Casi nunca se unía a las agresivas y competitivas partidas de cartas ni al alboroto achispado que los hombres aprecian y exigen de los compañeros.

Pero lo más extraño de todo era que Lorenzo solía evitar a las mujeres alegando no tener tiempo para el amor. Aparte de sus otros defectos, Lorenzo era extremadamente tímido con las chicas. Esta era una negligencia muy corriente, desde luego, y que en España tanto los hombres como las mujeres siempre acogen con gran consternación. Para un joven andaluz, la timidez sexual es algo más que un simple defecto fortuito; es una carencia grave e incluso trágica. El pueblo entero lamenta la timidez, que le parece una calamidad personal y una desgracia colectiva. La gente decía que Lorenzo tenía miedo a las chicas, miedo a arriesgarse, miedo a apostar en el juego del amor. Todos creen que un hombre que se precie tiene que derribar el muro de la resistencia femenina que separa los dos sexos; de otro modo, Dios no lo permita, nunca podrá casarse ni engendrar herederos. Cuando esto sucede, todo el mundo sufre, ya que los niños son un regalo de Dios a la familia, al pueblo y a la nación.

Al ser un alma sensible, Lorenzo era muy consciente de las exigencias de sus familiares y vecinos. Sentía el impulso de salir y perseguir a las mujeres. Sabía que tenía que dar con una esposa, encontrar un trabajo remunerado y fundar una familia.

Rebelde cultural, por defecto o falta de inclinación, se sentía un hombre con inquietudes modernas, europeas. Y sobre todo, quería permanecer por encima de esos "estúpidos disparates", como él decía, de las expectativas tradicionales del sur. En cuanto a la fe española en la virilidad que mencionaba Tierno Galván, era claramente un agnóstico.

Una tarde, después de haber pasado un rato agradable hablando de cosas como el papel de Cervantes en la literatura mundial, me miró con sus grandes ojos castaños y me confesó sus transgresiones culturales. Empezó contándome su ansiedad respecto al agresivo cortejo que se supone es la función del hombre. "Sé que hay que insinuarse con descaro a las mujeres, pero prefiero no hacerlo", me dijo, y añadió: "No soy así". Recogiendo su libro, sacudió la cabeza y, con un estremecimiento, dirigió hacia el suelo su mirada triste, esperando una palabra de consuelo de un simpático y, según se imaginaba él, ilustrado extranjero. Era evidente que tenía un miedo patológico al rechazo.

Como era un hombre honrado y decente, Lorenzo tenía su pequeño círculo de amistades en el pueblo. También eran personas con formación, y Lorenzo les preocupaba mucho a causa de su afición a la ensoñación introspectiva. Temían que no pudiese casarse, ya que para ellos la soltería es la condición más lamentable, con excepción de la homosexualidad obvia, que les resulta francamente despreciable. Con las mejores intenciones del mundo, a menudo hablaban conmigo en privado y me preguntaban si no me parecía triste que Lorenzo fuera tan introvertido y qué se podía hacer con él. Una vez, en el curso de una de nuestras largas charlas acerca de Lorenzo, un amigo más perspicaz resumió el problema en una frase inolvidable que me hizo reflexionar. Expresó su admiración por la inteligencia de Lorenzo, pero subrayó su desdicha, su marginación social; me dijo, muy seriamente y con aire de haberlo meditado mucho, que el problema de Lorenzo era su fracaso "como hombre". Le pregunté lo que quería decir y él me explicó que, aunque Lorenzo hubiera logrado cierta formación, se había "olvidado" de cómo ser un hombre y que este olvido era la causa de sus problemas. Echaba toda la culpa de la alienación social de Lorenzo a un defecto de carácter en relación con la representación de su papel, una especie de miedo del actor antes de salir a escena. Moviendo la cabeza con tristeza, emitió un diagnóstico aforístico: "Como hombre, no sirve". Y añadió: "Pobrecito, no sirve *pa na*".

Expresada por un amigo preocupado y en un tono de compasión más que de reproche, esta frase, "No sirve", tiene mucho peso. Interpretada libremente, se refiere a que Lorenzo fracasaba en la práctica, ya que el verbo *servir* significa lograr que las cosas se hagan, que funcionen; tiene un matiz de eficacia y utilidad. Incluye una noción de cantidad medible, de resultados visibles. Pero, ¿cuáles son los logros prácticos de la virilidad andaluza? Permítaseme que me aparte brevemente del tema presentando algunas comparaciones con el otro lado del mar para situar a Lorenzo, y su apostasía de la *fe* de Tierno Galván, en el ámbito más amplio de la cuenca mediterránea.

Los amigos de Lorenzo establecían una relación entre la hombría y un código de conducta eficiente o de utilidad. Esto recuerda la descripción de Chandos (1984:346) de la elite de los internados ingleses, ya que la palabra inglesa que expresa utilidad presenta paralelismos, tanto etimológicos como conceptuales, con la española *servir*. Pero, en la comunidad de Lorenzo, esta conducta, además de servir de algo, tiene que ser pública, tiene que verse en el escenario comunal. La eficacia de un hombre se mide cuando los demás le ven en acción y pueden evaluar su actuación. Esta combinación de masculinidad y eficacia en una imagen teatral de actuación tiene fuertes resonancias en otros países mediterráneos. Tomemos, por ejemplo, a Grecia. Por suerte, disponemos de datos excelentes sobre este país gracias a los incansables esfuerzos de Michael Herzfeld. Allí también, dice Herzfeld, el hombre viril es aquel que actúa en el centro del escenario. Su representación se desarrolla en primeros planos que todos pueden ver y, por lo tanto, con un potencial para que la colectividad pueda juzgarla. Como dice Herzfeld de los griegos a los que estudió, el hombre excelente, el hombre admirado no es necesariamente un buen hombre en algún sentido abstracto, sino más bien aquel que es *bueno como hombre*. Esto implica no solamente una actuación adecuada dentro de patrones establecidos (el papel de varón), sino también el dominio público, el estar a la vista y tener el valor de exponerse al riesgo. Comprende, además, la acción decisiva que funciona o que sirve para algo, la actuación que supera las pruebas y soluciona problemas reales que el grupo percibe como importantes.

Trabajador de campo sutil y perspicaz, Herzfeld (1985a) describe el arquetipo de aceptación social que resulta más relevante para nuestro caso, el del pueblo de Glendi, en Creta, isla de síntesis cultural mediterránea. En Creta, como en Andalucía, ser un hombre es una modalidad pragmática y activa, una participación en el escenario público de acciones y actos y de logros concretos y visibles. Esta modalidad ostentosa no tiene nada que ver con la seguridad, los placeres del hogar ni la introspección. Estas cosas se asocian con la duda, la vacilación, el refugiarse bajo las alas, es decir, con la pasividad. Aquí es donde Lorenzo se ha mostrado deficiente. Él es, sobre todas las cosas, un hombre huidizo, que se queda demasiado tiempo en casa y evita los retos y oportunidades de la vida. En ambos extremos del mar, virilidad parece implicar un nexo de participación gregaria, una práctica masculina que se desarrolla en el escenario de la vida comunal.

Remontándonos en el tiempo, encontramos resonancias fascinantes. Los griegos de la antigüedad también admiraban una masculinidad desenvuelta, arriesgada, de actuación efectiva. No juzgaban a un hombre por ser bueno, sino por su eficacia en el papel que desempeñaba en el escenario comunal, "una pieza eficiente o defectuosa del mecanismo comunal" (Dover, 1978:108). Su visión agonística de la vida es la característica específica que impregna el heroísmo incansable de las sagas homéricas, con llamadas a las gestas dramáticas e incluso grandiosas (Gouldner, 1965). Esta imagen también está asociada a los ideales de virtud varonil que los antiguos griegos

apreciaban, y que aprecian algunos de sus descendientes modernos, en su manifestación vulgar de *filotimo*: orgullo masculino o amor propio (Herzfeld, 1980:342-345). Los españoles o italianos expresarían este derecho al orgullo con alguna palabra que denotase honor: *honra* u *onore*, o tal vez *respeto*. Transmite una imagen del yo profundamente involucrada en una búsqueda sin fin del éxito y la fama mundana, de la aprobación y admiración a los ojos de los demás. Este énfasis en los gestos dramáticos aparece pronto en la cultura griega. Donde más se nota es en la *Ilíada* de Homero: en la predisposición de Aquiles a cambiar una vida larga y monótona por otra más corta pero llena de honor y gloria; y en la impaciencia de Agamenón por cambiar varios meses de su vida por una muerte honorable en el campo de batalla ante Troya (Slater, 1968:35).

Esta búsqueda de la fama y de los actos gloriosos como medida de la virtud masculina tomó una vida propia en el antiguo mundo mediterráneo oriental. Según parece, en la floreciente Atenas del siglo V a.C., la vida de los varones era una lucha continua por el crecimiento personal, por la fama y el honor, o cualquier meta que pudiera conducir a ello (riqueza, poder, etc.) (ibíd.:38). A pesar del énfasis griego en la moderación que apreciamos hoy en día, esta obsesiva búsqueda de la gloria participó cada vez más de los ideales masculinos griegos, hasta el punto de que el cronista Tucídides se sintió motivado incluso para castigar a sus paisanos: "Se ha llegado a considerar la temeridad como el coraje del aliado leal; la duda prudente, como cobardía especiosa; la moderación se ha convertido en el amparo de la falta de virilidad" (ibíd., III, 82). Un modelo mitológico de este hombre viril cubierto de gloria, encarnación del ideal griego, es el intrépido y astuto viajero Ulises.

La *Odisea* es una parábola de este tipo de masculinidad dramatizada que combina efectos prácticos y visión moral. Su protagonista participa en un sinnúmero de luchas, sobrevive gracias a su fuerza física y a sus ardidés ingeniosos, tanto honrados como tramposos. Después de innumerables encuentros con los peligros y monstruos del mundo, el héroe supremo griego regresa triunfalmente para salvar a su esposa y a su familia en el último acto. Ulises no es ningún santo: se le describe como un tramposo y un manipulador. Pero sus trucos *funcionan*. Producen el efecto deseado: salvar del peligro a Penélope, la esposa que se ha quedado en casa, y restablecer el honor de la familia, amenazado por pretendientes oportunistas. La épica de Homero capta en sus leyendas el empuje de esta masculinidad mediterránea, viajera, pragmática y eficiente.

Desde un punto de vista psicológico, está claro que esta antigua moralidad de la actuación tiene algo que ver con la clave cultural de sublimación del impulso. Modelo inspirador de acción correcta, desvía las energías del ensimismamiento y de la introspección y las dirige hacia una estrategia de resolución de problemas y de preocupaciones mundanas. La imagen masculina de la Grecia antigua, igual que la de la Andalucía moderna, es una inducción a la empresa continua juzgada por sus fines medibles. Es mucho más que simplemente una sublimación de la libido y de la agresión hacia unos cauces de logros prácticos culturalmente aprobados; también es una incitación a resistirse a sus opositores: la indolencia, la duda de sí, los remilgos, la

irresolución, el impulso hacia el retraimiento o la rendición, el *sueño* de la quietud (simbolizado en las leyendas griegas por el hecho de ahogarse, metáfora universal del retorno al útero). Además de un compromiso de actuación dominante en un contexto agonístico, es una postura agresiva al servicio de propósitos inmediatos: lo que Gouldner llamó el sistema griego de pruebas. En gran parte del mundo mediterráneo, la virilidad aparece como una especie de agorafilia social, un amor por los lugares públicos y soleados, por las multitudes, por el proscenio de la vida. Estos contextos abiertos se asocian no sólo con la exposición y la sociabilidad, sino también con el riesgo y la oportunidad, con la posibilidad de una gran hazaña y del acto público. De este modo, podemos describir el primer fracaso como hombre de Lorenzo como una negación a entrar en la refriega.

#### UN PARALELISMO SEPTENTRIONAL

Este gesto fototrópico del varón por la aventura no se limita de ningún modo a las culturas mediterráneas. En la Europa del norte también abundan los cuentos didácticos que contraponen el riesgo al retraimiento, lo que da fe de un arquetipo europeo muy difundido. Hay un paralelismo muy revelador en la historia del caballero Tannhäuser, tal y como la tomó Wagner de la obra del siglo XVI de Jobst Gutknecht *Volkslied von Tannhäuser*. En la vieja leyenda alemana, el protagonista, en un momento de debilidad, acepta que su anhelo más querido se haga realidad: vivir con Venus en su fabulosa morada, la Venusberg. Voluptuosas diosas y sus doncellas, náyades y sirenas cumplen en el acto todos sus deseos. Pero él se siente solo y perdido y se ha cansado de su árido paraíso subterráneo. La versión de Wagner empieza en una cueva lúgubre, cuando Tannhäuser está preso de una violenta lucha interior. ¿Debe seguir siendo un prisionero feliz pero pasivo, cuyos deseos se ven colmados en el acto por la diosa y sus doncellas, o renunciar a todo y volver al soleado mundo con sus peligros y conflictos? Después de muchos titubeos, el protagonista renuncia a los decadentes placeres de la absorbente Venus, que le quitan la oportunidad de luchar en el mundo. Canta: "Debo volver al mundo de los hombres. Estoy dispuesto a luchar, incluso por la muerte y la nada" (1, 1). El logro de Tannhäuser al renunciar a la diosa, como el triunfo de Ulises sobre las sirenas, es un medio de regeneración moral a través de la aceptación de la lucha existencial. El caballero ha vencido la exigencia más primitiva del principio del placer: refugiarse en los brazos de una mujer omnipotente, esconderse en un pueril capullo de placer y seguridad. Igual que en la *Odisea*, en la escena de la gran decisión abundan los simbolismos acuáticos: cuevas húmedas, estanques turbios y cascadas neblinosas.

La cultura alemana, al menos en sus manifestaciones de antes de la guerra, también tiene sus tradiciones del *hombre de verdad*, ideales de coraje masculino derivados de los prototipos marciales prusianos. De hecho, la masculinidad está profundamente arraigada en el ideal teutónico, y no sólo en sus manifestaciones militaristas o wagnerianas, como lo demostró Klaus Theweleit en su libro sobre la cultura en la República de Weimar *Male Fantasies* (1987:55).

#### SEXO Y MATRIMONIO

Por supuesto, era en una versión común de este tipo de intensa lucha interior contra el retraimiento donde nuestro Lorenzo español se había enfrascado y tenía todas las de perder. Pero en todo esto no sólo está en juego una demostración de maestría y aptitud competitiva. También está el sexo; o mejor dicho, un papel agresivo en el cortejo. Los amigos de Lorenzo lamentaban su fracaso a la hora de salir y hacerse con una esposa. "Como hombre, no sirve" se refiere específicamente a la captura de la esposa y a la predación fálica.

En algunas regiones musulmanas, por ejemplo la Turquía rural (Bates, 1974) o el sur de los Balcanes (Lockwood, 1974), esta predación, a menudo, toma la forma de un auténtico rapto de la novia o violación antes del matrimonio, a menudo con violencia y secuestro. Cosas así también solían pasar en ciertas zonas del sur de Italia, donde los hombres primero violaban y luego desposaban a las novias reacias. Las bodas por rapto todavía son frecuentes en la Grecia rural (Herzfeld, 1985b). En España también este cortejo perentorio, aunque sin violencia, es un requisito importante e incluso esencial de la virilidad. Es un aspecto de la imagen masculina que se repite en muchas zonas de la Europa meridional, mientras que parece mucho menos importante en la del norte.

En realidad, la mayor parte de lo que sabemos acerca de las nociones mediterráneas de virilidad atañe a sus componentes más expresivos y, más concretamente, a la perentoriedad sexual (Pitt-Rivers, 1977): son ejemplos de ello el *machismo* español, el *maschio* siciliano (Giovannini, 1987) y el complejo marroquí de *rajula* (virilidad) (Geertz, 1979:364), que una antropóloga equiparó específicamente con el machismo hispánico (Mermisi, 1975:4-5). En los Balcanes se dan paralelismos que el antropólogo Simic (1969, 1983) y la antropóloga Denich (1974) han identificado de forma independiente con el machismo de la cultura hispánica. En estos países, un hombre de verdad es contundente en el cortejo e intrépido en las obras. Tanto el sexo como la actividad económica son competitivos y arriesgados, porque colocan a un hombre en contra de sus vecinos en la búsqueda del recurso máspreciado: las mujeres. La derrota y la humillación siempre son posibles.

En Sicilia, por ejemplo, el honor masculino siempre va unido a la agresión y a la potencia. En Sicilia un hombre de verdad es aquel que tiene "grandes testículos" (Blok, 1981:432-443); su potencia queda firmemente establecida. Para los sarakatsanés griegos también un varón adulto tiene que "estar dotado de buenos testículos" (J.K. Campbell, 1964:269), excitarse fácilmente y ser insaciable en el acto. Tales creencias también se consideran ciertas en gran parte de España, y especialmente en el sur (Pitt-Rivers, 1965, 1977; Brandes, 1980, 1981; Mitchell, 1988), donde se dice de un hombre de verdad que tiene *cojones*. Por supuesto, estos hombres cojonudos se elevan por encima de sus paisanos menos dotados y más flemáticos y los dominan.

Sin embargo, hay algo más en esta lujuria competitiva —que no se valora tanto en los países musulmanes, ya que en el Islam la lujuria desenfrenada se considera

socialmente perturbadora e inmoral para ambos sexos (Bates y Rassam, 1983:215)—. Esta dimensión extra es importante para una comprensión más profunda de la matriz social de las ideas acerca de la virilidad en la cuenca mediterránea que he mencionado anteriormente. Incluso en aquellas partes de la Europa meridional donde se aprecia mucho el modelo de perentoriedad sexual a lo Don Juan, el deber asignado al hombre no es solamente dedicarse a hacer innumerables conquistas, sino esparcir su semilla. Más allá de la simple libertad sexual, la prueba última es la aptitud para la reproducción, es decir, preñar a la esposa. En Italia, por ejemplo, sólo el embarazo de la mujer puede validar la masculinidad del marido (Bell, 1979:105). Por lo tanto, vemos que el énfasis mediterráneo en la virilidad significa resultados; significa procrear (varones preferentemente). En cuanto al respaldo por parte de la comunidad, lo que cuenta es el éxito en la reproducción legítima y no simplemente la acrobacia erótica, hecho crítico que a menudo pasan por alto los expertos en honor mediterráneo que subrayan sus elementos competitivos o perturbadores (Pitt-Rivers, 1977:11). En palabras claras, alude a criar una familia fuerte y numerosa. Las aventuras frívolas suponen un primer campo de pruebas (la juventud) para un propósito más serio (la edad adulta). La sexualidad y la autosuficiencia económica obran de modo paralelo.

En la España meridional, la gente desprecia al hombre casado que no tiene hijos, sin que importe lo sexualmente activo que haya sido antes de casarse. Lo que cuenta es el resultado, no los preliminares. Aunque tanto el marido como la mujer sufren en su prestigio, la culpa de la esterilidad recae directamente en él y no en ella, ya que se supone que es el hombre quien debe iniciar (y realizar) todas las cosas. La gente murmura: “¿Es un hombre?”. Circulan rumores difamatorios sobre sus defectos fisiológicos. Dicen de él que es un incompetente, un chapucero sexual, un payaso. Su suegra se ofende y dice que sus órganos son inútiles, que no funcionan: “No sirven”. Se buscan soluciones, tanto médicas como mágicas. La gente comenta que ha fallado en su deber de marido. Se le considera un fracasado como hombre por ser sexualmente ineficaz.

#### MÁS ALLÁ DEL SEXO: EL APROVISIONAMIENTO

Aparte de la potencia, los hombres tienen que mantener a los que dependen de él y contribuir generosamente al patrimonio familiar. Esto también puede medirse con el cociente de la eficiencia y por los resultados (Davis, 1977:77). Una vez más, lo que cuenta es la actuación en el papel laboral, medido en sacrificios o servicios que necesite la familia. Lo que debe subrayarse aquí es el sentido de sacrificio social que conlleva el deber laboral del varón. Los trabajadores del campo suelen despreciar cualquier tipo de trabajo manual porque rara vez les beneficia directamente. Por ejemplo, los andaluces del campo dicen que el trabajo es una *maldición* (D. Gilmore, 1980:55) porque nadie podrá enriquecerse con él. Para el pobre, trabajar significa que le contraten por días en condiciones humillantes, pelearse con los compañeros por las efímeras oportunidades laborales y afanarse de sol a sol en los campos, reco-

giendo algodón o semillas de girasol. Sinónimo de sufrimiento, el trabajo es algo que la mayoría de los hombres reconoce odiar y que evitaría si pudiesen.

Sin embargo, para el trabajador, el campesino, o cualquiera que tiene que ganarse la vida, el trabajo es también la responsabilidad—nunca cuestionada—de dar de comer a los que dependen de él. Y aquí también, como en las cuestiones de los deberes sexual y reproductor, la reputación de un trabajador, como ciudadano y hombre, está estrechamente unida al bien definido servicio a la familia. Aquel que se escabulle de estas obligaciones renuncia a su derecho a la respetabilidad y a la virilidad; se convierte en un ser despreciable, un golfo, un *gamberro*. Si bien es cierto que en Andalucía las mujeres también suelen trabajar, es el marido, si presume de ser un hombre, quien debe aportar la mayor parte de los ingresos para sostener, como un pilar, a su esposa y su familia, y hacer que la máquina femenina de la producción doméstica funcione como la seda. Un hombre trabaja duro, a veces desesperadamente, porque *se obliga*, como dicen ellos; no trabaja porque le gusta, sino porque está unido a su familia. Como señala Brandes (1980:210), los varones españoles son, en este sentido, iguales a los de cualquier sitio que se dediquen activamente al papel de sostén de la familia como medida de su virilidad. La única diferencia es que rara vez pueden extraer placer o satisfacción personal de los míseros trabajos que se les ofrecen.

En el sur de Italia se encuentra una actitud muy parecida. John Davis (1973:94-95) escribe acerca de la ciudad de Pisticci: “El trabajo se justifica en función de la familia del hombre que trabaja: ‘Si no fuera por mi familia, no me estaría sacrificando (*non mi sacrifico*)’. Su capacidad como marido para mantener a su mujer e hijos es un componente tan importante de su honor como el control de la sexualidad de su mujer. En este contexto, e independientemente de otros aspectos, se refiere tanto al honor sexual como al económico... Así, el trabajo nunca tiene un valor intrínseco propio. Los hombres trabajan para proporcionar comida y dinero a sus familias”.

El sacrificio en el servicio a la familia, la contribución a la casa y al clan: en esto precisamente consisten las nociones mediterráneas del honor. El honor es cuestión de ser bueno como hombre, lo que significa fundar y apoyar a la familia o clan—los pilares básicos de la sociedad—sin que importe el coste personal: el honor (mediterráneo) como ideología ayuda a apuntalar la identidad de un grupo (familia o linaje) y a granjearle la siempre dudosa lealtad de sus miembros. El honor define las fronteras sociales del grupo y contribuye a su defensa ante las reivindicaciones de grupos competidores equivalentes (Schneider, 1971:17).

El énfasis en el honor masculino como deber doméstico está muy difundido en el Mediterráneo. Como Jane Schneider en la cita anterior, John Davis encontró en su estudio la confirmación de esta noción de honor masculino derivado tanto del trabajo y la empresa económica como del éxito sexual: “Conviene aclarar, desde un principio que el honor no tiene que ver en primer lugar con las relaciones sexuales... sino con la interpretación de un papel, y que está relacionado con los recursos económicos, ya que criar a una familia, cuidar a las mujeres y mantener un séquito resulta más fácil cuando la familia no es pobre” (1977:77).

A veces, esta clase de servicio económico puede cuantificarse en términos de dinero u otros objetos de valor, o bien puede expresarse en acumulaciones materiales que se transmiten a las mujeres, como las dotes. Hablando de un pueblo de campesinos griegos en la moderna Beocia, Ernestine Friedl (1962) escribe que el honor del padre se basa en su capacidad para dar cuantiosas dotes, en joyas y dinero, a sus hijas. Este éxito les asegura los mejores parientes políticos, contribuye al prestigio familiar y, en consecuencia, realza su imagen de proveedor. La virilidad se mide, en parte, en dinero: la única forma directa que tiene un hombre de alimentar a los hijos. La virilidad, pues, puede interpretarse como una especie de obligación moral de mantener a la familia, una llamada a la acción.

#### EL HOMBRE PROTECTOR

Después de preñar y proveer, viene la valentía. En Andalucía, por ejemplo, ser un hombre también se basa en lo que la gente llama *hombría*. Verbalmente significa masculinidad, pero difiere de los logros específicamente viriles o económicos descritos más arriba. *Hombría* se refiere, más bien, al coraje físico y moral. Sin correlativo concreto en la conducta, constituye un componente intransitivo: significa valerse por sí mismo como un actor independiente y orgulloso, y plantar cara cuando hay una provocación. Los españoles también lo llaman *dignidad*. No se basa en la violencia ni en amenazar a los demás, ya que los andaluces desprecian a los pendencieros y deploran la violencia física, que consideran mera bufonada. Ampliando el contexto, *hombría* se refiere a una actitud valiente y estoica frente a cualquier amenaza; y más importante aún, significa defender su honor y el de la familia. No supone agresividad en sentido físico, sino una lealtad inquebrantable al grupo social que señala la última disuasión ante una provocación. El control de la violencia siempre se basa en la capacidad para la misma, por lo cual la reputación es vital.

Como autodominio masculino y coraje, la *hombría* aparece en cualquier parte. En Fuenmayor, por ejemplo, un grupo de jóvenes puede ir a darse una vuelta por el cementerio municipal, de noche y después de haberse tomado unas cuantas copas, sólo para demostrar su desprecio hacia los fantasmas. Se llevan un martillo y un clavo o una estaca. Luego clavan el clavo en el estuco de la pared del cementerio. Desafiando a toda clase de espíritus y fantasmas, recitan, en coro y al ritmo del martillo, la siguiente estrofa:

Aquí hincó el clavo  
del tío monero  
venga quien venga  
aquí lo espero.

El último en salir corriendo se lleva la palma del más valiente, del más viril. A veces, algunos adolescentes se retan mutuamente a pasar la noche en el cementerio a modo de prueba competitiva, aunque por otro lado la *hombría* no supone confronta-

ción alguna, ya que el desafío va dirigido a un adversario sobrenatural (no social). No obstante, y como lo demuestra el ejemplo anterior, la *hombría* es competitiva y, como la virilidad y el comportamiento económico, necesita una prueba en forma de logros y símbolos visibles. La *hombría* juzga la aptitud de un hombre para defender a su familia. Pitt-Rivers (1961:89) lo ha descrito mejor: "La quintaesencia de la *hombría* es la ausencia de miedo, la prontitud en defender su orgullo y el de su familia". Además de todo lo anterior, la *hombría* en España también tiene una connotación específicamente política que amplía su papel.

Durante este último siglo España, y Andalucía en particular, ha sido tierra de lucha política. La conciencia de clase es fuerte, debido al profundo antagonismo entre terratenientes y trabajadores (Martínez-Alier, 1971). Para los trabajadores y campesinos en pie de guerra, la opresión de clase añadió un fuerte matiz político al concepto de *hombría*: la lealtad a la clase social. Para los campesinos y trabajadores, la *hombría* se expresa no sólo como lealtad a la familia, sino también como salvaguarda de los trabajadores, que se niegan a ceder en los conflictos laborales. Bajo la dictadura de Franco era un gesto muy valiente, y sigue siendo admirado por las personas comprometidas de hoy en día. Los líderes sindicales con carisma se tienen por muy viriles, sobre todo si fueron encarcelados o maltratados por la policía de Franco, como le ocurrió a Marcelino Camacho, dirigente del sindicato clandestino Comisiones Obreras. A este grupo pertenecen hombres *cojonudos*, envidiados por los demás y deseados por las mujeres. Sus enemigos políticos les odian, pero también les respetan y admiran.

Un ejemplo concreto: en Fuenmayor ocurrió el famoso caso del activista militante apodado *Robustiano* por su constitución atlética y coraje excepcional. En las persecuciones de la posguerra, los fascistas asesinaron a su familia, que era de izquierda, pero él desafió abiertamente a la policía de Franco continuando con sus actividades revolucionarias. Las palizas, amenazas y chantajes no sirvieron de nada. Cada vez que salía de la cárcel reemprendía la lucha, ganándose la admiración general, incluso la de sus carceleros. A pesar de las torturas, nunca traicionó a sus compañeros y soportó estoicamente los abusos de la policía como algo natural. Robustiano reunió a muchos seguidores leales; hoy se le recuerda como uno de los mártires que mantuvieron en alto el espíritu de los trabajadores en los oscuros años de la dictadura. Más allá de esto, la gente recuerda a Robustiano como un hombre de verdad, la culminación del ideal andaluz de la *hombría*.

Política aparte, esta llamada a la acción dramática en defensa de los compañeros tiene resonancias en toda la región mediterránea, donde la clase social es menos importante que otros vínculos primordiales, como por ejemplo en los patriarcados de la costa africana. Para los kabyles de Argelia, según Bourdieu (1965, 1979a), el atributo principal del hombre de verdad es que se enfrenta a los demás y protege con fiereza a sus parientes consanguíneos. Bourdieu comenta (1979a:128): "Todos los informadores citan como característica esencial del hombre de honor el hecho de que se *enfrenta* a los demás". Un verdadero hombre no tolera que se le ofenda, y menos a su familia o linaje. Cerca de ahí, en el este de Marruecos, los verdaderos hombres son

aquellos que están siempre dispuestos a defender a su familia contra amenazas externas; "se unen en defensa de su forma de vida y de su identidad colectiva" (Marcus, 1987:50).

Asimismo, los pastores sarakatsaníes de la Grecia moderna (J.K. Campbell, 1964, 269-270) describen al hombre de verdad como *varvatos*, palabra claramente equivalente a la italiana *barbato*, barbudo o velludo. Aparte de denotar fuerza y virilidad, esta palabra (el vello facial, otra vez) "hace referencia a cierta capacidad implacable para cualquier tipo de empresa" en defensa de los familiares. Los sarakatsaníes viriles son aquellos que satisfacen las exigencias de la vida pastoral, en la cual "no se concibe la reputación sin fuerza" (ibíd:317). De este modo, el sarakatsaní se gana el respeto de sus competidores, repele cualquier amenaza a sus dominios y mantiene la delicada posición de la familia en unas condiciones difíciles. "La reputación de virilidad de los varones de una familia resulta disuasiva contra cualquier ultraje externo" (ibíd:271). Campbell conceptúa este acento puesto en la masculinidad en términos sobre todo funcionales. Escribe (ibíd:270): "Una vez más, vemos el lado *eficiente* de la virilidad" (la cursiva es mía).

El hombre protector resulta omnipresente en la región mediterránea donde, generalmente, las protecciones burocráticas están poco desarrolladas, los Estados son inestables, las luchas internas, endémicas, y las lealtades políticas, al igual que los apoyos, cambiantes y poco seguros. Debido a los caprichos de la fortuna y a la escasez de recursos, un hombre se gana la vida y la de su familia con artimañas y dureza. En Sicilia, por ejemplo, *un vero uomo* (un verdadero hombre) se define por la "fuerza, poder y astucia necesarios para proteger a las mujeres" (Giovannini, 1987:68). Al mismo tiempo, en Sicilia o Andalucía, el hombre protector que tiene éxito acumula alabanzas por sus actos valientes y adquiere renombre como individuo. Este vínculo funcional e inquebrantable entre los beneficios individuales y los del grupo es una de las nociones morales más antiguas de las civilizaciones mediterráneas. Ya aparece en la antigua Grecia marinera con el viajero Ulises. Su nombre, Odiseo, deriva de *odyne*, la capacidad de causar dolor y la voluntad de hacerlo, e implica un deseo de exponerse a los conflictos, riesgos y problemas y de suponer las mayores dificultades en la realización de grandes hazañas: "Ser Odiseo, pues, es adoptar la actitud del cazador de animales peligrosos: exponerse deliberadamente para luego aprovechar todas las ventajas que esta exposición supone; el efecto inmediato es un daño, pero el propósito último es el reconocimiento y el sentido de una gran hazaña" (Dimrock, 1967:57).

Mas la meta última de Ulises no es la de acumular hazañas gloriosas. Su heroísmo nómada apunta hacia un propósito más elevado: rescatar a su esposa e hijos y ahuyentar a los siniestros pretendientes que los amenazan. El hombre de verdad adquiere renombre interponiéndose entre su familia y la destrucción, y encajando con ecuanimidad los golpes del destino. La virilidad mediterránea es la recompensa del eficiente defensor de la trama de los lazos primordiales, el guardián de los soportes morales y materiales de su sociedad.

## VIAJEROS AUTÓNOMOS

Según hemos visto, los ideales de virilidad en el Mediterráneo tienen tres imperativos morales: primero, preñar a la esposa; segundo, mantener a los que dependen de uno; y tercero, proteger a la familia. Estos criterios requieren dinamismo y determinación. Deben cumplirse en todo momento en el servicio leal a las *identidades colectivas del yo*.

Pero hay otro elemento que debe mencionarse. Los puntos anteriores dependen a su vez de algo más profundo: la movilidad de acción, la autonomía personal. Un hombre no puede hacer nada si tiene las manos atadas. Si se pretende cazar una presa peligrosa o, como Ulises, salvar a la familia, se necesita una absoluta libertad de movimientos. Como punto de partida para la identidad masculina, la subyacente atracción por la acción independiente resulta tan importante como la sexualidad y la habilidad económica. Para recorrer el camino de la virilidad, hay que viajar ligero y tener libertad de improvisación y respuesta, sin impedimentos, frente a los retos. Hay que tener autoridad moral. Como observó Brandes (1980:210), en la España meridional la dependencia no sólo es vergonzosa para el campesino andaluz, sino que también es una negación de su imagen varonil. La autonomía personal es la meta de todos y cada uno de los hombres; sin ella se derrumba su postura defensiva y pierde movilidad estratégica, lo que expone a la familia a la ruina. En España este punto también tiene implicaciones políticas.

Un ejemplo de ello proviene de la crónica de George Collier de la guerra civil en un pueblo andaluz (1987:90) en la que subraya el papel que desempeñó el orgullo masculino en el movimiento sindical de trabajadores y campesinos de la Andalucía occidental. Describe las virtudes unidas a la afirmación de la masculinidad y las críticas connotaciones políticas de lo que llama "los términos culturales con que los andaluces relacionan la autonomía con el honor masculino" (ibíd:96). Su descripción de los violentos conflictos entre terratenientes y trabajadores en el pueblo de Los Olivos (Huelva), durante la Segunda República (1931-1936), muestra que una de las fuerzas motrices que había detrás de las confrontaciones era el tema de la autonomía personal. Los campesinos y trabajadores pretendían proteger de las tácticas prepotentes de los ricos y poderosos no sólo sus derechos políticos, sino también su imagen como hombres. La autonomía les permitía defender el honor de la familia. Limitados o dependientes, no podían realizar su heroísmo viril. Como Collier demuestra de forma brillante, estas tendencias revolucionarias eran el producto tanto de una imagen de la virilidad como de sus demandas políticas y económicas. Esto era particularmente cierto en el caso del sur de España, aunque Collier ve en esta mezcla de ideología política e imagen masculina algo más ampliamente mediterráneo:

Los habitantes de Los Olivos se mantenían fieles al ideal de autonomía masculina característico de las relaciones de propiedad y del sistema de honor en las sociedades agrarias del Mediterráneo... El varón prepotente se enfrenta a los desafíos reafirmando sin cesar su masculinidad y capacidad de agresión física, contiene los asaltos contra la

virtud de las mujeres y planta cara a los demás en defensa del honor familiar... El ideal de autonomía masculina cargaba las relaciones patrono-asalariados de una tensión especial. Al tener que obedecer a las órdenes de un tercero, los empleados reconocían implícitamente su falta de autonomía total y su vulnerabilidad ante un eventual deshonra (ibíd:96-97).

Depender de otro hombre ya es malo, pero reconocer que se depende de una mujer es peor todavía. La razón, por supuesto, es que ello invierte el orden normal de los lazos familiares, con la consiguiente destrucción de la base formal de la virilidad. En Marruecos por ejemplo, como informó Hildred Geertz (1979:369), los valores principales de *rajula*, el orgullo varonil, son "la fuerza y la autonomía personal", que implican dominar y mantener a las mujeres en vez de ser dominado y mantenido por ellas. Para los marroquíes, no hay mayor miedo que el de perder su autonomía personal ante una mujer dominante.

De hecho, en Marruecos existe el miedo recurrente de que un hombre pueda caer bajo la influencia mágica de una mujer fuerte, seductora demoníaca que le aprese para siempre, como Venus a Tannhäuser o Circe intentando esclavizar a Ulises, haciendo que se olvide de su papel masculino (Dwyer:1978). El antropólogo Vincent Crapanzano escribió un libro acerca de un marroquí que vivía aterrorizado por una de esas mujeres demoníacas o *jinn*. Cuenta que esta ansiedad está muy difundida: "El tema de que uno pueda convertirse en esclavo de una mujer, invirtiendo los criterios establecidos de las relaciones hombre-mujer, de la sexualidad y del matrimonio, impregna todo el folclore marroquí" (1980:102). Allí, como en España, un requisito necesario de la virilidad es que el hombre se independice por completo de las mujeres; si no, ¿cómo podrá mantener a los que dependen de él y protegerlos si él, a su vez, es dependiente como un niño? Esta inversión de los papeles sexuales, al convertir en madre a la esposa, perturba tanto al hombre como a la unidad familiar y les conduce a ambos a la corrupción y a la derrota.

#### SEGREGACIÓN SEXUAL

Muchos de estos temas, actividad frente a pasividad, extraversion frente a introversión, autonomía frente a dependencia, se expresan en el contexto físico de la vida de las comunidades rurales del Mediterráneo. Este requisito de que los varones se mantengan apartados de las mujeres no podría expresarse más claramente que en las prohibiciones de hacer vida en casa que aparecen una y otra vez en la literatura etnográfica. En muchas sociedades mediterráneas (D. Gilmore, 1982:194-196), los mundos de los hombres y de las mujeres están claramente delimitados. Los dominios del hombre y de la mujer son, como dice Duvignaud hablando de Túnez, "dos mundos separados que avanzan sin tocarse" (1977:16). Esta convención moral de segregación espacial obliga a los hombres a salir de casa durante el día y a aventurarse en el arriesgado mundo exterior. El hombre que, como Lorenzo, se esconde en las sombras de la casa durante el día resulta inmediatamente sospechoso. Su masculinidad

está fuera de lugar y, por lo tanto, resulta cuestionable. Un hombre de verdad tiene que salir fuera, estar entre hombres, dando la cara y forzando a los demás a bajar la mirada. En Chipre, por ejemplo, se cuestionará la virilidad de aquel que se queda en casa con su mujer e hijos: ¿qué clase de hombre es? Prefiere quedarse en casa con las mujeres (Loizos, 1975:92). Entre los kabyles de Argelia, descritos por Bourdieu (1979b:141), los demás suelen burlarse de los muy caseros: "Aquel que pasa demasiado tiempo en casa durante el día es sospechoso o ridículo: es un 'casero' que 'se cuece en casa como un pollo en el horno'. Un hombre que se precie debe dejarse ver, permanecer constantemente a la vista de los demás, dar la cara y enfrentarse a ellos (*qabel*). Es un hombre entre los hombres". Como se ve, la imagen varonil empuja a los hombres hacia el campo de batalla de la iniciativa y lejos del refugio del hogar.

#### OTRO EXCÉNTRICO

Finalmente, para ilustrar este último punto mencionaré otro caso negativo de Andalucía. En Fuenmayor había un hombre notoriamente casero cuya familia también sufría por este hecho. Alfredo era un pequeño comerciante rubicundo, con el apellido no castellano de Tissot (sus antepasados habían emigrado de Cataluña muchas generaciones antes). Hombre de mediana edad y carácter sedentario, regentaba una pequeña tienda de ultramarinos ubicada en su misma casa, algo muy común en los pequeños negocios. Pero Alfredo tenía la particularidad de que apenas salía de casa, donde vivía con su mujer y dos preciosas hijas ya crecidas.

En Andalucía, como en Chipre o en Argelia, se espera de un hombre que se pase el tiempo libre fuera de casa, charlando y bromeando con los amigos. Su mundo es la calle, los bares, los campos, todos ellos lugares públicos donde se le puede ver. No debe dar la impresión de estar bajo la influencia de la casa, de agarrarse como una lapa a la esposa o a la madre. Además, mientras está fuera, se espera de él que participe en las típicas actividades masculinas: partidas de cartas o de dominó, competiciones relacionadas con el alcohol o las apuestas y concursos de chistes y canciones. Aunque era consciente de estas exigencias, Alfredo se resistía a ellas, porque, como me confesó una vez, tanta vida social era una pérdida de tiempo y dinero: "Tienes que gastar dinero en los bares, invitar a beber a todo el mundo, empujar el codo y contar chistes". Hay que alardear y hacerse el importante ante los demás. Tanta convivencia salía cara, así que el rechoncho tendero se quedaba en casa con su familia. Por la noche, solía leer, ver la televisión o reparar la contabilidad.

Como todos los demás habitantes del pueblo, Alfredo estaba expuesto a la atenta mirada de la opinión pública y, como hombre, tenía que rendir cuentas. Si bien los vecinos reconocían a regañadientes el éxito de su pequeño negocio (montado con dinero de su mujer, según decían), no aceptaban sus débiles excusas por su comportamiento impropio. Por ser descendiente de extranjeros, en quienes no se puede confiar (los catalanes tienen la reputación de ser tacaños y adictos al trabajo), no era sorprendente que tuviera actitudes extrañas, pero su negativa a entrar en el mundo

público de los varones para quedarse en casa suscitaba recelo e indignación. Lo que se le reprochaba sobre todo era su tacañería, tanto de tiempo como de dinero, que los demás hombres del pueblo se tomaban como un insulto, y su calculado abandono del papel de varón, que exige no sólo la manutención de la familia, sino también cierto grado de generosidad con la sociedad en general. Se espera de un hombre adinerado que gaste por todo lo alto, contribuyendo de este modo a mantener a la comunidad. La gente dice que un hombre así le debe algo al pueblo. El retraimiento de Alfredo perjudicaba tanto su prestigio personal como el de su familia, que también sufría, expuesta a la atención pública.

Una tarde calurosa, al pasar por delante de la casa de los Tissot con un grupo de amigos, mis compañeros hicieron comentarios acerca de lo extraño que era Alfredo: "¿Qué tipo de hombre es ése que se pasa el tiempo sin salir de casa?", murmuraban, señalando la casa completamente cerrada. Lanzando miradas furiosas, le tildaban de "faldero". Ofrecían singulares explicaciones de su despreciable reserva, referidas a ciertos vergonzosos rasgos de carácter, como la mezquindad y la tacañería. Pero más allá de estos sórdidos defectos morales, mis informadores encontraban algo realmente repulsivo en su naturaleza reservada y sedentaria y en su afición a quedarse en casa, que sugerían un fallo esencial y profundo en lo más importante: actuar como un hombre. Como para rematar este despiadado análisis del carácter del tendero, mis informadores dejaban los dominios de los hechos observables y se aventuraban en los chismorreos especulativos, algo muy común en los casos de desviación tan graves. Al parecer, hacen falta explicaciones inequívocas cuando se infringen costumbres tan arraigadas.

Los hombres empezaron a contarme sus sospechas acerca de Alfredo. En el acto percibí una relajación palpable de su ansiedad, ya que habían reducido dicha desviación a causas esenciales que podían estigmatizar y rechazar, reafirmando a la vez la propia imagen de sí mismos. Todo se reducía al fracaso de Alfredo como hombre. Su oscura introversión, como en el caso de Lorenzo, no dejaba lugar a dudas. A consecuencia de semejante retraimiento, los Tissot, despojados de la respetabilidad sexual por sus conciudadanos, eran tenidos por anormales en cuanto a su comportamiento sexual. Según los criterios locales, la existencia misma de la familia se atribuía a prácticas aberrantes. Puesto que Alfredo no era un hombre de verdad, tal y como lo había decidido su comunidad, sus hijas, por lógica, no podían ser el fruto de su semilla. La explicación que lo ligaba todo (ya que el excéntrico catalán era medianamente rico), era que se dedicaba a prostituir a su esposa e hijas y que su dinero provenía del ejercicio secreto de la prostitución. Con esta desagradable y ridícula calumnia, los vecinos invertían, conceptual aunque equivocadamente, los papeles de proveedor y dependencia. Un acto hostil de la marginación le despojaba del éxito de la inseminación. El pobre Alfredo era del todo incapaz de combatir estos ataques malintencionados, ya que se había apartado de la comunicación masculina y, en consecuencia, tanto él como su familia tenían que soportar estoicamente los agravios y el desprecio reservados a los desviados.

Hipotéticamente clasificados como antinaturales, los inexplicables rasgos de carácter de Alfredo encajaban en la categoría predestinada del hombre que no es hombre. Por ejemplo, el hecho de que cocinara. Se sabía que ayudaba a su esposa e hijas en las tareas de la cocina, algo totalmente contrario a la fisiología y musculatura masculinas. Los andaluces reconocen que hay cocineros profesionales, pero son hombres que han aprendido un oficio para ganarse la vida y por ello conservan su derecho a la virilidad. En casa, los cocineros no cocinan, lo hacen sus esposas. Pero se sabía que Alfredo las ayudaba por su propia y pervertida voluntad. La gente se burlaba de él: "Vaya hombre, todo el día metido en la cocina". Los andaluces están convencidos de que la anatomía del hombre y la de la mujer conlleva aptitudes diferentes y complementarias. Era cierto que Alfredo ayudaba en la cocina. Lo vi una vez que me invitó a su casa (en sí, una muestra de hospitalidad poco común y hasta extraña). Nunca me escondió este hecho reprehensible. Llegué a conocerle muy bien en estas ocasiones. Hombre lleno de recursos, minucioso y de talante didáctico, nos enseñó, a mi mujer y a mí, la preparación correcta de ciertas especialidades de la cocina española; nos iba prodigando indicaciones precisas, y a menudo compulsivas, acerca de cómo triturar los ingredientes de un delicioso gazpacho. En la resplandeciente cocina de los Tissot aprendí a batir una sabrosa, aunque maloliente, sopa de ajo. Alfredo siempre vigilaba que todo se hiciera en el orden debido. Por ejemplo, siempre había que añadir el pan después de echar el vinagre: nada de improvisación. Con una actitud maternal, Alfredo se enorgullecía de su conocimiento de los platos locales y de mi aprobación verbal de sus talentos culinarios.

Pero, en la calle, los vecinos se burlaban de él, denigraban sus apresuradas excusas, hacían muecas de repulsión cuando yo hablaba de él, y les despreciaban, tanto a él como a su esposa. El apacible placer que Alfredo sentía en su casa precipitó su retirada de las reuniones y actividades masculinas. Según los criterios locales, el introvertido tendero había fracasado como hombre. Este fracaso, a su vez despojaba de respetabilidad a su familia, hundiéndolos a todos en la ignominia, hasta el punto de que sus hijas tuvieron que buscarse novios en otras poblaciones. El fallo definitivo de Alfredo era que ni siquiera se había presentado a la prueba de la virilidad. Había fracasado al no segregarse: su identidad pública estaba manchada por la cercanía de las mujeres. Se había retirado al resguardado capullo del hogar, gozando de la buena comida y la comodidad, temiendo o mostrando poca inclinación a subir al azaroso cuadrilátero de la virilidad. Esta retirada hizo que los demás varones se sintieran incómodos y procedieran a emascular conceptualmente a Alfredo, a despojar a los Tissot de su honor familiar y a situarles al margen de la buena gente, consiguiendo, de este modo, eludir la amenaza que representaban.

Aun así, Alfredo era tema de discusiones y debates sin fin por parte de los demás hombres. A pesar de todas las protestas, tal vez tuviese algo que, aunque repulsivo, atrajera a aquellos hombres duros y varoniles. O quizá representase a sus ojos algún principio contumaz, como el vivir bien sin trabajar demasiado, causante de estas emociones ambivalentes que había que borrar con el rechazo y la proyección.

## REFERENCIAS

- Bates, Daniel G. 1974. Normative and Alternative Systems of Marriage among the Yoruk of Southeastern Turkey. *Anthropological Quarterly* 47:270-287.
- Bates, Daniel G. y Amal Rassam. 1983. *Peoples and Cultures of the Middle East*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Bell, Rudolf M. 1979. *Fate and Honor, Family and Village: Demographic and Cultural Change in Rural Italy Since 1800*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blok, Anton. 1981. Rams and Billy-goats: a Key to the Mediterranean Code of Honour. *Man* 16:427-440.
- Bourdieu, Pierre. 1969. The Sentiment of Honour in Kabyle Society. En: *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, comp. de J.G. Peristiany, pp. 191-241. Chicago: University of Chicago Press, 1965 (trad. cast.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor).
- \_\_\_\_\_. 1979a. The Sense of Honour. En: *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1979b. The Kabyle House, or the World Reversed. En: *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes, Stanley H. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press (trad. cast.: *Metáforas de la masculinidad*, Madrid, Taurus, 1991).
- \_\_\_\_\_. 1981. Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town. En: *Sexual Meanings*, comp. de Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, pp. 216-239. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. 2 vols. Trad. de Sian Reynolds. Nueva York: Harper and Row (trad. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo...*, Madrid, FCE, 1976).
- Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family, and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- Chandos, John. 1984. *Boys Together: English Public Schools, 1800- 1864*. New Haven: Yale University Press.
- Collier, George A. 1987. *The Socialist of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries*. Stanford: Stanford University Press.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, John. 1973. *Land and Family in Pistocci*. Londres: Athalone Press.
- \_\_\_\_\_. 1977. *People of the Mediterranean*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Denich, Bette. 1974. Sex and Power in the Balkans. En: *Women, Culture, and Society*, comp. de Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, pp. 243-262. Stanford: Stanford University Press.
- Dimrock, George E. Jr. 1967. The Name of Odysseus. En: *Essays on the Odyssey. Selected Modern Criticism*, comp. de Charles H. Taylor, Jr., pp. 54-72. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Dover, Kenneth J. 1978. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Duvignaud, Jean. 1977. *Change at Shebika: Report from a North African Village*, trad. de F. Frenaye. Nueva York: Pantheon.
- Dwyer, Daisy. 1978. *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*. Nueva York: Columbia University Press.
- Friedl, Ernestine. 1962. *Vasilika: Village in Modern Greece*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Geertz, Hildred. 1979. The Meanings of Family Ties. En: *Meaning and Order in Moroccan Society*, comp. de Clifford Geertz, H. Geertz y L. Rosen, pp. 315-386. Nueva York: Cambridge University Press.
- Gilmore, David D. 1980. *The People of the Plain*. Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. Anthropology of the Mediterranean Area. *Annual Review of Anthropology* 11:175-205.
- Giovannini, Maureen. 1987. Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives. En: *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, comp. de David D. Gilmore, pp. 61-74, Washington, D.C.: American Anthropological Association, publicación especial N° 22.
- Gouldner, Alvin W. 1965. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. Nueva York: Basic Books.
- Hersfeld, Michael. 1980. Honour and Shame: Some Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man* 15:339-351.
- \_\_\_\_\_. 1985a. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985b. Gender Pragmatics: Agency, Speech and Bride-theft in a Cretan Mountain Village. *Anthropology* 9:25-44.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lockwood, William G. 1974. Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia. *Anthropological Quarterly* 47:253-269.
- Loizos, Peter. 1975. *The Greek Gift*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Marcus, Michael. 1987. "Horsemen are the Fence of the Land": Honor and History among the Ghiyata of Eastern Morocco. En: *Honor and Shame and the Unity of Mediterranean*, comp. de David D. Gilmore, pp. 49-60. Washington, D.C.: American Anthropological Association, publicación especial N° 22.
- Martínez-Alier, Juan. 1971. *Labourers and Landowners in Southern Spain*. Londres: St. Martin's Press.
- Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil*. Nueva York: Schenckman.
- Michell, Timothy J. 1988. *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Peristiany, J.-G., comp. 1965. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Londres: Weidenfeld and Nicolson (trad. cast.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1969).
- Pitt-Rivers, Julian. 1961. *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press (trad. cast.: *Un pueblo de la sierra*, Madrid, Alianza, 1989).
- \_\_\_\_\_. 1965. Honour and Social Status. En: *Honour and Shame*, comp. J.G. Peristiany, pp. 19-77. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- \_\_\_\_\_. 1977. *The Fate of Shechem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Comp. Mediterranean Countrymen*. Paris: Mouton.
- Schneider, Jane. 1971. Of Vigilance and Virgins. *Ethnology* 9:1-24.
- Simic, Andrei. 1969. Management of the Male Image in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 42:89-101.
- \_\_\_\_\_. 1983. Machismo and Cryptomatriarchy: Power, Affect, and Authority in the Contemporary Yugoslav Family. *Ethos* 11:66-86.
- Slater, Philip E. 1968. *The Glory of Hera*. Boston: Beacon Press.
- Theweleit, Klaus. 1987. *Male Fantasies*, trad. de S. Conway, Erica Carter y Chris Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tierno Galván, Enrique. 1961. Los toros, acontecimiento nacional. En: *Desde el espectáculo a la trivialización*, pp. 53-77. Madrid: Taurus.

# NOSOTROS LOS BORICUAS\*

RAFAEL LUIS RAMÍREZ

Tema principal de este ensayo es la masculinidad en Puerto Rico. Estamos hablando de una sociedad compleja, de alrededor de seis millones de habitantes; de una sociedad de clases, esencialmente urbana, con una parte de la población que reside en comunidades de Estados Unidos con vivencias un tanto diferentes a las de los que nos criamos en las islas; de emigrantes que regresan con otras experiencias. Estamos hablando de mujeres incorporadas a la fuerza de trabajo desde hace varias décadas; de mujeres en lucha por sus derechos, que retan a la autoridad y el dominio tradicional de los hombres; de movimientos feministas que cuestionan y combaten los poderes y privilegios de la masculinidad, tanto en las esferas públicas como en el ámbito de lo doméstico. Es evidente que cualquier acercamiento al análisis de la masculinidad en Puerto Rico tiene que considerar estos aspectos, variables y condiciones.

La tentación de no escribir sobre el tema hasta hacer investigaciones de campo fue grande. No obstante, consideré que los nuevos estudios deben responder a conceptualizaciones innovadoras; es hora de hacer planteamientos que rebasen la denuncia y eviten la repetición de enfoques y paradigmas obsoletos que poco aportan a la comprensión de cómo se construye la masculinidad. Mi intención es reflexionar sobre la construcción de la masculinidad en Puerto Rico: cómo nos hacemos hombres, partiendo de elementos compartidos por nosotros los puertorriqueños como la sexualidad, su materialización en la genitalidad y el poder, así como en los privilegios y penurias asociados con nuestra masculinidad (Rivera Medina, 1991).

\* Extractos del capítulo del mismo nombre del libro *Dime Capitán. Reflexiones sobre la masculinidad*, del mismo autor. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1993. Agradecemos la autorización del autor y la de las Ediciones Huracán de Puerto Rico.

## SEXUALIDAD

En Puerto Rico, al igual que en otras sociedades, la ideología masculina destaca la sexualidad. El macho es un ser esencialmente sexual o debe parecerlo, presentarse como tal. Debe disfrutar de su sexualidad, manifestarla, alardear de ella, sentirse orgulloso de la misma y, particularmente, evidenciarla. El macho se regocija en la mujer y reproduce cotidianamente, y en ocasiones en forma vulgarizada, lo que poéticamente expresa nuestro gran bardo Palés Matos:

Culipandeando la Reina avanza  
y de su inmensa grupa resbalan  
meneos cachondos que el gonjo cuaja  
en ríos de azúcar y de melaza.  
Prieto trapiche de sensual zafra,  
el caderamen, masa con masa,  
exprime ritmos, suda que sangra,  
y la molienda culmina en danza. (1964:233)

La mujer es objeto de placer, observando la prohibición del incesto<sup>1</sup> y el respeto esperado hacia las que pertenecen al grupo familiar. Esto se aplica especialmente a la mujer ajena<sup>2</sup> o la que todavía no se ha conquistado. La mujer es para disfrutarla, penetrarla, poseerla, comérsela. El macho seduce, conquista, toma y despliega su potencia sexual acorde con lo que reza un antiguo refrán: *yo suelto mi gallo, los demás que recojan sus gallinas*. El macho complace y satisface a sus hembras. Persigue, castiga, repudia o devalúa a aquellas que lo rechazan o no prestan atención a sus reclamos. A estas últimas algunos las golpean y a veces las matan. El hostigamiento sexual y la violencia contra la mujer son evidencias de esta orientación a la conquista y el despliegue de la sexualidad en su articulación agresiva con el poder y el placer.<sup>3</sup>

La conquista no se hace indiscriminadamente. Cada uno tiene sus estándares de lo que es una mujer atractiva. Algunas o muchas no le interesan, pero al encontrarse con lo que cada cual considera "una buena hembra" o "un tronco de mami" —como dicen los jóvenes— un macho entiende que debe intentar la conquista. En el proceso intervienen también las diferencias de clase y color y el relativo poder o ascendencia que un hombre pueda o crea tener sobre una mujer, o una situación de relativa igualdad que posibilite el acercamiento inicial. Al igual que en toda sociedad de clases,

1. No estoy afirmando que el incesto no existe en Puerto Rico. Al igual que en otras sociedades, la prohibición se viola. Para el análisis del mismo, véase a Knudson (1981).
2. En el municipio de Cayey y en otros lugares de Puerto Rico al vegetal conocido como chayote (*Sechium edule*) los hombres lo llaman mujer propia *porque no sabe a ná*. Comunicación personal: Dr. Juan José Baldrich y Sra. Nereida Rodríguez.
3. En el análisis del hostigamiento sexual y de la violencia contra la mujer se destacan los trabajos del Centro de Estudios, Recursos y Servicios a la Mujer (CERES), adscrito al Centro de Investigaciones Sociales del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico y, en particular, las publicaciones de Martínez y Silva Bonilla (1988) y Silva Bonilla (1985) y Silva Bonilla et al. (1990).

donde las mujeres de las capas dominantes están reservadas para los hombres de su clase, un puertorriqueño no intentará seducir o conquistar a una mujer que esté en posición de poder o superioridad social y económica sobre él, a menos que el encuentro se dé en un ambiente neutro en el que las diferencias de clase, poder o privilegio no intervengan o se minimicen, o de que ella envíe señales de que está disponible. En este juego de la sexualidad, con excepción de las situaciones de hostigamiento sexual, las mujeres no son entes pasivos o desinteresados. Participan en él si consideran a los hombres atractivos, ya sea físicamente o por razones como la riqueza y el poder. Lo anterior no implica que las mujeres puertorriqueñas creen en aquello de que *el hombre, al igual que el oso, mientras más feo más hermoso*.

La sexualidad masculina está orientada a la penetración, y la actividad sexual culmina con el orgasmo y la eyaculación. De no ocurrir así, el puertorriqueño considera que el acto sexual no se completó. En Puerto Rico la penetración puede ser oral, anal o vaginal, pero esta última parece ser la preferida. La masturbación, aunque común, se considera como una actividad substituta de la verdadera actividad sexual, el coito, y se practica cuando no hay pareja disponible o la situación no permite la penetración. La masturbación no ofrece el mismo placer que la penetración y se le llama "un resuelve".

Satisfacer a la mujer o creer que tal fin se ha logrado es muy importante para el hombre. La necesidad de conducirla al orgasmo o a varios orgasmos, además de crearle placer a ella, responde a la presentación del hombre como sujeto potente. Además, está a tono con la creencia de que una mujer sexualmente insatisfecha es una adúltera potencial. Conozco casos de hombres que tienen compañeras sexuales ocasionales que ellos consideran particularmente fogosas, y que se masturban antes del encuentro para así alargar el tiempo que les toma alcanzar otro orgasmo. Por supuesto, jamás se lo dicen a las mujeres. Igualmente encontramos a otros tan seguros de su dominio sobre la mujer o tan insensibles a ellas que no les preocupa la satisfacción de su pareja y su único interés es su propio placer.

## SEXUALIDAD Y PODER

En Puerto Rico, al igual que en toda Latinoamérica y en el Mediterráneo, la ideología masculina se materializa en los genitales y se articula con la sexualidad y el poder. En el caso de Andalucía, Brandes afirma:

un componente importante de la autoimagen masculina en toda Andalucía: el poder y la voluntad, las emociones y la fuerza, residen en los genitales masculinos. Los hombres se expresan como si los empujaran a actuar las opiniones y los deseos que se originan en sus testículos o pene. (1981:230-231) [Traducción de Y. Torres]

Aunque los cultos fálicos de la antigüedad fueron erradicados por el cristianismo (Vanggaard, 1972) el simbolismo fálico no ha desaparecido de las mentalidades masculinas. Lo encontramos todavía en muchas sociedades y en nuestra América

aparece en nuestros discursos: en los significados que los mexicanos asignan al *chingón* y al *chingado*, en la distinción que hacemos los puertorriqueños entre el que clava y el clavado, y en toda la construcción que establecen los estadounidenses entre *fuckers* y *fuckees*.

En su clásico y famoso ensayo sobre la esencia de lo mexicano, Octavio Paz (1959) discute todos los significados del verbo chingar y sus derivados. Dice que en la mayoría de las regiones de América la voz se asocia con bebidas alcohólicas y también con la idea de fracaso.

En casi todas partes chingarse es salir burlado, fracasado. Chingar, asimismo, se emplea en algunas partes de Sudamérica como sinónimo de molestar, zaherir, burlar. Es un verbo agresivo. (ibíd:69)

En México, el verbo y sus derivados tiene muchos significados, según he apuntado. Añade Paz: "Es una voz mágica. Basta un cambio de tono, una inflexión apenas, para que el sentido varíe" (ibíd:69). Cuando el mexicano quiere resaltar su mexicanidad, grita: "Viva México, hijos de la Chingada!" grito de afirmación "que es razón de gritar cada 15 de septiembre, aniversario de la independencia" (ibíd:68). El verbo denota violencia: "salir de sí mismo y penetrar por la fuerza a otro" (ibíd:69). Chingar es destruir, romper, abrir; por eso Paz concluye:

En suma, chingar es hacer violencia sobre otro. Es un verbo masculino, activo, cruel: pica, hiere, desgarrar, mancha. Y provoca una amarga, resentida satisfacción al que lo ejecuta. (ibíd:70)

En Puerto Rico chingar es sinónimo de fornicar. El verbo no tiene otros usos ni significados y un chingón es un individuo que tiene muchas relaciones sexuales. Nuestro equivalente del chingar de los mexicanos es el clavar. El macho puertorriqueño clava y se cuida, no siempre con éxito, de que lo claven. La voz viene del clavo, que se introduce en una pared o en un objeto mediante el uso de la fuerza. Clavar significa penetrar. Se usa también para denotar violencia, dominación, poder. Durante los paros y huelgas estudiantiles en los años setenta y ochenta en el Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico, grupos de huelguistas se movilizaban por el campus solicitando a los estudiantes y profesores que estaban en los salones de clases que se unieran a la protesta. Cuando éstos no accedían, los manifestantes cerraban las puertas y las clavaban para que los que no eran solidarios no pudieran salir de los salones. Luego se iba narrando y se difundía por el campus la noticia de que al profesor tal y a la profesora cual los habían clavado en el salón. El comentario era recibido con risas por parte de los manifestantes, quienes le atribuían a la expresión su doble significado, tanto el de demostrar fuerza como el de la penetración sexual.

Cuando el puertorriqueño pierde en una contienda, lo hieren o le hacen daño, dice, "me clavaron". Para describir al que está dominado, subyugado, sometido, se dice "lo tienen clava'o". Es mayormente habla de hombres usada entre gente de con-

fianza y, por supuesto, no es de la esfera pública. Como clavar significa también penetración sexual, nuestros machos, henchidos de orgullo y placer al referirse a una relación sexual dicen "le di una tremenda clavada". La entonación y el lenguaje corporal refuerza el sentido de poder que se quiere transmitir. El clavar se convierte en una reafirmación de la propia masculinidad, a la vez que se quita masculinidad al otro, lo rebaja, lo devalúa, lo denigra y lo ubica en la esfera de lo femenino, al hacerlo equivalente a la mujer penetrada.<sup>4</sup>

Los discursos de los boricuas están igualmente cargados de simbología en la que el pene y los testículos son altamente valorados, mientras que los genitales femeninos, el ano y las nalgas —objetos de placer— se devalúan. Los genitales se convierten en el centro del cual emana el poder del macho. Es común entre los puertorriqueños el tocarse, rascarse y acariciarse los genitales en público, aunque el acto está mediatizado por la extracción de clase y la posición que se ocupa en la sociedad. Los hombres de las capas dominantes y de los sectores medios son más circunspectos y se controlan mucho más para no tocarse sus genitales en público. Esto no significa, necesariamente, que estén menos influidos por los mecanismos del poder que emana de los genitales masculinos. Al respecto dice Rodríguez Juliá acerca de la fotografía de un niño:

Lo han vestido como se viste al pai, ya tiene que ir asumiendo la obsesión testicular del padre; la mamá, entre halagada y molesta, le golpea la mano para que no se trastea tanto el pipi, pero el nene bien sabe que parte de su credencial varonil será esa incomodidad real o fingida en la horqueta de los pantalones, colocárselos en el sitio, que de tan grandes no le caben en los calzones. Quizás ya desaparece tan mala costumbre; pero levantarse de un asiento, poner el zapato contra la pared, disfrutar de un chiste los viernes en la esquina, colocarse en la caja del bateador, eran acciones que inevitablemente iban acompañadas por el gesto de llevarse la mano a los huevos. (1988:82)

La costumbre no ha desaparecido. Entre las clase trabajadoras y los sectores populares es común. Es usual encontrarse a estos hombres frente a un bar o cafetín con una cerveza o un trago en la mano mientras con la otra se agarran los genitales. Parece que a menor poder y control en otros aspectos de su existencia, mayor énfasis en destacar los genitales como centro de poder.

En sus discursos, el macho puertorriqueño manifiesta que quien tiene poder, valor y fuerza tiene *cojones*; el que no los tiene es menos macho, es un *pendejo*. A un acto explícito de poder se le llama *pasarse por los huevos* o *pasarse por los cojones*. Un hombre *encojonado* es un hombre ofendido, molesto, furioso que se reafirma en

4. En la cultura estadounidense *getting fucked* significa también ser abusado sexualmente y *to fuck* es tener ventaja, dominio, o poder sobre el otro (Pronger, 1990:137). Su uso es muy generalizado, tanto entre hombres como entre mujeres, incluso en eventos públicos. Su significado es prácticamente idéntico al de *clavar* entre nosotros. En Estados Unidos se utiliza otro verbo, *to screw*, que tiene una semejanza metonímica con *clavar*. También tiene una connotación violenta.

lo que él vale, en su hombría, materializando sus emociones en los testículos.<sup>5</sup> Todos los hombres puertorriqueños, independientemente de la extracción de clase y de la posición que ocupamos en la sociedad, usamos este lenguaje en mayor o menor grado. Su uso aumenta en situaciones de conflicto, cuando existe gran tensión y cuando se nos reta nuestro poder, nuestra masculinidad. Es lenguaje de hombres, construido por y para hombres. Se usa en la confrontación entre hombres. Aunque a veces se dirige a las mujeres, es mayormente lenguaje dirigido a otros hombres. Los insultos más comunes que se escuchan entre hombres en las calles y carreteras de Puerto Rico son *pendejo*, *cabrón*, *maricón*, *mamabicho* y *huelebicho*, vocablos todos orientados a destacar la falta de masculinidad del otro. Este lenguaje se usa también en situaciones de confianza.

Como parte de ese proceso de construcción cultural de la subjetividad masculina que materializa la sexualidad y el poder en los genitales, el macho presta particular atención a su pene, el cual se valora de acuerdo con su tamaño. Desde la niñez los puertorriqueños competimos por el tamaño del pene y esta competencia continúa en la adultez. Su tamaño le crea gran ansiedad a muchos hombres y la ansiedad aumenta para aquellos que consideran que lo tienen pequeño. Lo grande o lo pequeño es relativo; depende de con quién o con quiénes se compara cada cual. No obstante, en el contexto de la relatividad existen unos mínimos y quienes no alcanzan esos mínimos caen definitivamente en la categoría de hombres de pene pequeño.

Otra manifestación de la articulación entre la genitalidad y el poder masculino lo constituye el orinar, "mear" en el habla popular. Es un acto cargado de simbolismos que trasciende su función fisiológica. A diferencia de la mayoría de las mujeres, quienes para orinar se sientan o se ponen en cuclillas,<sup>6</sup> los hombres siempre lo hacemos de pie y con el pene en la mano. El orinar de pie y de frente o al lado del otro nos coloca en una situación de poder o por lo menos de igualdad ante otros hombres, aunque los que no se sienten muy seguros de sí mismos, que temen ser vistos o que temen a un acercamiento homosexual, se alejan o se ocultan del otro o de los otros. Es interesante, e ilustra esta articulación entre el orinar y el poder, la narración que hace García Passalacqua de su encuentro con el ex gobernador Muñoz Marín a fines de los años cincuenta, cuando a Muñoz se le consideraba el hombre más poderoso de Puerto Rico.

Terminados los postres y el café, sin advertencia mayor, Muñoz se puso de pie, se internó escondido entre las uvas playeras lejanas a la mesa, y se puso a orinar. A causa, estoy seguro, de todos los escoceses y el vino, su recién empleado lo siguió y lo acom-

5. Aunque no es lenguaje de mujeres, algunas lo usan, y cuando se encuentran molestas dicen que están *encojonadas*, reproduciendo el discurso masculino. Algunas feministas varían la expresión y dicen que están *ovariadas*.

6. Esta aseveración hay que matizarla porque algunas mujeres orinan de pie como lo hacían mujeres campesinas y de clase trabajadora en el Puerto Rico de hace varias décadas. El escritor cubano Reinaldo Arenas narra en su autobiografía (1992) que su abuela campesina orinaba de pie. La articulación entre el poder y el orinar de pie se ilustra en un *graffiti* que vi en julio de 1991 en una pared de Caracas, Venezuela, que decía: "Mujer, libérate, mea pará". Algunos homosexuales orinan sentados.

pañó con gran desparpajo en el proceso. Años después, bromeando mientras subíamos en el ascensor de La Fortaleza al mirador, me dijo con un guiño: "Desde que te paraste a mear al lado mío sin ningún respeto, sabía que me íbas a causar problemas". (1990:106)

Evidentemente, ambos participantes de este encuentro compartían un mismo código cultural donde se reconoce como "el que más mea" a quien tiene mayor poder. Por eso es que cuando el macho puertorriqueño humilla, vence o hiere al contrincante, dice con mucha satisfacción "me le meé encima".

Entre los dramáticos eventos que se suscitaron en las vistas del sonado caso del Cerro Maravilla, en el que dos jóvenes independentistas fueron asesinados por la policía en 1978, cabe recordar el impacto creado entre los presentes por un testigo al narrar que, después de matarlos, uno de los policías le orinó encima a uno de los cadáveres. Indiscutiblemente, una demostración de su poder y su intencionalidad de devaluar al vencido.

Nuestros niños compiten a "quien mea más lejos", y gana aquel cuyo chorro cubra la mayor distancia. Cuando se siente temor, ante una situación peligrosa o amenazante, uno "se mea encima". Por último, de algo fácil o de poca importancia se dice, "es cuestión de mear y sacudir". Para algunos el orinar o ser orinado es también erótico y en una época era práctica de relaciones entre homosexuales, aunque no necesariamente generalizada. La misma continúa, si damos crédito a una entrevista televisada a un prostituto (Esteves, 1992) en la que él afirma que es un servicio solicitado por algunos clientes. Cuando la actividad no es recíproca, el que orina al otro es el macho, el más poderoso, el que así se ubica en ese juego de poder y placer.

#### CAMPEONES Y PERDEDORES

Los encuentros entre hombres están marcados por el poder, la competencia y el conflicto potencial. Por supuesto, no se excluye la capacidad para establecer relaciones de compañerismo, cooperación, lealtad y afectividad, pero éstas ocurren en el marco de las relaciones de poder y significa sobreponerlas al juego del poder. Desde la niñez uno aprende a darse a respetar, a responder a las agresiones y a defenderse tanto física como verbalmente; a demostrar invulnerabilidad, autosuficiencia, valor y control. Creemos en un ambiente en el que se nos exige la afirmación constante de esos atributos definitorios de la masculinidad. Las exigencias de la masculinidad son muchas. Existen variaciones en la forma de demostrarlo, que dependen de la clase social, religión, grupo de edad, condición física y mental y de los grupos de referencia, como los centros de trabajo, instituciones educativas, vecindarios y grupos de pares. En el marco de esas variaciones, los hombres puertorriqueños todavía compartimos una formación y una subjetividad, que, aunque mediatizadas por las diferencias y referencias arriba señaladas, tienen una comunalidad.

Ser fuertes, valientes y estar en control de la situación son otros de los requisitos de la masculinidad. En nuestras presentaciones, además de exhibir los atributos antes señalados, nos acercamos a los demás destacando nuestro manejo como sujetos con

autoridad, invulnerables y respetables, manifestaciones del poder que nos confiere la masculinidad. Para que se nos acepte, de acuerdo a como nos presentamos, debemos demostrar constantemente que conservamos los atributos de la misma. Esa empresa es validación cotidiana y, aunque se presente ante mujeres, está mayormente dirigida a otros hombres, a los contrincantes reales o potenciales en la competencia por demostrar quién es el más macho. Hay que estar siempre en guardia para no perder o permitir que se nos cuestione nuestra masculinidad. Es necesario evitar ser ubicados en la esfera de los devaluados, de los perdedores o de los menos machos; especialmente, que se nos clasifique en las categorías de pendejo, mongo, cornudo o maricón. Antes de entrar en la discusión de estas categorías es necesario aclarar que me refiero a encuentros entre hombres. En las esferas que son del exclusivo dominio masculino, los hombres competimos entre nosotros para la validación de una masculinidad constantemente amenazada. En esas esferas o dominios de lo masculino, no existe la competencia entre hombres y mujeres porque ellas no son partícipes de las mismas. En el marco de nuestra subjetividad los hombres no competimos con las mujeres.<sup>7</sup> Esta discusión presupone, además, que los encuentros se den entre iguales, entre los que están en posiciones relativamente equivalentes en términos de poder, prestigio o clase, o que los encuentros se produzcan en un medio en el que esas diferencias se borran temporalmente. Quedan excluidos de estos encuentros los hombres a quienes no se les reconoce paridad, ya sea porque no poseen los atributos físicos, intelectuales, poder o recursos económicos para competir, o por estar devaluados y por lo tanto en los márgenes de la masculinidad.

En dichos encuentros, en esa constante competencia y validación de la masculinidad, todo hombre puertorriqueño que no esté ubicado en la marginalidad tiene que demostrar que no es un "mamao" o un "pendejo". Este último es aquel "que está a merced de otros, que ha perdido su igualdad como varón" (Buitrago Ortiz, 1973:168). Lo que encontró el autor en el Barrio Esperanza de Arecibo a principios de los años sesenta es todavía criterio compartido por todos los puertorriqueños. En oposición al hombre fuerte y valiente, encontramos al tipo débil y temeroso,<sup>8</sup> objeto de burla, a quien no se le respeta y se le llama "mongo". Este no tiene poder; se le considera incapacitado para hacer valer sus posiciones y sus ideas; algunos ni siquiera se atreven a tomar decisiones. La "monguera" se manifiesta en acciones que los demás perciben como timoratas, o en la inacción.

7. Como ejemplo podemos señalar la etapa en que las mujeres de nuestra sociedad estaban desterradas de participar en los procesos políticos, de votar y aspirar a ocupar cargos electivos. En esa época los hombres competían entre sí en un proceso ubicado en la esfera de lo masculino. Con la incorporación de las mujeres a la vida política esta actividad pierde su exclusividad masculina y se convierte en actividad compartida por ambos géneros. En esta situación, al igual que en otras en las cuales las mujeres ocupan posiciones que en el pasado eran del dominio masculino, es necesario problematizar qué ocurre con esa subjetividad masculina. ¿Se desexualiza a la mujer? ¿Se le considera como un contrincante más y se le trata como si fuera un hombre? ¿Se acepta que las mujeres pueden competir con los hombres? Estas y otras interrogantes solamente se podrán contestar con investigaciones orientadas a esclarecer este asunto.

8. Sólo se acepta el temor a la llegada de la muerte, particularmente en el lecho de enfermo, y el temor a Dios.

Además de poseer, conservar y demostrar los atributos de la masculinidad, todo hombre debe estar siempre en vela para evitar que su mujer le sea infiel, porque eso lo colocaría en la categoría de cornudo o cabrón, entendido como el que consiente en el adulterio de su mujer. El pegarle cuernos a un hombre es un mecanismo de devaluación, y en esos juegos de poder de los hombres puertorriqueños el acusar a otro de cabrón se convierte en lo que ha señalado Peristiany para la región mediterránea, en una "denigración agresiva o secreta de la reputación de los otros" (1968, 129). Lo mismo se aplica a la acusación de homosexual.

Ser hombre de respeto, respetar y ser respetado es otro de los requisitos básicos de nuestra masculinidad. Aunque el respeto no es exclusivo de los hombres, ya que las mujeres ofrecen y exigen respeto a su vez, para nosotros el requisito se manifiesta con cierta singularidad. Esto es así por el hecho de que al estar los encuentros entre hombres fundamentalmente mediados por los mecanismos del poder, en ocasiones poder y respeto se convierten en sinónimos. Nuestra etnología destaca la importancia del respeto en la *enculturation* de los puertorriqueños.<sup>9</sup> Se entiende por respeto la conducta adecuada en los encuentros sociales, tanto en las formas de presentarse como en las respuestas a las presentaciones de los demás.

Una relación de respeto entre hombres no implica confianza o amistad, aunque el respeto no se excluye de las relaciones entre amigos y personas de confianza. La relación de respeto es *sui generis* y puede darse en encuentros personales entre hombres ubicados en los extremos de la jerarquía social. Es una relación que heredamos de la sociedad agraria. Es un reclamo de trato igual del desposeído y subordinado frente al poderoso, donde se destaca que el respetar supone la obligación recíproca de ser respetado. Por eso el énfasis en la norma de respeto en la socialización de los niños puertorriqueños que señalan los antropólogos que han estudiado las comunidades agrícolas en Puerto Rico.

El cumplir constantemente con las exigencias de la masculinidad es tarea ardua y a veces casi imposible. Unos se mantienen en la lucha y se consideran campeones. Otros se retiran a los márgenes de la masculinidad y se convierten en perdedores. Los criterios para definir a uno como campeón o perdedor están mediatizados por la clase social a que se pertenece y por los grupos de referencia. Existen, por lo tanto, variaciones para evaluar el éxito relativo de cada cual en ser hombre y a su vez las variaciones se articulan con la estructura social puertorriqueña.

Con el correr de los años, pasada la edad productiva y de crianza de los hijos, con el inicio de la vejez, las exigencias van disminuyendo. No obstante, se espera que el hombre mantenga la relación de respeto en sus encuentros con otros hombres, a menos que las condiciones de su salud mental y física le impidan cumplir con la misma.

9. La discusión del tema cultural del respeto se basa en los trabajos de Buitrago Ortiz (1973), Díaz Royo (1974), Lauria (1964), Manners (1956), Mintz (1956), Seda Bonilla (1957) y Wolf (1956).

## VIOLENCIA Y AFECTIVIDAD

Todo parece indicar que vivir de acuerdo con los requisitos de la masculinidad supone un comportamiento autodestructivo, de alto riesgo y violencia. Esta violencia se explica en el contexto de la violencia generalizada en Puerto Rico y de una *enculturation* en la que los hombres aprendemos a estar en constante competencia para demostrar que tenemos y conservamos los atributos de la masculinidad. Al mismo tiempo, son pocos los que pueden demostrar que cumplen con todos los requisitos que exige la construcción del género, lo que produce gran angustia y sentido de impotencia. Aquellos con menos recursos para evidenciar su dominio y su poder tienden a la exageración de lo masculino, y recurrir a las variadas expresiones de la violencia parece ser parte de esa exageración.

Los boricuas también podemos ser afectivos, pero conocemos muy poco acerca de nuestra afectividad, de sus expresiones y transformaciones. Esta situación responde, en gran medida, a que el análisis social y las discusiones de la masculinidad, hasta el presente, han destacado nuestros atributos como seres respetables, agresivos, violentos e invulnerables y no han prestado adecuada atención a otras dimensiones de nuestra subjetividad. También responde al hecho de que nuestro código cultural demarca lo afectivo como un sentimiento que debe expresarse en la intimidad y en situaciones de extrema confianza. Expresar la afectividad requiere, además, superar los juegos de poder de la ideología masculina y despojarnos de la máscara de invulnerabilidad.

## REFERENCIAS

- Brandes, Stanley H. 1982. Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town. En: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Editado por Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buitrago Ortiz, Carlos. 1973. *Esperanza. An Ethnographic Study of a Peasant Community in Puerto Rico*. Viking Fund Publications in Anthropology, Number 50. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Carnivalli, Judith e Irma Rivera. 1991. Las muertes violentas en Puerto Rico, ms.
- Díaz Royo, Antonio T. 1974. *The Enculturation Process of Puerto Rico Highland Children*. Unpublished doctoral dissertation. State University of New York at Albany.
- Esteves, José. 1992. Ellos viven de sus cuerpos. Reportaje televisado sobre la prostitución masculina.
- García Passalacqua, Juan Manuel. 1990. *Casa sin hogar: memoria de mis tiempos. Puerto Rico, 1937-1987*. Río Piedras: Editorial Edil.
- Knudson, Doris. 1981. *Interpersonal Dynamics and Mother's Involvement in Father-Daughter Incest in Puerto Rico*. Unpublished doctoral dissertation. Ohio State University.
- Lauria, Anthony, Jr. 1964. "Respeto", "Relajo" and Interpersonal Relations in Puerto Rico. *Anthropological Quarterly*, 3:53-67.
- Manners, Robert A. 1956. Tabara: Subcultures of a Tobacco and Mixed Crops Municipality. En: *The People of Puerto Rico*. Editado por Julian H. Steward. Urbana: University of Illinois Press.

- Martínez, Lourdes y Ruth Silva Bonilla. 1988. *El hostigamiento sexual de las trabajadoras en sus centros de empleo*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales.
- Millán Pabón, Carmen. Arrasa con los varones el SIDA. *El Nuevo Día*, 18 de agosto de 1992, pág. 18.
- Mintz, Sidney W. 1956. *Cañamelar: The Subculture of a Rural Sugar Plantation Proletariat*. En: *The People of Puerto Rico*. Editado por Julian H. Steward. Urbana: University of Illinois Press.
- Ostolaza Bey, Margarita. 1981. *Política sexual en Puerto Rico*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Palés Matos, Luis. 1964. *Poesía, 1915-1956*. Río Piedras: Editorial Universitaria.
- Paz, Octavio. 1959. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peristiany, J.G. 1968. *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Editorial Labor.
- Picó, Fernando. 1989. *Vivir en Caimito*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Pronger, Brian. 1990. *The Arena of Masculinity. Sports, Homosexuality and Meaning of Sex*. New York: St. Martin's Press.
- Rivera Medina, Eduardo. Poder, placer y penuria: reflexiones en torno a la masculinidad. Conferencia del Premio Interamericano dictada en el XXIII Congreso Interamericano de Psicología. San José, Costa Rica, 7-12 de julio de 1991.
- Rodríguez Juliá, Edgardo. 1988. *Puertorriqueños. Album de la sagrada familia puertorriqueña a partir de 1898*. Madrid: Editorial Playor.
- Seda Bonilla, Edwin. 1957. *The Normative Patterns of the Puerto Rican Family in Various Situational Contexts*. Unpublished Ph.D. dissertation. Columbia University, Faculty of Politican Sciences.
- Silva Bonilla, Ruth. 1985. *Ay! Ay! amor: no me quieras tanto. (El marco social de la violencia contra la mujer en la vida conyugal)*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales.
- Silva Bonilla Ruth et al. 1990. *Hay amores que matan: la violencia contra las mujeres en la vida conyugal*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Vanggaard, Thorkil. 1972. *Phallos. A Symbol and its History in the Male World*. Nueva York: International Universities Press, Inc.
- Wolf, Eric R. 1956. Subcultures of a Traditional Coffee Municipality. En: *The People of Puerto Rico*. Editado por Julian Steward. Urbana: University of Illinois Press.

## SUICIDIO Y HONOR EN LA CULTURA GAUCHA\*

ONDINA FACHEL LEAL

La muerte, o historias sobre la muerte, fue una temática que se impuso desde el inicio de mi trabajo de campo. Las narraciones centradas en ella a menudo hacían referencia a alguien que se había suicidado. Comentarios sobre cómo y por qué un gaucho se había quitado la vida era tema recurrente entre los hombres en el galpón. Y, una vez comenzada la conversación, se hacía presente el recuerdo de la muerte de personas conocidas, parientes o amigos, ocurrida en circunstancias similares. Aparentemente, cada hombre conocía por lo menos un suicida.

Las narraciones presentaban una configuración clara y reiterativa de los síntomas y de las circunstancias, constituyendo lo que se podría llamar el "síndrome del suicidio campero". Los suicidas eran hombres que vivían o provenían de la zona rural, eran gauchos que "se estaban poniendo viejos y cansados para el trabajo", que estaban perdiendo "las ganas de vivir", solteros o sin descendientes y que, sobre todo, escogían el ahorcamiento como forma de morir. Comencé a preguntarme si en este universo de la pampa, tan parcamente poblado, cada informante conocía realmente a algún suicida—en cuyo caso yo estaría lidiando con un grupo bastante atípico, con una altísima tasa de suicidio— o si tan sólo se trataba de los efectos de una impresión profunda causada por la muerte voluntaria de uno de sus próximos la que invadía gran parte del imaginario del grupo.

\* Suicidio, Honra e Masculinidade na Cultura Gaúcha, publicado en *Cadernos de Antropologia* N° 6, 1992, Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Agradecemos la autorización de la autora. Traducción de Silvia Hernández.

Los datos de este trabajo se refieren a la investigación etnográfica realizada entre gauchos (trabajadores rurales de la ganadería extensiva) en la región del extremo sur de Brasil y norte de Uruguay. El término gaucho será usado aquí en este sentido. Ver Leal, O.F., *The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampa*. Disertación del Ph.D. en Antropología, Universidad de California, Berkeley, septiembre 1989.

Cuando hacía preguntas directas sobre el suicidio, los gauchos aseguraban que se trataba de una cosa común. Uno de ellos me dijo: "es una de esas cosas que acontecen diariamente", añadiendo a continuación, "bueno, no todos los días, pero se habla de ello a diario". Hice las mismas preguntas en otras estancias: recibí el mismo tipo de respuestas y escuché las mismas historias, tanto en Brasil como en Uruguay.

El suicidio típico se describía de la siguiente manera: el hombre va poniéndose más y más pensativo sobre la vida, quieto, solo en su soledad. Un día hace todo lo que hace todos los días y lo que siempre hizo, durante su vida entera, monta en su caballo y sale a camppear, lleva una cuerda consigo—probablemente el lazo que siempre utiliza para lacear el ganado—, busca un árbol (tarea difícil en la pradera de la pampa) y se cuelga.

La forma de morir que el individuo escoge se vincula no sólo a las alternativas objetivas que su cultura le ofrece, sino también al significado de la propia existencia, que él comparte con otros miembros de su cultura. En primer lugar, cada cultura tiene su propia comprensión de aquello por lo que vale la pena vivir y por lo que vale la pena morir, y del significado de la vida y de la muerte. En segundo lugar, cada grupo define lo que considera legítimo en relación con la vida y con la muerte. Y en tercer lugar, las formas de morir—así como las de la existencia—revelan cosas importantes a propósito de una cultura dada.

Para los gauchos, la muerte es un momento especialmente significativo, porque la suya es una cultura que supone que sus miembros tienen algún poder de decisión sobre ella. La masculinidad, la honra y la libertad—elementos esenciales de la cultura gaucha—están claramente presentes en su discurso relacionado con la muerte. Descubrir la forma en que estos valores se articulan con la idea (y con la práctica) de la muerte es, justamente, el objetivo de este trabajo.

#### ESTADÍSTICAS SOBRE LA MUERTE

Independientemente de cuál sea el número real de suicidios en la región, la preocupación de los miembros de esta cultura por esta forma de morir es de suyo significativa. Sin embargo, a pesar de las múltiples limitaciones de las estadísticas sobre este asunto, la cifra oficial en la región está lejos de ser irrelevante. Aún más, las instituciones de salud pública del estado consideran el suicidio como un fenómeno endémico serio, particularmente en la región de la explotación ganadera extensiva.

Comparado con otras regiones de Brasil, el estado de Rio Grande do Sul<sup>1</sup> tiene el más alto índice de suicidios del país: 10,6 por cien mil habitantes, cifra muy supe-

1. Fuente: Anuario Estadístico de Brasil, IBGE 1986. Estas estadísticas corresponden al año 1984, el último con datos publicados. Otros años, de los cuales existen registros, confirman la misma tendencia. Las estadísticas nacionales publicadas en Uruguay no consideraban esos datos al momento en que fue realizado el trabajo. Publicaciones recientes, basándose en datos de la Organización Mundial de la Salud, indican para Uruguay una tasa de suicidio de 10,3 por cien mil habitantes, en una proporción de cuatro casos masculinos por uno femenino. Ver Robert Desjarlais et al., *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries*, New York, Oxford University Press, 1995.

rior a la media nacional de 3,9 para el mismo año. Un ejemplo, en el año 1984, Rio Grande presenta 883 casos, de un total de 5.190 en todo el país. Se observa también una significativa diferencia en el mayor número de ahorcados, siendo el único estado brasileño donde la forma favorita de quitarse la vida es esa, ahorcándose. De un modo general, según señalan las estadísticas mundiales, existe una correlación entre suicidio y género, siendo masculinos la gran mayoría de los suicidios consumados, en tanto que las tentativas son femeninas. En Rio Grande, el 76 por ciento de las muertes por autoeliminación corresponde a hombres. Otro dato interesante es que, tanto en términos absolutos como relativos, este estado presenta el mayor número de suicidios en personas que trabajan en el sector rural. Aunque las estadísticas publicadas sean muy generales, y yo diría con serios problemas (que aquí dejaré de lado), éstas corroboran mi información etnográfica: el suicidio presenta una alta tasa de incidencia en la región; es rural, masculino y por ahorcamiento.

La concentración del suicidio rural, en el caso de Rio Grande do Sul, es lo primero que nos llama la atención, puesto que sugiere un padrón diferente de aquellos que presenta la sociología clásica, donde esta práctica autodestructiva se concibe como un fenómeno esencialmente urbano. De hecho, los datos sobre los otros estados brasileños revelan una tendencia en ese sentido.<sup>2</sup>

Las estadísticas locales recogidas en los municipios estudiados (que incluyen municipios uruguayos) también coinciden con las informaciones que obtuve en el campo: se trata de suicidio rural, masculino, de hombres de más de 40 años de edad y por ahorcamiento.<sup>3</sup> Como nos referimos a poblaciones muy pequeñas, el uso de estadísticas, es decir, el cálculo de tasas relativas, carece de significado. De cualquier modo, y con esta reserva en mente, los datos muestran, por ejemplo, para un municipio donde se desarrolló la investigación, que el índice de suicidio es de 20,9. Si consideráramos sólo la población rural de este municipio, éste pasaría a ser extremadamente alto. Por ejemplo, para el año 1987, tendríamos una tasa de 50 suicidios por cien mil habitantes, la que aumentaría aún más (perdiendo, claro está, su validez estadística) si considerásemos sólo la población masculina. A modo de comparación, los índices más altos de suicidio en el mundo alcanzan alrededor de 30 por cien mil habitantes. Tan sólo una docena de países en el mundo presenta tasas anuales de suicidio superiores a 10 por cien mil habitantes.<sup>4</sup>

Por lo menos otros dos trabajos se refieren al alto índice de suicidio entre trabajadores rurales de la ganadería. Maria Catedra Tomas (1988), estudia un grupo de

2. Las estadísticas disponibles del IBGE no distinguen el suicidio rural del urbano; las defunciones se agrupan por sectores productivos, adicionándose la agricultura y la ganadería.

3. Las estadísticas de los municipios provienen de dos fuentes: de las agencias municipales del IBGE, que las extrae de los registros de hechos policiales consignados en las delegaciones locales, y de la Secretaría de Salud del Estado de Rio Grande do Sul, cuyas fuentes son los certificados de defunción. Aunque dichas instituciones agrupan los datos de diferente forma, e incluso presentan discrepancias, la tendencia es la misma.

4. Sobre estos datos, ver informes de mortalidad de la Organización Mundial de la Salud. Ver también Robert Desjarlais et al., *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries*, New York: Oxford University Press, 1995.

peones de España, entre los que se manifiesta también una marcada preferencia por el ahorcamiento. Otro estudio es el de Howard Stein sobre vaqueros americanos contemporáneos (1987). Allí el autor, aunque no trata específicamente el suicidio, analiza la atracción que ejerce la muerte sobre los vaqueros, y considera como suicidios disfrazados los accidentes fatales que se dan frecuentemente en este grupo.

#### DE DERECHO Y DE RAZÓN

En las charlas del galpón, los gauchos tienen formas de clasificar sus propias prácticas sociales y visiones del mundo: las narraciones que hablan de acciones, personas o pensamientos van acompañadas de expresiones tales como *lo que es de derecho*, *lo que es de razón*, *lo que es de respeto*. Usándolas, ellos clasifican lo que los rodea, estableciendo significados y consensos. Las observaciones son figuras del lenguaje que explícitamente parecen no contener sentido alguno de aprobación, sanción o censura. Es la recurrencia de estas expresiones en el habla gaucha lo que llama la atención del observador. Las frases pueden ser desdobladas o extendidas; pueden también tomar otras formas como *correcto* en lugar de *derecho*, u *honor* puede sustituir a *respeto*.

La clasificación de las cosas como *correctas*, *razonables* o *respetables*, funciona como parámetro para la práctica cotidiana y como un sistema eficaz de control social. La ausencia de instituciones tradicionales en la sociedad ganadera gaucha, tales como la religión, la familia, la escuela, el estado o el sistema legal, es notoria. A pesar de que este grupo está inserto en una sociedad compleja, llena de instituciones muy bien asentadas, es evidente que los gauchos tienen sus propios valores y una comprensión peculiar sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Las reglas sociales, como un todo, han penetrado poco y tienen escasa legitimidad dentro del grupo. Los recursos del lenguaje que definen lo *correcto*, lo *razonable* y lo *honrado* forman un sistema normativo coherente. En este sistema, el fenómeno del suicidio es percibido como *de derecho*, aunque no siempre sea *de razón*. En otras palabras, la idea (y la práctica) del suicidio, en la cultura gaucha, es legitimada por los cánones de ella.

Cuando los gauchos dicen, en relación al suicidio, que *es de derecho*, quieren expresar que es una acción aceptable, que el individuo tiene derecho a decidir lo que desea hacer con su vida. Esta es una cultura que celebra el individualismo, y en la cual es preciso enfrentarse constantemente con la fuerza de la naturaleza. Al momento de los relatos en el galpón al anochecer, muy próximos los unos de los otros, sentados alrededor del fuego formando un círculo de complicidades, se da una situación en la cual cada individuo se expone a la aprobación colectiva. El suicida merece el respeto del grupo, ya que es aquel que cumple un último acto heroico, "él enfrenta la muerte, en lugar de esperar por ella como lo hace una mujer vieja".

Según los gauchos, suicidarse también puede no ser un *acto razonable*, queriendo con ello decir que el sujeto tenía otras opciones, pero se fue enredando en sus ideas. En tal sentido el acto no es *razonable*. Sin embargo, dentro de esta lógica, el

hombre tiene *derecho* a cometer actos *irracionales*, siempre que éstos afecten tan sólo a su autor. De ninguna manera el individuo que se mata es visto como víctima de una patología cualquiera. De hecho, tanto como nos fue posible averiguar, todos eran trabajadores activos, eximios jinetes, y solteros (o sin compañía femenina más o menos regular). Llevaban lo que se considera una vida normal dentro de este contexto cultural. Mas un día, como lo expresan ellos, "el sujeto comienza a pensar más de la cuenta sobre su vida, se pregunta por qué vive, qué es el mundo, qué es la muerte. Se pone triste, no encuentra respuestas, se siente muy solo".

El sistema de valores y significados que se manifiesta en relación con la muerte, no es diferente de aquél relacionado con la vida: individualismo, libertad, honor y virilidad. Estas nociones están todas interconectadas: para ser hombre es preciso aceptar desafíos, ser valiente. Esto también significa *tener honor*, y para tener honor un hombre no puede nunca ser pasivo o sumiso.

El gaucho vive peligrosamente. Vive expuesto a las inclemencias del clima, a los animales, a la naturaleza. Domar caballos chúcaros, por ejemplo, es un duelo en el cual puede herirse seriamente. Para él vivir significa no temer a la muerte. Y cada día de su vida como peón campero tiene que reafirmar que no le teme a nada. Si decide morir, su decisión se considera corajuda, de la misma forma como se considera corajuda su confrontación diaria con la posibilidad de morir. El gaucho, jinete de las pampas, montado en su caballo en su quehacer cotidiano, construye para sí mismo un mundo que domina. Experimenta sentimientos de poder sobre la naturaleza, sobre su propia vida y sobre su destino. Cuando comienza a perder fuerzas, cuando ya no es capaz de sujetar a un buey con el lazo, cuando empieza a perder en la lucha cuerpo a cuerpo que traba diariamente con el animal, en ese momento comienza a pensar en la muerte. Simbólicamente, éste es el momento en el cual él se amarra, se lacea a sí mismo: se ahorca con su propio lazo en una especie de epitafio silencioso: él mismo es el último animal a ser domado, a ser controlado. Es éste un acto solitario; él no permitirá que nadie lo controle. Hasta en su último acto mantiene la ilusión de que nadie tiene control sobre él.

El gaucho, el jinete, no tiene alternativas fuera de este universo de caballos y rebaños. Para que los de fuera de este mundo entiendan el suicidio del gaucho como resultado de la falta de alternativas sociales, es necesario ver en él un gesto de dignidad, de arrogancia y libertad, como él lo entiende. Una estrofa de una poesía gaucha sobre el gallo de pelea deja esto en claro:

Ao te ver quase defunto  
De arrastro, quebrado e cêgo  
Como quem diz: "Não me entrego  
Sou gallo morro e não grito".<sup>5</sup>

5. *Al verte casi difunto/ Arrastrado, quebrado y ciego/ Como quien dice "No me entrego/ Soy gallo, muero y no grito"*. Jaime Caetano Braum, *Potrero de Gauchos*, 1979.

El lazo es su instrumento de trabajo y, al mismo tiempo, un instrumento de control. Durante toda su vida el gaucho evita los lazos; el matrimonio o los hijos significan amarres, ataduras. La mujer es un lazo sofocante. Tener o cultivar la tierra significa crear lazos o vínculos. Sea porque no se le permite tener esos lazos, o porque no desea estas amarras (y crea todo un universo simbólico justificando su imposibilidad de tener vínculos y posesiones), el hecho es que el gaucho no los posee: no tiene nada que lo prenda, nada que lo vincule al suelo. Coincidencia o no, su muerte lo mantiene lejos del suelo. Lo más evidente respecto de la muerte en la horca es que los pies del individuo no pueden tocarlo.

Entender el significado del suicidio no es tarea fácil. Sin embargo, si se trata de la cultura gaucha, donde la autorreflexión y la verbalización son aspectos importantes de las prácticas sociales del grupo, la muerte –y los sentimientos que la rodean– están muy presentes en sus pláticas y poemas:

Eu faço do pensamento  
as cordas de uma guitarra  
que muitas vezes por farra  
me prendo num bordoneio  
pra' destruir os anseios  
da minha própria existência.<sup>6</sup>

O:

Nos todos bem o sabemos  
ninguém nasce pra semente  
e quando num derepente  
um galderiar se termina  
então cumpri minha sina.<sup>7</sup>

O:

Ninguém sujeita este potro.  
O tempo se auto-governa.  
Apenas a própria morte,  
por inerte é eterna.<sup>8</sup>

6. Yo hago del pensamiento/ las cuerdas de una guitarra/ y muchas veces por farra/ me envuelvo en un bordoneo/ pa' destruir los anhelos/ de mi propia existencia. Poema recogido en el trabajo de campo, declamado por un poeta popular de la región.

7. Nosotros todos sabemos/ que nadie nace pa' semilla/ y cuando de un de repente/ un galderiar se termina/ quiere decir entonces/ que ya se cumplió mi sino. Idem.

8. Nadie sujeta este potro/ El tiempo se autogobierna./ Sólo la propia muerte./ por inerte es eterna. Jaime Vaz Brasil. Cántico del incesante galope negro. Canción presentada en uno de los Festivales de la Canción de la región.

O:

As largas portas da morte  
(abertas num só momento)  
irão levar minha alma  
a espargir-se nos ventos.<sup>9</sup>

Los testimonios recogidos, así como las entrevistas y las narraciones de los gauchos, muestran el temor de ser atrapados, atados y sofocados por la mujer, hecho aparentemente paradójico en relación con la forma en que ellos eligen morir. La asfixia, en este imaginario, tiene una clara connotación sexual. La muerte es también un desafío, y cada desafío en este universo masculino ofrece al hombre una oportunidad para *probarse* y, al mismo tiempo, probar su masculinidad. El amor representa para ellos más una contienda entre dos hombres que una relación afectiva entre un hombre y una mujer:

E quando a prenda do lado  
me olha com picardia  
Caramba! que judiaria  
se não existisse o pecado  
em uma carreira de amor,  
é lindo soltar atrás  
prá' assustar o parceiro  
todo índio tarimbeiro  
sabe que china com manha  
é carreira que se ganha  
mas tem que chegar primeiro.<sup>10</sup>

Muerte, mujer y lucha están asociadas. Mujer y muerte son dos elementos que seducen y asustan. A la mujer, el gaucho puede evitarla. La muerte en tanto es su destino. La decisión del hombre de "ir al encuentro de la muerte" (expresión utilizada por ellos), forma parte de este *ethos* de omnipotencia adquirido por aquel que pasa la vida domando potros salvajes. Domar, del latín *domus*, que significa tener dominio sobre, condiciona su existencia y es un requisito para ser hombre. Cuando pierde su fuerza y ya no es capaz de domar la naturaleza que lo rodea, pierde su masculinidad y su identidad como gaucho. Este es, de hecho, el momento de su muerte cultural.

9. Las anchas puertas de la muerte/ (abiertas sólo un momento)/ van a llevar mi alma/ a esparcirse por los vientos. Jaime Vaz Brasil: Elegía a un combatiente a las puertas de la muerte. Idem.

10. Y cuando la prenda del lado/ me mira con picardia/ ¡Caramba! qué travesura!/ si no existiese el pecado/ en una carrera de amor./ es lindo soltar atrás/ pa' asustar al contrincante/ todo indio bien ladino/ sabe que china con manha/ es carrera que se gana/ pero hay que llegar primero. Poema de un poeta popular de la región, recogido durante el trabajo de campo.

Y él experimenta su *muerte cultural* como su muerte individual. Llegado el momento en que debe bajar del caballo (que formalmente pertenece al propietario de la estancia), debe también dejar el lugar donde vive (que no le pertenece y donde no tiene derecho a permanecer). Y un caballero (un gaucho) sin caballo no es más un caballero.

El imaginario que el gaucho crea en torno de la muerte, haciendo de ésta un acto de coraje y libertad, es una forma de hacer menos doloroso el momento de su muerte cultural. Si no tiene hijos, el momento de abandonar la estancia es sentido intensamente como el momento de la muerte. Sin reproducción no hay sentido de continuidad. Sin mujer no existe un lugar a donde dirigirse; las conexiones con el mundo urbano (que de cualquier modo no tiene nada que ofrecerle) se construyen, básicamente, a través de redes de relaciones femeninas. Si tuviese mujer, podría participar de estas redes; sin embargo, acompañar a una mujer o depender de alguien, en especial de una mujer, es degradante para aquél que se pensó como centauro y *monarca de la montura*. El folklore gaucho muestra esto con claridad:

Qual matungo apaixonado  
Atrás da égua madrinha  
Assim pena, assim padece  
Está bem triste minha alma.<sup>11</sup>

Por un lado, la súbita inversión de una relación de poder, en la cual el gaucho experimenta dominio sobre su mundo y las cosas que lo rodean, a una situación en la que dependerá de otros (probablemente de una mujer), es percibida como una humillación. Una de las expresiones gauchas que señalan el rechazo a las situaciones de dependencia es *no bebo agua en la oreja de los otros*. Con ella significan su rechazo a una situación en la que carece de los medios para realizar sus tareas cotidianas y satisfacer por sí mismo sus necesidades básicas.

Por otro lado, las condiciones sociales y la forma como está organizada la producción ganadera, impone sobre él la ausencia de mujer, familia, hogar o de un lugar donde quedarse, e incluso de los medios para sobrevivir fuera de la estancia. Esto se refleja en toda su poesía:

El anda siempre juyendo,  
siempre pobre y perseguido;  
no tiene cueva ni nido  
como si fuera maldito,  
porque el ser gaucho - Carajo!  
el ser gaucho es un delito.

...

11. *Cual jamelgo apasionado/ Detrás de la yegua madrina/ Así pena, así padece/ Esta muy triste alma mía.*

No tiene hijos, ni mujer,  
ni amigos, ni protectores,  
pues todos son sus señores  
sin que ninguno lo ampare;  
tiene la suerte del güey  
- y dónde irá el güey  
que no are?<sup>12</sup>

El tema de la muerte, recurrente en el folklore gaucho, forma parte de este universo de significados que acompaña (como en un tango) *el sentimiento trágico de la vida*. Una condición de existencia de la vida organizada en torno a la producción de ganado de corte —ganado para el matadero—, es la intimidad con la muerte. Aunque el ganado no sea abatido en las estancias, sino conducido a los mataderos, la muerte está muy presente en la vida cotidiana. Los animales que se consumen en la estancia se abaten allí; las heladas del invierno o las sequías del verano reducen los pastos, matando al ganado; un animal enfermo o con un hueso quebrado debe ser sacrificado. Dicho de otra forma, en la estancia la vida convive con la muerte. El hecho de que el objetivo final de toda la producción sea la muerte, y que matar un animal sea frecuentemente necesario y tomado como contingencia de la vida (por ejemplo, la decisión de matar un caballo viejo), expone a los gauchos a la necesidad de familiarizarse con ella. Se la internaliza como un hecho de la vida. Las emociones y las representaciones de los gauchos sobre la muerte son significativamente diferentes de las de aquéllos que raramente lidian con ella. Los gauchos viven con la muerte, y la piensan. Se acepta que un animal muy viejo o sufriente sea sacrificado. Esta lógica se hace extensiva al hombre: cuando un hombre se pone viejo y pierde la agilidad y la fuerza necesaria para ser un peón campero, suicidarse adquiere sentido.

#### DE CABALLO A MULITA

Hasta aquí exploré los significados de la muerte en la cultura gaucha. Los objetivos más amplios de mi investigación estuvieron orientados al análisis de diversos aspectos de la construcción de la identidad gaucha, en la que son esenciales los valores y prácticas sobre la vida y la muerte, para comprender sus elementos constituyentes. Dicha identidad establece ciertas dicotomías básicas: macho/hembra, salvaje/domesticado, campo/ciudad, fuerza/debilidad, naturaleza/cultura, en torno de las cuales cada gaucho se define. Los gauchos son necesariamente hombres, y la virilidad es una condición para ser gaucho. Domina al potro salvaje, identificándose al mismo tiempo con él, con la fuerza, con el poder y con la naturaleza. Solamente aquel que tiene más fuerza que el potro será capaz de domarlo. Montado en su caballo, solo, a campo abierto, se siente dueño del mundo. Celebra su cuerpo, su fuerza, su virilidad.

12. Estrofas de Martín Fierro, que forman parte del repertorio gaucho de la región.

Cultura masculina que exhibe en forma ampliada sus características. Aún más, también su trabajo y su modo de vida son pura expresión de fuerza física. Es ésta una cultura narcisista que le enseña a sentirse orgulloso, a ser arrogante, impositivo y agresivo. Todos estos elementos pasan a ser parte de la imagen que construye de sí mismo. Se siente omnipotente sobre la naturaleza, y su lenguaje está lleno de metáforas asociadas a ella: él es un caballo, un toro, también un gallo de pelea, él es un río, es el viento. Incorpora la naturaleza que lo acecha. Se identifica con tanta intensidad con cada uno de estos elementos, que la propia naturaleza se torna una extensión de sí mismo.

Tal vez su autodestrucción sea un último acto de autoestima. En su omnipotencia narcisista, él es el mundo y sus alrededores. Los límites frágiles entre el hombre y la naturaleza que lo rodea son simbólicamente borrados con el acto del suicidio, que también puede ser entendido como una integración con la naturaleza. Además, si su cultura lo lleva a construir una identidad tan entrelazada con los elementos naturales, el momento de separarse de este ambiente debe ser extremadamente doloroso, independientemente de las alternativas posibles que se le presenten. El dolor de la separación tal vez sea mayor que el de la autoaniquilación.

Desde la perspectiva del etnógrafo, o de quien vive fuera de aquel mundo, es difícil pensar en el gaucho como una figura prepotente y poderosa. Considerando la estructura de clases de la sociedad donde está inserto, ocupa una posición extremadamente subordinada. Se trata de un trabajador rural asalariado, desorganizado, raramente vinculado a un sindicato. Los sindicatos y los partidos políticos esperan de él las reivindicaciones de un campesino, es decir, tierras; o las de un trabajador rural urbano, mejores salarios. Ni tierras, ni dinero le interesan; ni la una ni el otro tienen relación con su existencia como gaucho.

El sistema de valores gaucho se refiere a una realidad específica, la de la vida pastoril ganadera, y no tiene mucho que ver con las soluciones ciudadanas que le presentan las organizaciones urbanas. Tales organizaciones, o su posible integración a la fuerza de trabajo urbana, necesariamente requieren que deje atrás su identidad gaucha. Lo que estas instituciones exigen de él es su muerte figurada, su extinción cultural. Los Centros de Tradiciones Gauchas (CTG) le ofrecen, al menos a nivel ideológico, un espacio (dentro del medio urbano) para cultivar su orgullo, sus valores, y algunas prácticas culturales. Los CTG le ofrecen autoestima.

Para terminar, me gustaría explorar una última metáfora presente en el folklore gaucho. Una serie de cuadrillas, identificadas como El Tatú, muy populares en esta región, hablan de la metamorfosis del gaucho en tatú. El tatú es un pequeño animal de la pampa, mamífero con apariencia de reptil, que posee una coraza dura y vive en cuevas en la tierra:

Depois de muito corrido  
nos pagos em que nasceu  
o tatu alçou o poncho  
e pra' outras bandas se moveu.

...  
Eu vi o tatu montado  
no seu cavalo picaço,  
de bolas e tirador,  
de faca, rebenque e laço

...  
O tatu desceu a serra  
com fama de laçador  
bota laço, tira laço  
bota pealos de amor

...  
O tatu foi encontrado  
Pra's banda de S. Sepé  
Mui aflito e pobre  
De freio na mão, a pé.<sup>13</sup>

Estas estrofas rimadas no tienen fin. Recolecté varias de ellas; muchas otras están presentes en la literatura de los folkloristas. Los versos siguen una secuencia donde, al inicio, el tatú personificando al gaucho, montado en su caballo, deja su pago, el lugar donde nació y al cual pertenece. Pasa por diferentes ciudades, encuentra obstáculos, realiza diversos trabajos, tornándose cada vez más miserable y menos gaucho: pierde peleas, queda atado por sentimientos hacia una mujer, los animales lo muerden, es incapaz de reaccionar y de defenderse, es herido y busca una curandera. Los cuidados femeninos lo ponen más enfermo aún.

La saga de la narración tiene la estructura del cuento heroico, sin embargo, el tatú-gaucho es un perdedor, básicamente porque abandonó su pago. Es lo inverso a la superación de desafíos con actos heroicos de coraje. A pesar de ser honrado, valiente y digno, el gaucho en su forma tatú, se encuentra limitado por su propia anatomía: se defiende con su dura coraza y resiste pasivamente a los sufrimientos, pero está incapacitado para responder a los ataques. El tatú-gaucho vive arrastrándose por el suelo, lo opuesto al ideal de cualquier gaucho.

El tatú o mulita, como también se le llama en la región, tiene características peculiares y de alguna manera anómalas: tiene apariencia de reptil pero es un mamífero. Es un animal que nunca ataca y, al contrario, cuando es atacado no huye, se encoge transformándose en una bola, esperando a su agresor, aparentemente en un acto de sumisión voluntaria a la propia muerte. Cuando el tatú hembra tiene crías, toda la camada es del mismo sexo. Los versos populares hacen mención a este hecho: las sutilezas del imaginario gaucho reflejan la realidad social de la drástica segregación.

13. Después de mucho recorrer/ los pagos donde nació/ el tatú levantó el poncho/ y pa' otras bandas se movió.../ Yo ví al tatú montado/ en su caballo picaço./ con bolas y tirador/ con cuchillo, rebenque y lazo/ .../ El tatú bajó a la sierra/ con fama de laceador/ lanza el lazo, coge el lazo/ arma peleas de amor/ .../ El tatú fue encontrado/ Por los pagos de San Sepé/ Muy afligido y muy pobre/ Con el bozal en la mano, y de a pie.

ción espacial de género. Mulita, u otro nombre por el cual el animal es conocido, significa mula pequeña. Aunque la asociación entre el gaucho en desgracia y una hembra equina no sea explícita, ella es inevitable. La derrota del gaucho es percibida como una inversión de género, como una feminización que lo lanza desde la altura de su caballo a arrastrarse por el suelo, de poderoso centauro a pequeña mula. La pérdida de su identidad como gaucho es también la pérdida de su identidad masculina.

#### REFERENCIAS

- Caetano Braum, Jaime. 1979. *Potrero de Guachos*.  
Catedra Tomas, Maria. 1988. *La muerte y otros mundos: enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre peones de alzada*. Madrid: Júcar.  
Desjarlais, Robert et al. 1995. *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries*. New York:Oxford University Press.  
Stein, Howard. 1987. Farmer and Cowboy: The Duality of Midwestern Male Ethos, an Study on Ethnicity, Regionalism, and National Identity, En: Stein, org. *From Metaphor to Meaning: Papers on Psychoanalytic Anthropology*. Charlottesville: University Press of Virginia.

## PA' BRAVO... YO SOY CANDELA, PALO Y PIEDRA.<sup>1</sup> LOS QUIBDOSEÑOS\*

MARA VIVEROS V.  
WILLIAM CAÑÓN D.

La definición de hombre está en cuestión hoy más que nunca. Si sólo hace treinta años las preocupaciones en torno a las identidades masculinas eran impensables, su reflexión y cuestionamiento han dado lugar a un nuevo campo de estudios, los *Men's studies*, cuyo desarrollo se ha dado fundamentalmente en los países anglosajones y más recientemente en algunos países latinoamericanos como México, Brasil, Perú, Chile y Argentina. En América Latina la llamada crisis de la masculinidad ha estado relacionada con importantes cambios sociales y económicos, entre los cuales vale la pena destacar los nuevos patrones de inserción laboral de las mujeres con sus múltiples efectos sobre las formas de organización de la vida cotidiana.

En Colombia, la supremacía masculina ha tomado diversas formas entre las diferentes clases sociales y subculturas regionales. En los distintos sectores sociales esta dominación se expresa fundamentalmente a través del control en mayor o menor grado de la sexualidad y de la actividad femeninas, aunque se distingue en función del grupo de adscripción étnica y/o de clase de la mujer con la que se relacionen. Otro factor de diferenciación muy importante de las relaciones genéricas es el que se refiere a las pautas culturales de cada región que, como lo señala el trabajo pionero de Virginia Gutiérrez de Pineda (1968), tienen una evidente influencia sobre la construcción de la identidad de género, entendida como el proceso a través del cual los individuos aprenden lo que significa ser hombre o mujer y la forma de interpretarse desde dichos parámetros.

\* Los autores agradecen a Fredy Gómez la atenta lectura de la versión preliminar de este artículo.

1. Frases tomadas de composiciones musicales de Ismael Miranda y Bobby Valentín dentro del género salsa, muy escuchado por la población negra de Quibdó.

La caída del nivel de ingresos de las familias ha forzado a más mujeres colombianas a contribuir al presupuesto familiar trabajando fuera de casa. Los hombres, al ver disminuido su rol de principales proveedores económicos de la familia, han perdido parte de la autoridad y las funciones que este papel les confería (Rubiano y Zamudio, 1994). Paralelamente, se han producido cambios sociales que han modificado significativamente las relaciones entre los géneros y contribuido al cuestionamiento de los discursos vigentes sobre masculinidad. Nos referimos en particular al aumento de la vinculación femenina a la estructura productiva; el mejoramiento de su condición educativa en las últimas décadas, hasta alcanzar y superar la de los varones; a la adjudicación de los mismos derechos políticos a hombres y mujeres por la Constitución (que prohíbe expresamente cualquier clase de discriminación en contra de la mujer), y a la reducción del número promedio de hijos de las mujeres durante su vida fértil (de 7 a comienzos de los años cincuenta pasó a 3 al inicio de los noventa) debido a la expansión del uso de métodos anticonceptivos modernos. Estos cambios han sido particularmente importantes en los sectores medios urbanos en los cuales el discurso que sostenía la superioridad del hombre sobre la mujer ha perdido legitimidad, aunque no haya transformado el comportamiento real de los varones y los nuevos modelos de ser hombre (Fuller, 1996).

En este contexto resultó pertinente conocer el conjunto de expectativas de los hombres sobre cómo ser, cómo sentir, cómo actuar *como varones* dentro de su grupo social y su cultura local. En este artículo nos referimos a algunos resultados del análisis de las representaciones y prácticas sociales de la masculinidad de quince varones de Quibdó del grupo etéreo que va de los 45 a los 60.<sup>2</sup>

Quibdó es la capital del departamento del Chocó, uno de los departamentos menos conocidos para la mayoría de los colombianos debido a su débil integración socioeconómica con el resto del país, a su aislamiento geográfico, a sus particularidades ecológicas (ser una de las regiones más lluviosas de la tierra) y a los estereotipos sociorraciales sobre las culturas amerindias y afroamericanas que la habitan.<sup>3</sup> Quibdó es el centro político, administrativo y comercial del departamento. Tiene una población de 110.000 habitantes en la que los hombres representan un 47 por ciento y las mujeres un 53 por ciento del total (DANE, 1993). Es, además, un municipio receptor de importantes flujos migratorios provenientes del mismo departamento, un sitio de intercambios constantes entre el campo y la ciudad y un lugar de paso de los migrantes hacia otras ciudades del país.

La capital chocoana participa de una economía de enclave como consumidora de bienes y servicios importados especialmente de Antioquia, Valle y el eje cafetero y exporta productos primarios como oro, plátano y madera (Asocom, 1995). Desde el

2. Estos resultados forman parte de un proyecto de investigación más amplio realizado en dos ciudades intermedias y con varones de dos grupos etéreos.

3. Recientemente se ha empezado a valorar la biodiversidad del litoral Pacífico, la riqueza de la flora y fauna del bosque húmedo tropical y de las zonas de manglares. Sin embargo, esta valoración de sus características ecológicas no ha tenido aún repercusiones positivas para sus habitantes.

punto de vista del empleo, Quibdó concentra la oferta de empleo permanente, ligado especialmente en los servicios, donde pesa el papel del sector público (Jimeno et al., 1995). En ausencia de una empresa privada, el principal empleador es el gobierno. Sin embargo también proliferan en el casco urbano las actividades *informales* como las ventas callejeras de frutas, comestibles, ropa, loterías, rifas y chance. Muchos habitantes de los estratos más pobres de Quibdó tienen sus medios de subsistencia en el área rural (agricultura, mina, pesca) y una cultura de este tipo que se incorpora al modo de vida urbano y se expresa en costumbres y creencias y en el intento de explotar en la ciudad misma los recursos ya conocidos del campo: cría de gallinas y cerdos, cultivos de plátano, entre otros.

Llama la atención el elevado número y la diversidad de organizaciones sociales presentes en el municipio. Es importante subrayar el relevante papel de las mujeres en las actividades y organizaciones comunitarias de carácter cultural, productivo, educativo, de salud, medio ambiente y vivienda existentes.

Aunque la ciudad constituye un área intercultural de poblaciones negras, blancas, indígenas y mestizas, el denominador étnico dominante en la población es el afrochocoano, en distintos niveles de mestizaje (representa un 92 por ciento del total de la población). En términos históricos la población blanca del departamento —siempre minoritaria, procedente originariamente de la Costa Atlántica, del departamento del Cauca, del Valle, de los inmigrantes sirio-libaneses y más recientemente de Antioquia— se concentró en Quibdó. Hasta los años 60, esta población se agrupó alrededor de la administración pública y el comercio, manteniendo su monopolio. En 1966 un fuerte incendio que afectó fundamentalmente los lugares de habitación y comercio de las elites blancas propició su éxodo. En ese mismo año se nombró, bajo la presidencia de Carlos Lleras Restrepo, al primer gobernador negro del departamento, marcando el paso hacia una administración pública efectuada por los dirigentes locales negros.

Los sectores medios de Quibdó están compuestos por funcionarios del sector público, principalmente maestros, comerciantes y algunos profesionales. En la cultura chocoana, ser profesional encarna un valor de ascenso en la dinámica social y los diplomas son símbolos de prestigio aunque no aporten necesariamente dinero. En este contexto, la carrera docente ha sido el vector privilegiado de movilidad social ya que durante mucho tiempo fue una de las pocas ofertas educativas a nivel superior.

En una misma familia de estos sectores conviven miembros con situaciones profesionales diferentes y el empleo de cada uno de ellos permite la subsistencia del grupo. Los lazos de solidaridad familiar obligan a los miembros más favorecidos a compartir sus ingresos con los menos privilegiados. Algunos de los entrevistados comentan: “Uno sabe que tiene que estudiar y graduarse con la voluntad de los padres para buscar superarse y ayudarlos a ellos y a los hermanos”, en tanto que otro expresa, “nunca he contado un millón de pesos, aquí nadie es rico porque el que recibe ingresos suficientes siempre tiene una ‘chusma’ detrás a la que hay que ayudar”. Sin embargo, en los sectores medios no todo es adhesión y solidaridad familiar; también se encuentra en ellos el deseo de ocultar un pasado familiar rural que produce vergüen-

za. Por otra parte, como se plantea en otra entrevista, "las comunidades negras generan sus mecanismos de control y le cortan la cabeza al que sobresale".

#### SIGNIFICADOS DE LA MASCULINIDAD

Los varones entrevistados<sup>4</sup> plantean haber sido socializados dentro de un esquema de familia tradicional en el cual estaban rígidamente diferenciados los roles de género y se atribuía al padre el papel de proveedor económico y principal autoridad de la familia y a la madre la responsabilidad del ámbito doméstico: "Mi papá nunca dejó trabajar a mi mamá sino que él respondía por todas las necesidades de la casa y mi mamá se ocupaba de los oficios domésticos. El colocaba todo en la casa, si mi mamá de pronto hacía el listado de lo que se necesitaba, mi papá lo llevaba a la casa". Sin embargo, algunos de estos varones indican que sus madres colaboraban o sostenían el hogar mediante diversas actividades económicas. Es el caso de un varón que evoca con orgullo y admiración los esfuerzos ilimitados hechos por su madre en su crianza y educación: "Mi madre se dedicó en su juventud a la minería, a ayudar en la agricultura, y para educarme tuvo que emplearse como trabajadora del servicio doméstico en la ciudad de Medellín y Cali, de donde mensualmente le enviaba a mi abuela quince pesos, para la compra de mis útiles escolares, para la alimentación y la insignificante ropa que utilizaba de vestuario para esa época". Por otra parte, la totalidad de los varones de este grupo de edad declara haber crecido en espacios y ambientes de gran integración sociofamiliar: "la vida social que se nos enseñaba en ese entonces era una vida más familiar"; "son espacios sociales que yo diría se han perdido mucho aquí y que a mí me influyeron mucho en mi formación de niño".

Ser de este grupo de edad y encontrarse en una determinada etapa del ciclo vital imprime características especiales a sus formas de ser, hacer, estar, pensar y sentir en tanto varones. Estos hombres están en la etapa de la mediana adultez, período en el cual se modifica la percepción del tiempo pues se incorpora una noción temporal que capta la disparidad entre lo que se ha realizado en la vida y lo que se desea hacer (lo que queda por vivir). Así lo expresa uno de los entrevistados al referirse a sus expectativas actuales en relación con su pareja y su trabajo: "Aunque ya tenía esposa seguía teniendo relaciones sexuales extramatrimoniales, extrapareja, a veces embarazando a mujeres e incitándolas al alboroto y uno seguía en esas. Llegó un momento en que hice reflexiones, no lo voy a negar, hice una reflexión profunda y dije 'hombre, qué bobada, yo creo que tengo una buena compañera, qué bobada continuar con

4. La mayor parte de nuestros entrevistados, cuyo promedio de edad es de 49 años, son originarios de Quibdó o de localidades vecinas aunque se residenciaron en esta ciudad desde muy temprana edad (su tiempo de permanencia ha sido en promedio de 38 años). Casi todos son casados y conviven con sus parejas y sólo uno de ellos es separado. Tienen en promedio tres hijos con edades que fluctúan entre los 15 y los 28 años. Cuatro de los entrevistados han tenido hijos con mujeres diferentes a sus esposas. En su totalidad son jefes de hogares cuyos ingresos mensuales fluctúan entre los cuatro y los siete salarios mínimos. Tienen un nivel educativo superior, son profesionales en las áreas de derecho, antropología, educación, administración de empresas, trabajo social, ingeniería y agronomía y ocupan cargos directivos en distintas entidades públicas del municipio.

esto', me gustaría en diez años, sentirme realmente satisfecho con el trabajo que he hecho, tanto a nivel personal como a nivel social. Me gustaría tener también satisfacción a nivel de pareja y me gustaría verme más zanahorio (moderado), en términos de disminuir por ejemplo la promiscuidad sexual, tener una gran satisfacción con mi pareja".

La pertenencia a una determinada generación también juega un papel importante en la construcción de la masculinidad. Vemos por ejemplo cómo, al interior de este grupo etéreo, algunos de los varones entrevistados hacen referencia a las huellas dejadas por los acontecimientos de los años setenta, época de grandes transformaciones políticas y sociales: "Para mí haber conocido en esa época el materialismo dialéctico fue un gran descubrimiento. Eso me transformó. Recuerdo que cogí un texto sobre qué es el materialismo y juré que sería mi guía espiritual de por vida. Porque vi en esa manera de ver la naturaleza, las cosas y las fuerzas sociales como una respuesta a lo que yo buscaba". Otro plantea: "Yo salí del colegio y llegué a la universidad en un momento político supremamente importante. Para mí fue supremamente revelador y empecé a estudiar todo lo que tenía que ver con el marxismo". Sin embargo no todos los varones fueron permeados de la misma forma por los cambios sociales y culturales de los setenta.

Otra experiencia común a los entrevistados, que marcó profundamente sus historias de vida, fue el incendio de la ciudad. Esta catástrofe, cuyo carácter accidental o intencional no ha sido aún totalmente esclarecido, permitió a la población negra el acceso a la educación y principalmente a los espacios sociales de decisión. Al respecto algunos varones dicen: "Me marcó el incendio, me marcó mucho. Yo ya estaba entrando (sic) a la adolescencia. Me marcó porque me enfrenté a otro pueblo, ya no fue el mismo"; "en el incendio los blancos se refundieron, nadie va donde no van a ser reyes y ellos aquí eran unos reyes, seguían mandando. Eran blancos no con mucha intelectualidad, tenían capacidad económica, había más negros profesionales. Los blancos ahora están sirviendo a los negros, en ese tiempo eso era impensable".

Otra afirmación unánime es la que tiene que ver con la impronta de una rigurosa formación católica que entre otras cosas implicó una actitud culpabilizante frente al sexo: "Nosotros crecimos en una sociedad muy marcada por los criterios católicos y a la juventud y a la niñez nos eran vedados estos conocimientos (sexuales)". Otro de los entrevistados comenta que muchas de sus inhibiciones frente al sexo provienen "de la marcada educación católica de los padres claretianos españoles". En los relatos de los entrevistados, la educación católica es descrita como una formación que penalizaba fuertemente cualquier tipo de curiosidad sexual entre los jóvenes y hacía aparecer como virtuales infractores a quienes expresaran alguna inquietud de este orden: "Cuando un estudiante 'adelantado' esbozaba sus conceptos (en relación con el sexo) para nosotros era motivo de escándalo y cuando se le contaba al profesor, ese estudiante era sometido a suplicios; se le arrodillaba y le colocaban granos de maíz en las rodillas y entonces el profesor en público lo conminaba a cambiar de estilo porque como iba sería un delincuente. Nos hacían ver que era malo". En algunos casos esta adhesión a los principios católicos era transmitida por el padre. Uno de los entrevi-

tados recuerda: "mi papá era un profundo católico, un gran cristiano, nunca se levantaba a las cuatro de la mañana sin antes orar; era el corista del pueblo, sabía tocar acordeón y era el que cantaba las misas en la iglesia. Yo heredé esa parte de él y fui muy apegado a la iglesia, todavía practico la religión católica".

#### LO MASCULINO: EJES NARRATIVOS Y DEFINICIONES

Dentro del grupo de varones analizado se habla de la masculinidad de diversas formas. Algunas de ellas guardan mucho del modelo tradicional, en el que se sobredimensiona el desempeño social y sexual del varón, minimizando la participación de la mujer en estos dos ámbitos: "La satisfacción era que él (el padre) siempre traía todo a la casa, lo necesario, y así yo me acostumbré a que todo lo llevo a la casa, no dejo sino que la esposa se dedique a lo que es la comida, la lavada de la ropa, a los asuntos domésticos, pero lo demás debo hacerlo yo". "Mi papá siempre consideraba a la mujer como el sexo débil, que tenía que apoyarse en el hombre; porque él nunca dejó trabajar a mi mamá sino que él respondía por todas las necesidades de la casa, mi mamá se preocupaba de los oficios domésticos". "El hombre carga con los roles más pesados: el pago de la vivienda, la alimentación, el estudio de los hijos; mientras que la mujer puede pagar las cosas mínimas, que están establecidas dentro de una estructura hogareña". En relación al desempeño sexual uno de los entrevistados comenta: "Mi papá lo que siempre me recalco fue que a la mujer hay que saberle hacer el amor, que en la medida en que se lo haga bien la primera vez y ella quede convencida, siempre nos va a buscar". En esta modalidad también se encuentran varones que se sienten agredidos por los cambios vividos por las mujeres y rememoran con nostalgia el tipo de relaciones amorosas que entablaban con ellas: "Añoro esos tiempos... la mujer no quiso entender que el hombre era delicado en el trato con ella, para enamorar en esa época, nosotros usábamos versos, acrósticos con letra impecable. Ahora, antes que todo, es un beso, la mujer lo acepta y listo".

Otros expresan su deseo de cambiar y optar por nuevas formas de vivir la masculinidad y se plantean preguntas frente al patrón anterior. Sin embargo admiten que el modificarlo les genera múltiples contradicciones y resistencias: "Yo no soy machista social, a mí no me importa que en la Universidad se me tilde de marido dominado o de hombre quedado, no, simplemente yo actúo por mi propia convicción pero hay unas cosas que no he podido superar, no sé si las logre superar, pero sí quisiera no ser machista". "Yo teóricamente acepto que la mujer tiene unos derechos como los tengo yo, pero de pronto en la práctica no estoy preparado para que si la mujer que tenga alguna relación conmigo vaya a actuar en mi reacción, ya no..."

Una tercera forma de hablar de lo masculino corresponde a la de los varones que se autodefinen como hombres modernos y declaran propender por una distribución más equitativa en las labores cotidianas de la pareja: "Yo me he convertido en un hombre moderno, nosotros compartimos casi todo lo de la casa. Si mi mujer está lavando y yo puedo barrer, yo barro. Ahorita mismo me voy a la casa y yo tengo que cocinar, porque mi mujer sale a la una de trabajar. Eso claro lo estoy haciendo porque

no tenemos empleada doméstica, cuando tenemos, entonces le dejamos todo listo para que ella prepare, pero por lo general lo de la casa lo hemos compartido siempre juntos, tanto en lo económico como en las labores". En estos varones se observan algunos indicadores de cambio, como su deseo de participación en las tareas domésticas. Sin embargo no siempre estas actitudes progresistas se desarrollan en todos los ámbitos. Este mismo entrevistado, al referirse a su vida sexual se describe como un *quebrador*, buscando afirmar su virilidad a través de diversas conquistas amorosas. En resumen, si a nivel de las declaraciones estos varones adhieren al discurso moderno de las relaciones entre los géneros, a nivel de las actitudes más profundas siguen participando de las representaciones tradicionales de la vida de la pareja.

#### LAS DEFINICIONES DE MASCULINIDAD

Frente a la pregunta ¿qué es un hombre de verdad? se identificaron dos tendencias: la de los varones que relacionan su masculinidad con el desempeño social y la de quienes la asocian con el hecho de ser *quebradores*, siendo esta última la más importante.

#### EL DESEMPEÑO SOCIAL

En esta tendencia se destacan las respuestas que hacen alusión a las características de un buen desempeño social (ser proveedor económico, ser laborioso y responsable): "A ver, ser un hombre de verdad es ser responsable, para mí es ser responsable el responder". En sus respuestas se hace énfasis en la importancia de tener claras y lograr las metas sociales, familiares y personales: "Un hombre de verdad es cuando uno se siente realizado en sus propósitos, en lo que uno ha querido ser toda la vida, asumir ciertos compromisos con mucha responsabilidad". "Uno se realiza en el momento de manejar unas responsabilidades y obligaciones y cumplir con ellas y de pronto tener un propósito en la vida: configurar una familia y sacarla adelante, llegar a hacer un hijo profesional, tener unas realizaciones que lo llenen a uno de orgullo, que le den satisfacciones, de pronto eso es ser un hombre". Casualmente, algunos de los varones entrevistados, que se consideran como *responsables*, contaron con la presencia de fuertes figuras paternas. También tienen en común haber sido socializados en ámbitos mucho más rurales que urbanos, razón por la cual desarrollaron un gran sentido de la disciplina y una arraigada relación con el campo y la agricultura: "De mi papá aprendí una fe ciega a la tierra, decía que todo lo que se plantaba en la tierra producía, era muy duro para el boleado del machete y el hacha, trabajador incansable, y de él aprendí la laboriosidad, por eso mantengo latente la agricultura, no puedo vivir sin pensar en la agricultura, la tengo como hobby, como disciplina, como deporte". "El me enseñó y que recuerdo muy bien, el afecto a la tierra; él tenía una finca al otro lado del pueblo".

Los varones agrupados en esta modalidad plantean que otra de las exigencias de la masculinidad es saber mantener el control y el equilibrio de las situaciones que se

le presenten: "(Un hombre) debe ser una persona equilibrada, tratar de conciliar las cosas, ser consecuente con los demás, compartir sin necesidad de llegar a las cuestiones impuestas, sin decir que no se manejen situaciones de manera benéfica, saber manejar todas estas situaciones de una manera equilibrada". Estos varones se describen además como laboriosos, disciplinados y con un alto sentido del deber: "Yo siempre he considerado que ser hombre es cumplir con el deber". "Yo nunca dejé de llevar la tarea, nunca dejé de llevar repasada la clase anterior, y aquí en mi trabajo la gente se preocupa mucho, porque llueva o truene soy el primer funcionario de rango superior que llego primero y soy el último en salir".

#### EL DESEMPEÑO SEXUAL

La segunda tendencia, más extendida que la primera, enfatiza el ser *quebrador*, es decir, tener el poder de conquistar a varias mujeres: "quebrador es el hombre que tiene la capacidad para conseguir dos, tres o cuatro mujeres al mismo tiempo. Es marido de ésta, tiene de novia a esta otra y tiene dos más. Yo tuve muchas experiencias como estas". "Un estilo de hombre de Quibdó puede ser de aquella persona que cree que mientras más mujeres tenga se crea de los más duros". Los jóvenes desde temprana edad aprenden que el más hombre es aquel que puede jactarse en su grupo de pares de su poder de conquista: "El más hombre yo entendí que era el que tuviera dos, tres novias, entre los hermanos, parientes o amigos".

En las relaciones con las mujeres los varones buscan seducirlas a través de múltiples estrategias como obsequios, frases amables, comportamientos galantes: "Uno le dice a una amiga, bueno, yo voy a ir (al cóctel) pero porque voy a estar contigo, y uno empieza a enamorar y tum, cayó como dicen, echo la carreta, uno sigue saliendo con ella hasta que la hace de uno".

En algunos casos esta capacidad de conquista es asociada por los entrevistados a su poder económico. Los varones con mayor capacidad económica dicen lograr captar más fácilmente la atención de las mujeres, al poderles brindar directa o indirectamente más y mejores recursos: "Algunos ingresos me han permitido tener acceso a mujeres y tal vez por eso se deba el éxito". "Son distintas las relaciones, unas tienen un influjo por el aspecto económico, aquí uno ve comerciantes de 50 y 60 años con unas niñas de 18 a 20 años". Muchos de ellos son conscientes del efecto del dinero y sienten reafirmada su virilidad al ver ampliada su posibilidad de seducción: "Ahí sí es verdad que se le acrecienta a uno el hecho de que ser hombre es conquistar más mujeres y esto porque tiene la facilidad de hacerlo. Eso (el dinero) es como un poder. En mí se acrecentó el poder de conquistar". "Llegué a tener dinero y ahí sí se pierde el tiempo, uno se lo dedica a la rumba, al licor y algo al trabajo..., muchas mujeres". Por el contrario carecer de medios económicos suficientes, se convierte para muchos de ellos en un limitante del número de relaciones que pueden entablar: "Uno lo que pretende es evitar el mayor número de compromisos, porque no le alcanzan los recursos para cumplir aquí y allá".

Si demostrar que se tiene el poder de conquistar a varias chicas permite obtener

reconocimiento social (ser un *quebrador*), el no contar con esta habilidad implica cierta carencia de virilidad: "El no tener una novia era ser un poco incapaz, o temeroso de acercársele a las mujeres quería decir que uno no tenía la suficiente confianza en sí mismo para conquistar una mujer. Entonces uno siempre como que le recalca eso, estás jodido, se lo marcaban ahí, pero era así en ese aspecto, no porque no tuviera novia era marica, eso de tener novia le daba como la hombría, más responsable, más metido en el cuento de ser hombre". Otro de los entrevistados señala: "El solo hecho de ver a un compañero que tenía dos o tres novias era sinónimo de mucha fortaleza masculina, era un macho, era un conquistador, eso como que socialmente le elevaba el estatus a la persona desde el punto de vista de su hombría". Sin embargo, a pesar de los continuos alardes de su capacidad de seducción, los varones señalan que no buscan conquistar de manera indiscriminada. Por ejemplo, evitan hacer intentos con mujeres que consideran de mayor estatus social y económico para no exponerse a fracasar en estos acercamientos.

#### LA MASCULINIDAD COMO UN IDEAL: RITOS Y PRUEBAS

La masculinidad como un ideal es uno de los planteamientos teóricos pertinentes para el análisis de las entrevistas. Retomando a Gilmore (1994) se puede plantear que la verdadera virilidad es diferente de la masculinidad anatómica. No es una condición natural producida espontáneamente por una maduración biológica sino un estado precario que se conquista y se mantiene con mucha dificultad.

En todas las culturas se efectúan ritos de iniciación que implican un proceso de afirmación de la identidad de género. Estos ritos marcan el cambio de la condición e identidad de los jóvenes y les permite entrar normalmente en el mundo de la masculinidad adulta sujetándolos a la interminable demostración y búsqueda de la verdadera virilidad (Badinter 1993, Gilmore 1994).

En el caso de los hombres quibdoseños entrevistados, éstos se refrieron, por una parte, al momento en que se sintieron varones y por otra a las pruebas que debieron superar para ser confirmados como hombres de verdad. El sentirse varón está asociado a un hecho puntual, esperado con ansias y diferente para cada uno de ellos. Puede ser su primera erección, su primera eyaculación ("botar leche"), su primera relación sexual. Uno de los varones señala haber sentido que ya era hombre después de experimentar su primera eyaculación y tomar conciencia de sus implicaciones: "Un día en una masturbación tuve esa eyaculación y eso fue pues, es decir fue como sentir que ya uno es hombre y que ya tiene que cuidarse más porque de pronto ya preña como dicen y que... pero esa alegría fue sentir crecer al macho". Otros de los entrevistados señalan: "Yo me sentí un verdadero hombre a los 24 años, ya me sentí que finalmente le podía hacer un hijo a una mujer". "La primera vez que estaba con la niña, a los 15... me hizo sentir como un verdadero hombre".

Aunque sentirse varón es una experiencia personal, ser varón supone la confirmación por otros de esta percepción: "Cuando me desarrollé le conté a un amigo que

me había mojado y él me dijo: 'hombre ya botás leche, ya sos un hombre'. Claro, cuando ya mi amigo me dijo eso entonces de ahí empecé a cambiar y empezó la etapa de la masturbación, a buscar mujeres, que esto, que lo otro, porque aquí en el Chocó hasta cuando no se eyacula no se le considera apto para conseguir mujeres".

Los jóvenes son presionados socialmente e inducidos a iniciarse sexualmente por el grupo de pares o por varones adultos y en algunos casos por el padre o la madre a través de sus hijos mayores u otros familiares: "Mi mamá, llegó un momento en que llamó a mis hermanos por hilera para decirles que me llevaran a la zona de tolerancia, que ella notaba que yo era como distinto a ellos porque como ellos siempre salían le decían mamá voy a verme con fulana o voy a verme con zutana, yo nunca le hablé de esa serie de cosas". En otros casos esta inducción a la sexualidad es llevada a cabo por las mujeres: "Mi primera experiencia fue como forzado pues eh... Yo no sabía nada de eso, la niña me decía introdúcelo aquí y muévete así y ella misma con las manos me movía o lo que sea. Finalmente, ella misma me preguntaba '¿cómo te sentiste?'. Una muchacha a pesar de tener esa edad (18 años), pensaba que uno con 15 era tener mucho mundo y la verdad es que para volver a tener relaciones con ella nuevamente, me demoré por ahí un año y medio escondiéndome".

Llegar a ser varones supuso para los entrevistados un largo camino que incluyó retos de diversa naturaleza, los cuales debieron ser sorteados y superados con habilidad y un fuerte sentido competitivo. En la sociedad chochoana, los varones son sometidos desde temprana edad a pruebas que pueden agruparse de la siguiente manera.

#### EL DESEMPEÑO SEXUAL

La masturbación colectiva fue una de las pruebas de virilidad más corrientemente evocada por los varones entrevistados. Esta prueba era impulsada por el cabecilla del grupo quien daba la pauta proponiendo e iniciando el acto de masturbación: "Yo me inicié a la edad de 13 años masturbándome. Fue por iniciativa de un amigo. Lo hacíamos muchas veces en gallada, entre tres, cuatro y cinco amigos". "Por lo general lo ejecutábamos observando a mujeres cuando se estaban bañando. Teníamos por costumbre irnos con bastantes amigos a gatear (curiosear) a las profesoras del colegio internado". En torno a este acto, se producían otras situaciones como la de evaluar el tamaño de los penes, asociado a la mayor o menor potencia sexual: "Nosotros nos íbamos al río a bañarnos la primera vez de la masturbación. Algunos chismosos decían 'vamos a ver quién la tiene más grande', al que la tuviera más pequeña le venía el apodo de *pipi chiquito*".

Acudir en grupo a la zona de tolerancia (zona destinada para la prostitución), es otra de las pruebas más mencionadas por los varones entrevistados: "Para nosotros ir a la zona de tolerancia a los 15 años era reafirmar que éramos hombres". "Yo recuerdo que éramos tres amigos y nos fuimos adonde las prostitutas, fuimos entrando por turnos. Cada uno entraba y salía comentando".

De la misma manera, eventos tales como asistir con los amigos a una película pornográfica cobraba un sentido particular, el de afianzar colectivamente el senti-

miento de virilidad. Así lo evoca uno de los entrevistados: "El *sex-cine*. El poder ver una película de sexo era super importante para nosotros. A ver, es decir, el cine aquí era algo muy expresivo, ahí se establecía una relación social porque el cine aquí no se veía callado, se gritaba, se decían cosas, esas expresiones de decirle: ¡uy mamita pero si estás como buena!".

#### LA CAPACIDAD O HABILIDAD FÍSICA

Para la mayoría de los hombres de Quibdó las actividades deportivas (natación, atletismo, fútbol, baloncesto, gimnasia) hacen parte de su cotidianidad. Las habilidades y destrezas para su práctica fueron, para los varones entrevistados, motivo de orgullo y reconocimiento social: "Cuando yo era estudiante del colegio Carrasquilla era un gran deportista, pertenecía al equipo de fútbol, al grupo de gimnasia. Por ejemplo: los que sabían nadar muy bien, si alguien se estaba ahogando en el río Atrato algún 'carrasquillero' se mandaba y lo salvaba, eso era motivo de orgullo". Las competencias deportivas eran vistas como pruebas de virilidad que buscaban medir tácitamente la capacidad y fortaleza física de los varones. Salir airoso de la competencia generaba reconocimiento y admiración en otros varones y simpatía en las mujeres: "Había una gran admiración por el buen deportista, por el intrépido". "Por estar en esa tónica me volví muy popular en Quibdó y eso me dio margen para tener varias novias y para mostrar más mi hombría".

La capacidad de consumir una buena cantidad de alcohol y frecuentar sitios de diversión para gente adulta como las discotecas o bares, permitía exhibir socialmente la virilidad: "el alcohol también era algo que jugaba con lo sexual y con la virilidad. La posibilidad de poder tomar, de saber que el que tomaba trago era como el más macho. Uno contaba, hombre, anoche estuve en tal parte y le gustaba que lo vieran ir a la discoteca a bailar".

Finalmente, la demostración de la capacidad y resistencia física ante el grupo es otra forma de afirmar la virilidad: "Medir fuerza, lo llamábamos nosotros, nos quitábamos la camisa y entonces el que le doblegaba la mano a uno ése era el líder, ése era el que tenía la palabra o sea era el que nos obligaba a hacer todo". "Los sábados nos íbamos a cortar leña para la casa, porque se cocinaba con leña y con carbón. Cualquiera hombre que se respetara, tenía los sábados que ir a cortar leña al monte, cualquiera de la clase que fuera tenía que ir, porque el no ir lo hacía menos hombre, la niña del grupo".

La particular topografía del departamento y lo caudaloso de sus numerosos ríos hacían aún más difíciles estas pruebas y conferían al ganador el liderazgo de su grupo de pares: "Yo recuerdo que nosotros nos citábamos en una peña y teníamos que pasar al otro lado, quien llegue primero, pues casi siempre el que llegaba de último se ganaba una patada o una cascada o lo que sea, y todo el mundo lo chiflaba. Otra forma era pasarnos el río de lado a lado, este río Atrato y nosotros lo cruzábamos, entonces esa persona que casi siempre ganaba esas pruebas, siempre era la que dirigía el grupo".

Todas estas pruebas fueron efectuadas en forma pública y estuvieron acompañadas de costos físicos y emocionales en mayor o menor proporción. Su culminación con éxito era motivo de orgullo y reconocimiento por parte del grupo; a la inversa, el no lograrlas no sólo era objeto de reprobaciones puntuales, sino que daba lugar a cuestionamientos profundos de la virilidad del *perdedor*: "Había un amigo que era muy quedado; le contamos que íbamos donde las chicas y él se animó. El entró, iba super acelerado, iba desvestiéndose desde afuera, salió rápido y acongojado, dijo una frase y todos nos pusimos a reír. Creo que el tipo no tuvo erección siquiera, la verdad es que a él no le gustó la tipa, pero nosotros asumimos que porque él era tímido no servía. Acomplejamos a ese muchacho y la vida de él cambió. Nunca pudo tener novias ni nada de eso. Y creo que nosotros contribuimos a eso".

#### LA AGILIDAD Y DESTREZA MENTAL Y LAS HABILIDADES ARTÍSTICAS

Finalmente, existe otra serie de pruebas que ponen en juego habilidades y destrezas mentales y artísticas. A diferencia de las anteriores pueden tener un menor impacto social y su incumplimiento implica un menor costo emocional para los varones. Estas pruebas se refieren a la participación en juegos de mesa como el ajedrez, los diversos juegos de cartas, el dominó; y al manejo de instrumentos musicales y de la voz. "Yo tenía mucho acceso a las mujeres porque era músico, manejaba el coro de la iglesia, es decir yo recurría a esos métodos para sentirme bien. Eso me dio el reconocimiento frente a los otros como hombre". "Recuerdo que a veces llegaban muchachas de otros pueblos al pueblo mío y los compañeros me decían: primo, andá, afiná tu voz que de pronto le das una serenata a esa muchacha y mañana ella está preguntando quién dio la serenata. Nosotros llevamos tanto tiempo de estar aquí y la hemos carreteado y no cae. Pero de pronto como vos sos músico le das una serenata y de pronto la tipa se motiva. Entonces ellos me ponían como punta de lanza".

En la cultura chochoana, la música y el baile ocupan un lugar importante en la constitución de la identidad negra y es uno de los aspectos culturales de este grupo étnico que tiene connotaciones positivas para los demás. Hasta el punto en que, como lo plantean Jimeno et al. (1995), la chirimía, música negra por excelencia, se ha convertido en el símbolo de la identidad regional. Las poblaciones negras participan muy activamente en las celebraciones de las fiestas patronales, siendo la de San Pacho, santo patrón de Quibdó, la más importante. La organización de esta fiesta, religiosa y profana, que se realiza a comienzos del mes de octubre, moviliza prácticamente todo el año a la población de los barrios. Durante quince días las actividades de la ciudad se paralizan para dar paso a la programación de este evento. En estas festividades tradicionales los jóvenes han encontrado desde siempre un escenario propicio para dar libre curso a sus habilidades de seducción y cortejo: "En las fiestas de San Pacho eso sí era una rumba. Todo era jolgorio, diversión y conquista. Todo el mundo estaba al acecho para levantar novia, el que no lo hiciera ese era el más quedado".

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

Aunque a partir de un estudio de caso no se puede generalizar sobre la construcción de la masculinidad en Quibdó, el material presentado sugiere ciertas líneas de interpretación que permiten plantear algunas conclusiones. En primer lugar, el análisis tanto de los ejes narrativos, de los ritos de iniciación y de las pruebas de virilidad de los hombres entrevistados pone de presente que en este grupo etéreo la masculinidad se construye únicamente en referencia a la competencia, la rivalidad y la posibilidad de conflicto con otros hombres. Las mujeres sólo están presentes en sus narraciones como seres a los que hay que proteger o como objetos de placer. En su subjetividad, las mujeres no son sus equivalentes, razón por la cual el lugar que se les asigna en sus relatos tiene por efecto confirmar la supremacía masculina y mantener a las mujeres en una posición subordinada y desvalorizada.

En segundo lugar, aunque en este grupo etéreo los discursos sobre las relaciones entre los géneros abarcan matices que van desde los que hacen énfasis en que se sienten vulnerados por las transformaciones de las mujeres, hasta los que consideran dichos cambios como una forma de ganancia, el alcance del cuestionamiento a los privilegios masculinos es limitado, en tanto abarca sólo algunas de sus facetas, como puede ser la reorganización de ciertas actividades de la vida cotidiana. Cuando los entrevistados se refieren a otras prácticas y en particular a las relaciones de pareja reaparecen los sedimentos más tradicionales de sus representaciones de la masculinidad.

En tercer lugar, los testimonios recogidos muestran que el imaginario de estos varones en relación con la masculinidad le asigna un lugar preponderante a la exhibición de la potencia y rendimiento sexuales y a la presentación de ellos como seres eminentemente sexuales. El hombre quibdoseño de este grupo etéreo alardea de su capacidad de seducción y conquista y hace continuas referencias a su desempeño sexual como prenda de virilidad. Estas afirmaciones no deben entenderse, sin embargo, como una confirmación del estereotipo racista y clasista sobre el negro que lo relega a una posición de inferioridad natural cuando lo describe como un ser lascivo, obsesionado con la sexualidad, más cercano a la naturaleza que a la cultura, atributo de los hombres blancos y de las clases superiores. Desde una perspectiva comparativa se puede plantear que estos rasgos culturales no son exclusivos de estos varones sino que caracterizan a muchas sociedades en las que la ideología masculina es dominante (Ramírez, 1993). Por otra parte, en la cultura chochoana, la sexualidad y su asociación con el placer no está vinculada de manera tan fuerte con la culpa y el pecado como en muchas otras subculturas colombianas. En esta sociedad se permite la abierta expresión de la sensualidad y el erotismo, se exalta la belleza del cuerpo femenino y masculino y se le asigna una gran importancia al cuidado de la apariencia física. Además, las mujeres quibdoseñas, a diferencia de las de otras regiones, tienen una actitud más desenvuelta frente al sexo, participan activamente en el juego de la seducción y no tienen reparo en mostrarse interesadas por un hombre que consideran atractivo. Esto no quiere decir que las relaciones de poder entre hombres y mujeres no

existan en el contexto quibdoseño sino que sus manifestaciones son distintas a las de otras sociedades.

Finalmente, queremos plantear que la pobreza que caracteriza la sociedad chochoana y la precariedad de los empleos de gran parte de su población, inciden en que la masculinidad no se defina en todos los casos a partir del papel de los hombres como proveedores económicos. Muchos de los varones no cumplen esa función y son las mujeres quienes se ven obligadas a proveer parcial o totalmente al hogar. Sin embargo, a pesar del incumplimiento temporal o definitivo de esta exigencia, el varón chochoano no ve cuestionada por esta razón su virilidad. Si bien la masculinidad se define en términos generales en relación con otros atributos, especialmente los que tienen que ver con el desempeño sexual, en el caso de los sectores medios existe una mayor presión social para que esta definición incluya su rol de proveedores económicos. En la medida en que las condiciones materiales lo permiten, la cultura plantea diferentes exigencias, para conferir a los hombres poder y reconocimiento tanto en el ámbito doméstico como en el público.

#### REFERENCIAS

- Asociación de Profesionales Consultores del Chocó. Asocom. 1995. *Plan de desarrollo del municipio de Quibdó 1995-1997*. Secretaría de Planeación Municipal de Quibdó.
- Badinter, E. 1993. *XY, la identidad masculina*. Colombia: Editorial Norma.
- Fuller N. 1996. Los estudios sobre masculinidad en Perú. En: Patricia Ruiz-Bravo (editora) *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: PUCP, pp. 39-57.
- Gilmore, D. 1994. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Gutiérrez de Pineda, V. 1968. *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo/Universidad Nacional, Primera edición.
- Jimeno, M., Sotomayor M. L., Valderrama, L. 1995. *CHOCO: Diversidad cultural y medio ambiente*. Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- Ramírez, R. 1993. *Dime Capitán. Reflexiones sobre la masculinidad*. Puerto Rico: Editorial Huracán.
- Rubiano, N., Zamudio, L. 1994. La familia en Colombia. En: *Las familias de hoy en Colombia*. Tomo N° 1, Diciembre de 1994, Presidencia de la República/Consejería Presidencial para la Política Social. Bogotá: ICBF.
- Viveros, M., Cañón, W. 1995. Biografías, representaciones y prácticas sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos, Proyecto de Investigación, CIDS, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Viveros, M., Cañón, W., Pineda N. 1997. Proyecto Biografías, representaciones y prácticas sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos. Primer informe de avance presentado a la fundación Ford. CIDS, Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

## FRONTERAS Y RETOS: VARONES DE CLASE MEDIA DEL PERÚ

NORMA FULLER

Los últimos treinta años han visto la emergencia de diversos movimientos que, desde una perspectiva femenina, critican los presupuestos en que se fundan las jerarquías entre los géneros. Sin embargo, el trabajo de deconstrucción de los artificios que conducen a las mujeres a asumir las construcciones de género nos lleva a preguntarnos acerca de los caminos por los cuales los cuerpos, las psiques y los hábitos de los varones adquieren sustancia masculina. Es decir, cómo se constituye la identidad de género masculina. Dentro de esta línea, el presente trabajo analiza las representaciones de masculinidad de la cultura peruana de clase media. Para ello se entrevistó a 40 varones cuyas edades fluctúan entre los 22 y los 55 años. Esta población pertenece a la elite intelectual y profesional peruana y ha sido expuesta a los discursos que cuestionan los privilegios masculinos. Por tanto son representativos tanto de la cultura de su medio como de los cambios ocurridos en las tres últimas décadas.

A fin de deconstruir las representaciones de masculinidad de la población estudiada me concentré en cuatro diferentes conjuntos de representaciones relacionados con la masculinidad: el masculino, el relacional, el machismo y lo *abyecto*. El primero se refiere a lo masculino como tal; el relacional delinea la masculinidad al oponerla a lo femenino; el machismo contiene la ideología del predominio del hombre; el cuarto define a la masculinidad a través del *repudio* de lo que un varón no debe ser.

#### IDENTIDAD DE GÉNERO

La identidad de género corresponde al sentimiento de pertenencia a la categoría femenina o masculina. Sin embargo, el género no se deriva mecánicamente de la anatomía sexual o de las funciones reproductivas, sino que está constituido por el conjunto de saberes que adjudica significados a las diferencias corporales asociadas a

los órganos sexuales y a los roles reproductivos. Esta simbolización cultural de las diferencias anatómicas toma forma en un conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que definen la conducta, la subjetividad y los cuerpos de las personas en función de su sexo. A su vez se producen categorías sociales: los varones y las mujeres, que ocupan lugares precisos, diferentes y jerarquizados en el ordenamiento social.

La constitución del género requiere identificarse con el fantasma normativo del sexo, es decir, el ingreso dentro de un orden simbólico que prescribe que los sexos/géneros son polares, discretos y heterosexuales. Esta división ignora la calidad indiferenciada de la atracción sexual y la presencia de la homosexualidad en todas las culturas humanas. De este modo, restringe simbólicamente (discursivamente) el espectro de la sexualidad humana, enviando al lindero de lo *antinatural* las formas de identidad sexual no vinculadas con la vida reproductiva (Lamas 1995:64). Esta es la operación que asegura la reproducción del sistema de género heterosexual/patriarcal.

No obstante, las identidades sexuales y de género no están abiertas a la elección del sujeto. Ellas son fijas y constituyen los fundamentos del sentimiento del sí mismo tanto a nivel personal y social como corporal. A fin de dar cuenta del proceso por el cual los discursos y representaciones sobre género se encarnan y estabilizan uso el concepto de *repudio*. Este es el rechazo compulsivo de un espectro de contenidos que se definen como *lo que no se debe ser*, el punto en el cual el varón pierde su condición de tal: *lo abyecto* (Butler 1993, 94). El *repudio* permite al sujeto contrastarse contra algo y así definir sus contornos. Se produce un afuera constituyente del sujeto, un afuera *abyecto* que, sin embargo, está dentro del yo como su propio *repudio fundante*. De ahí que *lo abyecto* se coloque como un agente activo que amenaza con la pérdida de la identidad sexual y obliga a cada persona a reconfirmar su género constantemente. Esta operación, a su vez, contribuye a la reproducción del sistema de género heterosexual y a la producción de identidades de género.

En la medida en que las relaciones de género implican poder y atribuyen a un género, el masculino, prioridad sobre el femenino, existe una negociación permanente de los términos de estas jerarquías. Asimismo, la masculinidad hegemónica está sometida al desafío de diferentes versiones sobre las opciones sexuales y de género. En ese sentido, la negociación entre varones y mujeres y entre los discursos alternativos de masculinidad son instancias para la producción y reproducción de las identidades de género.

## LO MASCULINO

Las representaciones de masculinidad de esta población están contenidas en tres diferentes configuraciones: la natural, la doméstica y la exterior (pública/calle). Cada una de ellas se funda en códigos morales diferentes e incluso opuestos. Todo varón debe lidiar con las exigencias contradictorias de estas tres esferas a lo largo de su vida y enfatizará un aspecto u otro de la masculinidad de acuerdo al momento del ciclo vital en que se encuentre, el tipo de profesión que abraza, a su sensibilidad o a

su historia personal. Ello abre un abanico de posibles maneras de ser varón en las que cada sujeto hila su propio relato actualizando así las masculinidades.

El aspecto natural de la masculinidad se refiere a los órganos sexuales y a la fuerza física. Estos rasgos constituyen el núcleo de lo masculino ya que se fundan en características supuestamente innatas e inamovibles. A partir de ellos cada niño debe desarrollar fuerza física, control sobre sus emociones y probar que es sexualmente activo. Esta tarea está a cargo de la socialización primaria en el hogar y del grupo de pares. Ellos transmutan el dato natural de las diferencias sexuales y reproductivas en *valentía* y *sexualidad activa*, las cualidades que conforman la *virilidad*. Esta última se define como el aspecto no domesticable de la masculinidad. Si se lo controlara totalmente, el varón correría el riesgo de ser emasculado y convertido en femenino. Lo femenino actúa como una amenaza de contaminación exorcizada mediante el *repudio* constante de toda expresión de femineidad en el niño. De este modo se constituyen los bordes de lo masculino y se produce una identidad opuesta al grupo de las mujeres de la familia.

El espacio externo está compuesto por lo público y la calle. La calle se asocia a la virilidad y es por tanto la dimensión no domesticable y desordenada del mundo externo; es la arena de la competencia, la rivalidad y la seducción. Se rige por las relaciones de parentela, amistad y clientela. Su principio rector es la jerarquía. Lo público se asocia a la *hombria*, la masculinidad lograda y reconocida públicamente (trabajo, política) es el *locus* del logro y debe estar regulado por la honestidad, la eficiencia y la contribución al bien común.

La calle se asocia al grupo de pares, que es el encargado de transmitir y recrear una contracultura juvenil en la cual las hazañas más prestigiosas consisten en desafiar las reglas de los adultos. Emborracharse e ir al burdel están entre las más importantes de esas actividades. Las estrellas de rock y de cine, que personifican la ruptura con el orden establecido, son los íconos de este mundo paralelo. Como percibe Franco, "me imagino que era tratar de afirmarse como varones, creo que eso les hacía sentir que eran capaces de hacer cosas audaces y salirse con la suya". En suma, el grupo de pares transmite un mensaje fundamental: ser un hombre significa quebrar algunas de las leyes que rigen los mundos doméstico y público.

La calle es el espacio donde el varón actúa como un seductor frente a las mujeres de los grupos sociales subalternos hacia las cuales asume una postura predatoria. Este tipo de relaciones juega un rol importante en la afirmación pública de la *virilidad* de un varón, ya que a través de sus *conquistas* él muestra a sus pares que es capaz de seducir a una mujer sin tener que pagar (prostituta) o comprometerse (novia). Este es el espacio para la *fanfarronada*, en la que los participantes narran sus hazañas sexuales a sus pares que no les creen pero que, no obstante, celebran sus proezas. Estos relatos forman parte de la continua charla entre varones a través de la cual se va constituyendo la narrativa de la masculinidad en su versión viril. Como cuenta Dan Patay "en mi trabajo el medio es muy sexista, se valora mucho la conquista. Para enfrentar eso, lo que hice fue dejar que se piense o que se hable, porque al final de cuentas no era verdad que a todas las mujeres que

entraban a mi oficina me las tiraba, o que definitivamente me tiraba a las mujeres del trabajo...”

Sin embargo, la cultura de la calle compite con el conjunto de valores del espacio público –versión luminosa de lo masculino– transmitidos en el colegio y el hogar. No todos los varones suscriben los ideales del grupo de pares, algunos se identifican con los valores públicos representados por la iglesia y por la escuela. Marco, por ejemplo, señala que “teníamos otras cosas en qué pensar, en lograr un futuro bueno, en ser ingenieros, entrar a la Escuela Militar”. Se hablaba de sexo, pero como algo distante y si había personas que iban donde prostitutas, no encontraban consenso para hablar de eso”. Otros jóvenes no encajan dentro del tipo de masculinidad propuesto por la cultura del grupo de pares, en esos casos pueden acercarse al modelo del artista sensible, el líder político comprometido o el intelectual, más cercanos a los valores del espacio público.

A medida que los jóvenes maduran e ingresan a la universidad o al mundo del trabajo, adquieren confianza en sí mismos y sus representaciones de masculinidad se alejan gradualmente de los ideales viriles para enfatizar la responsabilidad, el logro y el altruismo social. Es decir, dejan de ser machos para convertirse en hombres ingresando así al período de la *hombría*. Las cualidades que se le asocian: responsabilidad, respetabilidad y contribución al bien común, pertenecen a las esferas doméstica y pública. Mientras que la *virilidad* (sexualidad activa y fuerza física) se representa como natural y como el núcleo de la masculinidad, la *hombría* se concibe como un producto cultural, como una cualidad que debe ser lograda. La *hombría* atraviesa diferentes períodos –ingreso al mundo laboral, fundación de una familia, contribución a la comunidad– pero se alcanza plenamente cuando un varón funda una familia a la que mantiene bajo su protección/autoridad y obtiene el reconocimiento social (respeto) de los otros varones al insertarse en el mundo del trabajo. Mientras que todo varón tiene *virilidad* no todo hombre llega a la perfecta *hombría*. Sin embargo las dos pueden ser perdidas, la feminización lleva a perder la *virilidad* mientras que el desafío público de la honorabilidad de un varón cuestiona su *hombría*.

El aspecto público (trabajo, política) sostiene y legitima la prioridad masculina. Dentro de éste, el trabajo es el eje fundamental de la identidad masculina adulta. Ingresar al mundo laboral significa alcanzar la condición de adulto, constituye una precondición para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social. Quien fracasa en obtener un empleo que el grupo de pares considere adecuado y prestigioso, puede anular cualquier otra forma de logro personal y convertirse en un *pobre diablo*. Es decir, alguien sin valor social alguno. Pero el trabajo es inherentemente contradictorio porque, aunque es indispensable para la constitución de la identidad masculina, es una responsabilidad y un deber que contrastan con la libertad individual. Más aún, a menudo las exigencias del mundo laboral se oponen con las demandas de la familia y sus reglas de juego contradicen los principios éticos que se supone los varones representan en tanto jefes de sus familias y en tanto vínculo con los más elevados principios. Como expresa Claudio, “el trabajo para mí ha sido descuidar un poco a mi mujer, a mis hijos, a mi familia. Incluso en términos de

mi propia vida, no he dejado espacio para un desarrollo personal más creativo. Este tipo de actividad me ha absorbido demasiado. He dejado pasar muchas cosas y miro con nostalgia la posibilidad de retomar esto, porque finalmente no he hecho nada, salvo esto”.

Es posible distinguir cinco estilos diferentes de representación de trabajo. Estos se relacionan con el tipo de profesión y con la manera en que cada varón enfrenta las contradicciones inherentes al mundo del trabajo. Estos son: el empresario, el profesional, el altruista, el creativo y el pragmático. Algunas características, especialmente aquellas que describen al emprendedor y al profesional, están relacionadas con la actividad, la competencia y el altruismo social, cualidades tradicionalmente asociadas a lo masculino. Sin embargo, todo el espectro de alternativas muestra que el cuidado del otro y la empatía, los rasgos que se le atribuyen a lo femenino, también forman parte de su representación de este aspecto clave de la masculinidad. Ello demuestra la complejidad de la identidad de género masculina.

El ámbito público, en tanto compromiso con cuestiones comunales, nacionales o humanitarias, está asociado con el desarrollo de los varones en tanto seres humanos. Este constituye el lado altruista de la versión pública de la masculinidad. Esta práctica, según afirman, amplía los horizontes de los varones jóvenes y los lleva a concebirse como parte de una comunidad mayor que la familia o el grupo de pares, es decir, hace de ellos hombres públicos. A pesar de que la política porta los más altos valores, es un tema controvertido porque la cultura peruana la define como una arena regida por los intereses individuales y familiares antes que por el bien común o por principios éticos universales (Fuller, 1995). Consecuentemente, el ámbito público, a pesar de ser el más valorado, es inherentemente ambiguo porque la práctica se contradice con sus principios rectores. Su última frontera es lo sagrado, la perfección inalcanzable sólo lograda por los sacerdotes y los santos que no están atados por lazos familiares y domésticos. A cambio de esta perfección ellos renuncian a la sexualidad, una parte intrínseca del lado natural de la *hombría*. Lo sagrado, por tanto, cae fuera de lo masculino y actúa como una de sus fronteras.

El aspecto doméstico de la masculinidad se asocia a la familia (matrimonio y paternidad) y constituye el núcleo de los afectos. Está definida por el amor, la autoridad, la protección, el respeto, todos ellos resumidos en el valor *responsabilidad*, la cualidad que caracteriza la masculinidad en su aspecto doméstico. Para los varones adultos, el matrimonio es un paso necesario para llegar a ser un hombre pleno. Como los hombres están impedidos de realizar tareas domésticas, antes de casarse dependen de sus familias (madres) para el mantenimiento diario, ello los retiene en la situación de jóvenes inmaduros. Al casarse, un varón obtiene un hogar propio y una mujer que se ocupa de sus cuestiones domésticas. Asimismo, la vida conyugal les proporciona una vida sexual plena y la oportunidad de demostrar a sus pares que son sexualmente activos y capaces de ejercer autoridad y protección. Estos últimos son símbolos importantes de la masculinidad adulta.

Aunque los sujetos entrevistados son conscientes de que la vida conyugal implica responsabilidades, preocupaciones y disminución de su libertad personal, ellos aceptan intercambiarla por amor, reconocimiento y para ostentar el rango de jefes de

familia. Angel cuenta: "Yo me casé joven, de 24 años. Por un lado me sentí libre porque todo muchacho llega a un momento en que se satura de la casa y quiere tener su vida. No quería que mi mamá me dijera a las 7 de la mañana 'levántate'. Pero sentí la pegada, como siente todo muchacho de ver cortada su libertad. Después le empecé a tomar gusto al matrimonio, tenía mi casa donde hacía lo que yo quería. Mi mujer me trata como a un rey. Me atiende, me mimó. Uno se siente libre, tiene libertad personal, pero te corta la libertad del vacilón, del amigo, de la calle. Además las mujeres no me miran porque soy casado".

La autoridad sobre la esposa y sobre toda la familia es uno de los núcleos de la identidad masculina de los varones de clase media limeños. Un varón que fracasa en el intento de obtener que su esposa reconozca su autoridad última sobre ella y sobre la familia, pierde su condición masculina, es un "saco largo".<sup>1</sup> La forma de ejercer autoridad varía en un espectro que va desde el patriarca bondadoso, que impone las reglas en base al amor y la comunicación, al modelo de asociación, en el cual el varón negocia las decisiones con la mujer. Sin embargo, en todos los casos, el varón se percibe como el líder de la relación.

No obstante, el espacio doméstico es peligroso porque es, en última instancia, femenino. Mas aún, el reconocimiento de la esposa nunca es incondicional y debe ser intercambiado por *respeto*. Es decir el varón está en riesgo de perder dos elementos cruciales: su *virilidad* (por excesivo contacto con lo femenino y por la domesticación de su capacidad sexual) y su autoridad sobre las mujeres de su familia. No existe solución para este conflicto que es inherente a la masculinidad y en general a las relaciones de poder entre los géneros.

La paternidad consagra la *hombria* adulta, como dice Mario, "la paternidad me realiza no por ser macho, sino como el desarrollo visible de lo que uno puede ser cuando se le llama hombre, así en términos generales". El joven se convierte en padre y jefe de familia: el eje de un nuevo núcleo social. La paternidad tiene una dimensión natural, doméstica, pública y trascendental. Es natural en tanto que es la última prueba de *virilidad*, el reconocimiento público de que un varón puede engendrar un hijo o una hija. Es doméstica, por cuanto constituye una familia y mantiene unida a una pareja. En este sentido, la paternidad está definida por el amor, la cualidad propia del lazo familiar, y por la responsabilidad, el lado altruista de la masculinidad. Es pública, en tanto el rol de los padres es vincular a sus hijos con el dominio público e inculcarles las cualidades y valores que les permitan desenvolverse en dicho ámbito. Su dimensión trascendental asegura la continuidad de la vida y hace del varón un creador.

La paternidad es la personificación del lado nutricional de la *hombria* ya que se centra en la capacidad de dar y de formar nuevos seres. Ello contradice las teorías (Chodorow, 1978) que identifican la femineidad con la empatía y el cuidado del otro y definen a la paternidad como un lazo eminentemente social. Esta población concibe el vínculo entre padres e hijos como una dimensión fundamental de la verdadera hom-

1. Saco largo: usar faldas, estar feminizado porque la esposa es quien toma las decisiones.

bría y la define expresamente en términos de responsabilidad, y capacidad de dar de sí.

No obstante, en la práctica, la paternidad dramatiza y reproduce las jerarquías de género, clase y raza prevalecientes entre las clases medias peruanas. Engendrar a un ser no define el vínculo padre-hijo; éste debe ser transmutado en paternidad a través del reconocimiento público y de la responsabilidad. Ello está garantizado por el lazo matrimonial, marcado por una estricta endogamia de clase, mientras que los hijos habidos fuera de éste —algo bastante frecuente en una sociedad donde los varones están autorizados para circular sexualmente entre mujeres de los distintos sectores sociales— no son necesariamente reconocidos; ello depende de la voluntad del varón. A pesar de la importancia central de esta experiencia, la paternidad sólo es tal dentro de las jerarquías de género, clase y raza vigentes en la sociedad peruana.

Las dos fronteras de lo masculino, la *virilidad* pura y lo sagrado son los marcos dentro de los cuales cada varón constituye su identidad de tal. Así, las distintas maneras de lidiar con estos tres aspectos de la masculinidad (natural, doméstico y exterior) dan lugar a diferentes estilos masculinos. Quienes ponen énfasis en la *virilidad*, se acercan al modelo del guerrero o del macho; aquellos que dan prioridad al amor y la responsabilidad serán los varones sensitivos y los padres cercanos. Las diferentes formas de inserción en la esfera pública (trabajo, política) abren una serie de variantes que van del idealista al pragmático, y desde el empresario hasta el artista.

Finalmente la masculinidad produce varias versiones marginales que corresponden a las diferentes maneras en las que el varón no consigue o rehúsa ingresar a la masculinidad adulta: el don juan, el irresponsable, el idealista, el hombre sagrado, el delincuente, entre otras. Todas estas masculinidades marginales actúan como contrapuntos de la narrativa de la masculinidad. Ellos son los fantasmas-fronteras contra los cuales cada varón constituye el relato de su identidad de género.

#### LO FEMENINO Y LO MASCULINO

Las diferencias entre masculino y femenino se constituyen alrededor de los tres aspectos de la masculinidad, el natural, el doméstico y el público. De acuerdo al relato de los varones entrevistados, lo natural corresponde a las diferencias en órganos sexuales, roles reproductivos y fuerza física. Estas se conciben como complementarias y jerárquicamente relacionadas. Los hombres son los agentes sexualmente activos mientras que las mujeres son quienes eligen a su pareja sexual. Una vez elegido el cónyuge, el varón se convierte en el propietario de los favores sexuales de la mujer mientras que lo opuesto no es cierto. La sexualidad masculina, en tanto indomesticable, no puede ser limitada a la vida matrimonial (doméstica) porque ponerla bajo el control de una mujer podría destruirla, como dice Daniel, "uno siempre siente que tiene una atracción por el sexo opuesto. Decir que voy a ser fiel para siempre me daría la impresión como que estoy negando una parte de mi masculinidad. Diría, bueno de todas maneras yo soy hombre. Pero es sólo por eso. Es como dejar y no dejar la puerta abierta. No es que yo quiera ser infiel ni mucho menos, pero tampoco es algo que quiero cerrar y decir, ahí acabó, todo está ahí".

En cambio, el libre ejercicio de la sexualidad femenina se percibe como una amenaza a la *virilidad*, profundamente asociada con la capacidad de controlar la sexualidad de las mujeres de la propia familia (esposa, hermanas, hijas).

Sin embargo, la sexualidad y los roles reproductivos son terrenos resbaladizos porque la mujer puede controlar a los varones a través de la seducción o escapar de su control al ejercer libremente su sexualidad. Por último la maternidad, asociada a las diferencias en roles reproductivos, posee más valor social y simbólico que la paternidad y proporciona a las mujeres una cuota de influencia considerable. El rasgo que inclina la balanza en favor de los varones es la fuerza física. Esta se considera como la fuente de las diferencias entre los géneros y la que explica el predominio masculino. Como afirma Tito, "por la conformación misma del organismo de la mujer, es más delicada, más suave. Todo varón es más tosco, más rudo, más fuerte, entonces eso hace que la mujer se diferencie bastante del varón".

La deconstrucción de este conjunto de representaciones permite develar la operación por la cual el discurso de las diferencias naturales se convierte en un dispositivo para la producción de las identidades sexuales y de género. Mas aún, ellas esconden su origen cultural bajo la etiqueta de lo natural. Por este *tour de force* discursos socialmente contruidos se convierten en el núcleo de las identidades de género. De este modo se reproduce la ilusión de la existencia de un núcleo de género que precede a sus manifestaciones y organiza el desarrollo de las identidades.

Lo doméstico corresponde al campo de los afectos y está atravesado por las oposiciones sensibilidad/fortaleza y casa/calle. Varones y mujeres tendrían diferentes *sensibilidades*. Mientras las segundas poseen una especial habilidad para ponerse en el lugar del otro, los varones son menos sentimentales. Según José Antonio "las mujeres tienen un tipo de sensibilidad distinta, más fina. Pero no creo que sea algo menos, creo que es algo más. La sensibilidad de los hombres es un poco más brusca o bruta en el sentido de torpe, no de fuerza. En cambio las mujeres que he conocido son más sensibles. Pero no en el sentido de debilidad, sino en el sentido de percibir más cosas, no de ser vulnerables o sentimentales, sino en el sentido de percibir cosas más finas de los demás".

Estos rasgos, sin embargo, no son tan fijos como los naturales, según esta población los varones son capaces de amor maternal y nacen con la misma sensibilidad que las mujeres pero ésta es desviada a través de la socialización infantil y juvenil. Para José Antonio, por ejemplo "esa sensibilidad más fina, es algo menos presente en los hombres que en las mujeres; pero creo que en general, como seres humanos, son capaces de desarrollarla, no es algo privativo de un género, tiene que ver con la socialización. Puede haber alguna presencia biológica o una base biológica pero mínima, es la socialización lo importante". Estas diferencias son, en última instancia, producto de la cultura y están abiertas a la variedad individual.

Es ya un lugar común la constatación de que lo masculino se identifica con lo racional y con el pensamiento abstracto y que esta asociación es una de los más poderosos dispositivos del poder masculino. Entre la población estudiada se repite este esquema representacional, los varones serían más racionales y las mujeres más

intuitivas y emotivas. Sin embargo, la asociación de lo masculino con la razón, no es universal, por el contrario constituye un terreno de conflicto en el cual se pone en tela de juicio los fundamentos de la dominación masculina. Toto, por ejemplo, observa que "el campeón mundial de ajedrez siempre ha sido hombre y esa es una actividad en la cual no tendría por qué haber diferencia, no es una cosa física. El campeón mundial actual piensa que las mujeres no van a poder jugar tan bien como el hombre porque no tienen un pensamiento tan analítico, que son más impulsivas. Yo no lo creo, creo que las diferencias son más de formación".

La oposición casa/calle, opera como el espacio transicional entre lo natural, lo doméstico y lo exterior. La casa, el aspecto interior de la vida, es femenina. Es el reino de la esposa y de la madre. Los varones pertenecen a la calle. Emilio narra que "tenía mucha libertad para jugar con mis amigos en la calle desde muy niño, todas esas prerrogativas eran porque era hombre. Parte de mi formación era la calle, así al menos lo consideraba mi madre".

A pesar de que lo masculino se asocia a la calle, el hombre no es sólo exterior sino ambivalente. Criado entre mujeres, debe conquistar la calle al llegar a la pubertad, pero la casa es siempre suya. La naturaleza dual de la masculinidad permite a los varones circular por ambos mundos al mismo tiempo que mantienen el monopolio de uno de ellos. Mientras que los varones son los poseedores naturales de la calle, las mujeres sólo pueden acceder a ésta cuando están bajo su protección o bien deben someterse a las reglas del juego masculinas. Es decir entrar en el juego de la seducción/agresión que caracteriza este espacio desordenado. Finalmente, el varón detenta la autoridad última de lo doméstico en base a su asociación con lo público. Aunque la casa y la calle se conciben como complementarias, desde el punto de vista del cuadro general de la sociedad, lo doméstico está en posición subordinada frente a lo público. Por ello todo varón, en tanto elemento que vincula ambos mundos, es el jefe de la familia.

Lo público, la instancia que legitima el predominio masculino al vincular a los varones con el bien común y los valores más altos, se representa como un campo móvil y sometido a cambios histórico-sociales. El ingreso de las mujeres al mercado de trabajo formal y a la vida política cuestiona el monopolio masculino de este ámbito. Carlos narra que "cuando era adolescente pensaba que las mujeres iban a tener mucho menos posibilidades que nosotros los hombres. Además me decían que yo supuestamente, iba a ser un jefe de familia y a sostener una familia. Hoy día me doy cuenta que hay muchos hogares en donde las mujeres son quienes sostienen un hogar y que se han abierto más campo que algunos hombres. He estudiado con personas y he conocido en mi carrera a algunas brillantes, no sólo profesionalmente, sino en varios aspectos. Ahora es distinto, además que ha habido todo un *boom*, ha habido una ruptura entre cuando era adolescente, en el año 68, no 73, 70. En 25 años ha cambiado totalmente el mundo, hoy día nadie puede decir que ve a la mujer como la veía hace 25 años".

En suma, el dominio público ha sido redefinido para dar espacio a las mujeres. Estos cambios se relacionan a tendencias mayores en la vida social que ocurrieron, según ellos, porque *la sociedad ha cambiado* hacia una creciente democratización.

De este modo la voz femenina se coloca como un discurso alternativo que cuestiona el modelo de masculinidad hegemónico.

## MACHISMO

El machismo ha sido considerado como el complejo de rasgos que caracterizan la concepción de masculinidad latinoamericana. Este designa la obsesión de los varones con el dominio y la *virilidad*. Ello se manifiesta en la conquista sexual de las mujeres, la posesividad con respecto a la propia esposa, especialmente en lo que concierne a los avances de otros rivales y actos de agresión y bravuconería en relación a otros varones (Stevens, 1973). Sin embargo, el análisis de los relatos recogidos muestra que la representación de machismo de la población estudiada es precisamente opuesta a lo que el sentido común define como tal.<sup>2</sup> Ellos lo asocian al lado natural de la masculinidad, al período juvenil o bien lo definen como la expresión ilegítima del predominio masculino o como una reacción irracional contra las demandas de igualdad de la mujer.

El machismo sería un componente de la cultura masculina juvenil que transmite el grupo de pares, la institución a cargo de buena parte del proceso de socialización de los varones jóvenes. Esta cultura acentúa la ruptura con los valores del espacio doméstico asociados a la figura materna y sobrevalúa el aspecto indomesticado de la masculinidad: fuerza física y *virilidad*. Como narra Claudio "te lo han reforzado a lo largo de tu proceso educativo, especialmente si has estado en un colegio de hombres. Una especie de cosificación de la mujer. La hembrita fulana, la hembrita mengana. La experiencia de 'tirarse' a fulanita como logro importante. Poder demostrar los niveles de hombría relacionados al número de experiencias sexuales que has tenido. Algunos comportamientos vinculados a tomar licor. Si no tomas no eres hombre, o que si no te llegas a emborrachar pues eres un maricón. Muchas cosas como esas, que son parte de un proceso de socialización en diferentes etapas de la vida de un hombre y que marcan una clara concepción machista".

En lugar de constituir una prueba de la superioridad masculina, el machismo se representa como la expresión de la inseguridad de los jóvenes respecto a su propia *virilidad* o a su capacidad de obtener el reconocimiento de sus pares. Según Mauricio se trata más que nada de una forma de fanfarronería. "Lo que no comprendía era esos supermachos que me hablaban a mí de cinco polvos al hilo y aquí y allá; yo me decía cómo pueden hacer eso, no entiendo, yo debo ser un disminuido sexual; después me di cuenta que eran puras habladorías. Ahora yo escucho historias que me muerdo de la risa".

Para otros el machismo es una reacción irracional de defensa contra el reto que representa la liberación femenina y su irrupción en el espacio público. Según afir-

2. Para la representación de sentido común, el macho es el varón hipersexuado y agresivo que se afirma como tal a través de su potencia sexual (capacidad de conquista), la competencia y la jactancia frente a otros varones y el dominio sobre las mujeres de su familia pero que, al no aceptar frenos (sobre todo si provienen de las mujeres), no asume su rol de jefe de familia y padre proveedor.

man, aquellos varones que aún se aferran al machismo expresan su temor de ser desplazados por las mujeres. Se trata pues de una reliquia del pasado y de un intento de proteger los privilegios masculinos. Como dice Carlos "es un rezago de nuestra civilización. Por otra parte, es una forma de protección de un grupo. Los hombres, como todo grupo, han desarrollado sus propios instintos de supervivencia. Y un instinto de supervivencia todavía es el machismo. El mediocre que dice, la mujer no puede competir conmigo, se está protegiendo él. Lo definen como machista. Pero no es un machista, es un mediocre que quiere defenderse del ataque de las mujeres que vienen hoy día a ocupar los puestos que él tenía antes sin competir".

El machismo sería la ideología de la supremacía masculina que legitima la precedencia de los varones sobre las mujeres. Sin embargo, para esta población los argumentos usados para sostener esta posición no tienen fundamentos legítimos. Enrique, por ejemplo, declara: "Yo definiría como machista al hombre que cree que el hombre efectivamente tiene más derechos que la mujer, que tiene más capacidad que la mujer y que sostiene que la mujer debe estar bajo su dominio, su yugo. Que cree a la mujer incapaz de hacer las cosas que él sí puede hacer. Pienso que lo único que diferencia a un hombre de una mujer es el nivel físico que, normalmente desarrollado, es mayor en el hombre que en la mujer. Me refiero a fuerza, cuántos kilos levanto yo y cuántos levantas tú. En cambio el machista piensa que esa es una de las tantas diferencias que hay entre un hombre y una mujer y que el hombre debe estar por encima siempre".

De este modo, el machismo, aunque presente, ha derivado precisamente en la expresión de los aspectos más débiles o controvertidos de lo masculino en tanto que sus versiones pública y doméstica se asocian a los valores más elevados y a la *verdadera hombría*. Como dice Rodrigo "me considero con resaca de machismo. Mi padre era muy machista. Yo tengo una lucha con esta parte mía impositiva, de mandar, de machista, de jefe, de dirigir, de organizar, que muchas veces me resulta detestable. De otro lado, como hay el mito del machismo uno se enfrenta a la angustia de la mujer para no ser sometida".

En suma, el machismo corresponde a un período de la vida del varón y a un aspecto de la masculinidad que puede ser moralmente ilegítimo desde el punto de vista doméstico o público pero que, no obstante, es parte intrínseca de la masculinidad y expresa la inconsistencia moral que la caracteriza.

## LO ABYECTO

Para la cultura peruana, la feminización es la forma más evidente de lo *abyecto*, el límite donde un varón pierde su condición de tal. Esta ocurre debido a una excesiva prolongación del vínculo madre/hijo, cuando un varón es incapaz de imponer su autoridad sobre la esposa o la novia, cuando un rival le pone cuernos y, como el último y más aberrante límite, al ocupar una posición pasiva en una relación homosexual. La homosexualidad pasiva, ser penetrado por otro varón, constituye la última frontera de lo masculino en su aspecto natural: la *virilidad*. Consecuentemente, es la mayor ame-

naza porque esta última es el verdadero núcleo de la masculinidad. Mientras que los otros aspectos (doméstico, exterior) pueden ser cuestionados y de hecho cada varón enfatiza algunos y deja de lado otros dando lugar a las múltiples versiones de las identidades masculinas, la sexualidad activa se representa como fija e incambiable. Un varón que quiebra esta barrera simplemente pone en entredicho su condición de tal. Bruno lo resume diciendo que "un homosexual es una falla de la naturaleza, es igual que un niño que nace con el síndrome de Down, no lo vas a marginar pero es un error de la naturaleza porque normalmente al hombre tiene que gustarle la mujer y viceversa... El dejó de ser hombre cuando sintió que había una fuerza dentro de él que lo hacía ser homosexual".

La homosexualidad es un fantasma omnipresente que forma una parte intrínseca de la constitución de la identidad del género masculino. Esta problemática es más urgente durante la adolescencia, cuando la *virilidad* todavía no ha sido alcanzada y la amenaza de ser feminizado actúa como un polo de atracción/rechazo. Se trata de un tema central que los fuerza a entrar dentro de los límites de su género y a reafirmarlo constantemente, tal como Mario recuerda "lo más cuestionado en ese tiempo, era la homosexualidad. Toda la preocupación se centraba en quién es cabro o amanerado".

Sin embargo, las prácticas homosexuales son bastante comunes durante la pubertad y la adolescencia, el período durante el cual se confirma la *virilidad* a través de una serie de rituales informales de pasaje que marcan la separación del mundo femenino (materno) y la adquisición de los símbolos viriles (sexualidad activa y valentía). Pregunté a 18 de ellos si habían tenido alguna experiencia homosexual. Ocho respondieron afirmativamente mientras que uno de ellos, Paulo, es homosexual. Claudio recuerda que "hay ciertos períodos en la adolescencia en los cuales pueden aparecer cierto tipo de tendencias homosexuales, un cierto atractivo por personas de tu propio sexo; pero que las consideras como parte de una etapa de tu vida que es totalmente pasajera". Desde el punto de vista de la cultura masculina estas prácticas pueden ser calificadas como inmorales pero no ponen en peligro la masculinidad de un varón. En tanto que la sexualidad se asocia a lo natural, no domesticable, ella es, por definición, difícil de controlar. Así, este comportamiento se califica como mala conducta, exceso o hipersexualidad siempre y cuando el joven asuma la posición activa. Sin embargo, el recurso a la actividad es bastante relativo porque una vez iniciado el contacto corporal la diferencia activo-pasivo tiende a borrarse. Es en el relato que el macho se reubica como quien penetra y feminiza al otro recuperando así su virilidad.<sup>3</sup>

Algunos entrevistados son conscientes de las contradicciones que conlleva el rechazo a la opción homosexual y reconocen que la homofobia es una forma de control social, no obstante, acercarse a lo *abyecto* podría contaminarlos. Marcos, por ejemplo, señala que "al final, todo se reduce más que todo a cómo son las personas, para a partir de ahí poder juzgarlas. Aún así, procuro no tener contacto con ellos.

3. En un estudio llevado a cabo por el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) entre varones travestis que ejercen la prostitución, se evidencia que los clientes no ocupan únicamente el papel activo sino que ambas posiciones se alternan. (Comunicación verbal, Oscar Ugarteche.)

Porque no es por ellos sino que a pesar de que te digo que no me importa lo que piensa la gente, es un prejuicio que llevo y que es muy difícil quitármelo; qué van a pensar las personas, no quiero dar motivo para que piensen que yo también soy homosexual, eso no me gustaría".

Estos temores muestran que la masculinidad es una construcción inherentemente frágil (o así lo temen ellos) y extremadamente dependiente del reconocimiento externo.

De otro lado, la opción homosexual forma parte de los discursos alternativos que cuestionan la validez de la masculinidad hegemónica. Entre ellos, Paulo, un joven que no es, bajo ningún concepto, un marginal, ha asumido públicamente sus impulsos eróticos homosexuales. El describe este proceso. "Fue muy complicado. Fueron 15 años de mi vida que estuve tratando de cambiar, que sentía ese impulso homosexual y que trataba de cambiar con psicólogos, con psiquiatras y con la religión. Después de 15 años me di cuenta que estuve perdiendo mi tiempo. Si hubiera ido a un buen psicólogo de frente me habría evitado tantas cosas, o si hubiera leído la biblia correctamente, una lectura mucho más amplia, menos errada. Por ejemplo, yo pensaba que la homosexualidad no era grata a Dios, pero un día encontré un versículo que decía allí donde hay amor no hay pecado, y bueno lo que me une a mí a un hombre no es el sexo, sino el amor".

Paulo ha reinterpretado su concepción de lo masculino para ponerse de acuerdo con su opción erótica. El emplea un discurso articulado para ir en contra de los discursos hegemónicos y busca apoyo en la religión y la ciencia. Ello indica que existen lecturas paralelas de las identidades personales y del orden social y humano que dejan espacio para versiones alternativas de la masculinidad. Este es un tema por explorar a fin de iluminar los complejos caminos del erotismo y de la constitución de la identidad de género masculina.

En definitiva, la facultad de la homosexualidad pasiva (feminización) para producir representaciones reside más en su identificación con lo *abyecto*, es decir, en la operación discursiva por la cual lo masculino adquiere consistencia y emerge como *real*, que en su práctica concreta.

## CONCLUSIONES

La masculinidad está contenida en tres conjuntos de representaciones: el natural, el doméstico y el exterior (público-calle). Cada uno de ellos reposa en ciertos postulados internamente coherentes pero que se contradicen con los de los otros conjuntos. La masculinidad es pues, inherentemente contradictoria. Cada varón lidiará con la inconsistencia ética de su identidad de género y privilegiará diferentes aspectos de ésta según el momento del ciclo vital en que se encuentre, el tipo de profesión o ámbito institucional en el que se mueva y según su propia sensibilidad. En ese sentido no se puede hablar de identidad masculina sino de identidades masculinas.

El espectro de posibilidades de lo masculino incluye aspectos considerados femeninos, como el cuidado del otro y la empatía. Estos se asocian al ámbito doméstico

caracterizado por el amor y la responsabilidad. A pesar de colisionar con los valores asociados a la virilidad y a la esfera exterior, el matrimonio y, en especial, la paternidad, son ejes centrales de la masculinidad adulta.

Contrariamente a las creencias de sentido común, el machismo no es simplemente la manifestación de la ideología de la prioridad masculina, sino una forma de expresión de los temores y fantasmas de la masculinidad y un espacio donde se definen y redefinen las jerarquías de género y se canalizan los discursos opuestos al predominio masculino. Así, la expresión más extrema de la virilidad es también la más cuestionada.

Lo femenino actúa como la frontera de lo masculino, lo *abyecto*, el negativo contra el cual se diseña el *simulacro* de la masculinidad. Por ello la homosexualidad pasiva, en tanto la versión extrema de la feminización, es la representación más típica de lo *abyecto*. Los discursos femenino y homosexual no sólo se asocian con lo *abyecto* y definen los contornos de lo masculino, sino que son los principales vehículos de los discursos alternativos que cuestionan a las identidades de género hegemónicas.

La población estudiada ha sido influida por los discursos que cuestionan el predominio masculino y asume una postura bastante abierta respecto a la igualdad entre los géneros. Sin embargo, sus representaciones de masculinidad se fundan en presupuestos que implican la autoridad del varón sobre la mujer, su identificación con el espacio externo y el poder, y el *repudio* de lo femenino. Su desmantelamiento significaría socavar los fundamentos de la masculinidad, tarea que ninguno de los varones entrevistados podría, ni querría, emprender. Como la población masculina percibió desde un inicio, la liberación de las mujeres y de las sexualidades alternativas desafiaban frontalmente al *simulacro* de la masculinidad.

#### REFERENCIAS

- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter; On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley.
- Fuller, Norma. 1995. Acerca de la polaridad marianismo machismo. En: Arango, Luz Gabriela; León, Magdalena y Viveros, Mara: *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Editores Tercer Mundo S.A., Ediciones Uniandes, Programa de Estudios de Género Mujer y Desarrollo, Bogotá.
- Fuller, Norma. 1997. *Identidades Masculinas, Varones de clase media en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Lamas, Marta. 1995. Cuerpo e identidad, en: Arango, Luz Gabriela; León, Magdalena y Viveros, Mara: *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Editores Tercer Mundo S.A., Ediciones Uniandes, Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Bogotá.
- Stevens, Evelyn. 1973. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. En: Pescatello, Ann, *Female and Male in Latin America, Essays*, University of Pittsburg Press, Londres, 89-101.

## LOS VERDADEROS MACHOS MEXICANOS NACEN PARA MORIR\*

MATTHEW C. GUTMANN

*La imaginación no puede crear  
nada nuevo ¿o sí?*

Tony Kushner, *Angels in America*, Parte Primera:  
Enfoques milenarios.

En este trabajo indago lo que significa *ser hombre* para los hombres y mujeres que viven en la colonia popular de Santo Domingo, en Ciudad de México. El foco etnográfico de este estudio es comprender la identidad de género en relación a los cambios ocurridos en las creencias y prácticas culturales en las zonas urbanas de México, a lo largo de varias décadas de transformaciones locales y globales. Al examinar cómo se forja y transforma la identidad de género de una comunidad de clase trabajadora formada por una toma de terrenos en la capital mexicana en 1971, exploro las categorías culturales en variadas personificaciones, algunas relativamente fijas, otras cambiantes. Es decir, observo cómo son constituidas diferencias y semejanzas culturales por diversos actores sociales, quienes a su vez limitan y expanden los significados de identidad de género.

Aunque los temas culturales y políticos presentados en esta etnografía son necesariamente amplios, los hechos, sentimientos y actividades descritas aquí han ocurrido, más o menos frecuentemente, en menor escala como parte de la vida diaria de los residentes de un barrio en la capital mexicana.

Si entendemos el concepto género como las formas en las cuales las diferencias y semejanzas relacionadas con la sexualidad física son comprendidas, discutidas, organizadas y practicadas por las sociedades, entonces deberíamos esperar encontrar una diversidad de significados, instituciones y relaciones de género dentro y entre

\* Extractos del capítulo Real Mexican Machos Are Born to Die, en Gutmann, Matthew. *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press, 1996. Agradecemos la autorización del autor. Traducción de Oriana Jiménez.

diferentes agrupaciones sociales. Al mismo tiempo y más allá de lo que normalmente se reconoce, lo que significa físicamente ser hombre o mujer no debe darse por descontado, sino explicado. Una comprensión del cuerpo y de la sexualidad requiere un examen de factores culturales e históricos, y no simplemente una inspección de los genitales. A pesar de la importancia del género y de la sexualidad en muchos aspectos de la existencia humana hoy e históricamente, la calificación de género en la vida social nunca ha sido transparente.<sup>1</sup>

En mi propio caso, no tuve que hacer muchos esfuerzos para hacer del género un tópico de estudio, sino que por el contrario, éste me encontró a mí. Una feliz coincidencia me llevó inicialmente a pensar en los hombres mexicanos como padres. En la primavera de 1989, mientras caminaba por Ciudad de México, tomé una fotografía de un hombre en un local comercial de instrumentos musicales, quien sostenía un bebé en brazos mientras atendía a un cliente; las reacciones de mis amigos al ver esa foto me dieron el primer impulso para estudiar a los hombres mexicanos como padres. Más adelante, cuando revisaba la literatura de ciencias sociales relacionada con el hombre mexicano y la masculinidad, el tópico de mi investigación se me hizo muy claro: las generalizaciones ampliamente aceptadas sobre las identidades del género masculino en México, frecuentemente aparecieron como estereotipos ilustres sobre el machismo, supuesto rasgo cultural del hombre mexicano, que es tan famoso y a la vez tan completamente desconocido. Más aún, cuando leo acerca de individuos o grupos que por diferentes razones no se ajustan al modelo de machismo —el cual, sin embargo, se le define en las ciencias sociales generalmente conllevando connotaciones peyorativas— tales casos son juzgados frecuentemente como excepciones. Pero, esas visiones no provienen sólo de la academia. En conversaciones informales sostenidas en áreas de clase trabajadora de Ciudad de México, me decían frecuentemente “bien, tú sabes cómo son los hombres mexicanos, pero mi marido (o hermano, o hijo, o padre) es diferente”. Parecía que existiera una multitud de excepciones a la regla de los machos.<sup>2</sup>

Otro objetivo de este estudio —además de la deconstrucción de falsos clichés de la masculinidad mexicana— es contribuir a la reconstrucción teórica y empírica de categorías de género en sus expresiones, constantemente transformadoras y transgresoras. Néstor García Canclini (1989:25) aunque no se dedica directamente a estudios de género en particular, infiere tal trabajo intelectual reconstructivo cuando observa: “Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre la gente, o cuando se ocupa también de la desigualdad”. Ciertamente, las interrogantes de desigualdad, identidad y poder son de interés e importancia no sólo

1. Para una discusión del *constructivismo social*, incluyendo comentarios sobre género, ver di Leonardo, 1991a; ver también Scott (1988:2) en la definición de género y sexualidad.

2. Herzfeld (1987:172-73) destaca referencias similares efectuadas por los griegos, para quienes los representantes de *lo griego* son siempre parientes de otros y no los miembros de la propia familia.

para los cientistas sociales y sus aliados, sino para la gente común y corriente que conforma los sujetos de la mayoría de las etnografías.<sup>3</sup>

Aunque ciertas nociones de la innata y esencial sexualidad masculina se deconstruyen a diario en las colonias populares y en los salones de la academia en Ciudad de México, están emergiendo otros significados sexuales, identidades y relaciones de poder en nuevas configuraciones. Una conclusión central de mi investigación en la Colonia Santo Domingo de la Ciudad de México, destaca la creatividad y la capacidad para el cambio respecto al género de parte de numerosos actores y críticos de la modernidad, una época que Giddens (1990) señala como caracterizada por la progresiva socialización del mundo natural. Esas circunstancias tienen gran incumbencia entre antropólogos y otros académicos para imaginar e inventar nuevas formas de describir, interpretar y explicar la emergencia y la variación cultural.

Este proceso requiere un conocimiento general y particular de usos y prácticas culturales asociadas con las relaciones de género. Por ejemplo, si un hombre que camina solo a medianoche en Santo Domingo escucha pasos que rápidamente se van acercando, generalmente piensa en posibilidades de asalto y robo. Una mujer, en las mismas circunstancias, se preocuparía de asalto, robo... y violación. Los hombres de la colonia rara vez se preocupan de ser violados, excepto cuando están en prisión o en las fuerzas armadas.<sup>4</sup> Para todos los fines prácticos, hombres y mujeres en Santo Domingo comparten muchas preocupaciones y experiencias, mientras que al mismo tiempo existen diferencias de género claramente marcadas en su vida diaria.

Sin embargo, formular el tema como uno de semejanzas y diferencias puede distorsionar fatalmente cualquier intento de penetrar más allá de las identidades superficiales de género. Si, por ejemplo, se pregunta a las personas de la colonia sobre las diferencias entre hombres y mujeres, invariablemente se obtendrán respuestas de tipo encuestas de opinión y, no sorprendentemente, subrayarán las diferencias entre hombres y mujeres. Esto ocurre, simplemente por presentar el tema con respuestas previsibles, pero ello no significa que esas personas vean necesariamente las diferencias de género como interesantes o que vale la pena conversar sobre ellas, y mucho menos que sean lo más importante.

No hay un sistema cultural mexicano, o latino, o de habla hispana que tenga un consenso general de los significados y experiencias de género. No sólo existe una tremenda diversidad intracultural respecto al género en las colonias populares en Ciudad de México, sino también una enorme diversidad de conocimiento y poder en el campo de las relaciones de género.<sup>5</sup> Las identidades de género en Colonia Santo

3. A diferencia de la mayoría de los tópicos de estudio en las ciencias naturales, del análisis de la sociedad se encargan expertos y aficionados. Además, el análisis puede tener un profundo impacto en el sujeto de estudio. Esto es, hasta cierto grado, que nosotros (y los otros) somos lo que pensamos que nosotros (y los otros) somos. Giddens (1976, 1982) ha sido particularmente enérgico en destacar lo que él observa como “el significado de la reflexión y de la autoconciencia en la conducta humana”, o lo que algunas veces denomina la “doble hermenéutica”.

4. No estoy afirmando que Colonia Santo Domingo es única en este aspecto.

5. Sobre el punto de vista teórico general acerca de la variedad y límite intracultural, ver a Keesing, 1987.

Domingo, como en otras partes, son producto y manifestación de culturas en movimiento; ellas no surgen de alguna esencia primordial cuya repercusión perpetúe formas de desigualdad.

#### CONCIENCIA CONTRADICTORIA

Uno de los conceptos teóricos claves que utilizo es el de *conciencia contradictoria*. En un intento de explicar las influencias a menudo contradictorias de la actividad práctica y del autoconocimiento en los individuos, y para ir más allá del mero reconocimiento de la confusión, Antonio Gramsci desarrolló el concepto de *conciencia contradictoria*. Si bien las referencias de Gramsci a ese término son más bien breves, lo que él escribió nos entrega un punto inicial del cual desarrollar una comprensión más acabada sobre cómo las identidades masculinas se desarrollan y transforman en sociedades tales como el México actual. Específicamente respecto al "hombre activo en la masa", Gramsci explica:

Se podría decir que él tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una que está implícita en su actividad y que en realidad lo une con todos sus compañeros de trabajo en la transformación práctica del mundo real; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha absorbido no críticamente (1929-35:333).

La *conciencia contradictoria* en este texto es una frase descriptiva que orienta nuestro examen de los conocimientos, identidades y prácticas en relación a los conocimientos, identidades y prácticas dominantes. Por ejemplo, respecto a las prácticas de los hombres mexicanos como tales, muchos están conscientes de una imagen en la ciencia social del mexicano urbano pobre, tipificado como el Macho Progenitor. A pesar de que las prácticas y creencias de muchos varones comunes y corrientes no están de acuerdo con esta imagen monocromática, muchos hombres y mujeres están a menudo conscientes y son influidos en una forma u otra, por los estereotipos dominantes y tradicionales sobre él mismo.

Ello significa que esos mismos hombres y mujeres de clase trabajadora comparten a la vez una conciencia heredada del pasado —y de los expertos— que es aceptada ampliamente y sin críticas, y otra implícita que une a los individuos con otros, en la transformación práctica del mundo.<sup>6</sup> (Al hablar de tradiciones y herencia no se debe mal interpretar el significado como que el mundo no sufrió cambios hasta la era contemporánea. La tradición y las antiguas costumbres, entregan interrogantes y caracterizaciones que cada generación enfrenta nuevamente.) Aunque existen facetas históricas, sistémicas y corporales del machismo, otra cosa es comprender exactamente cómo esas piezas se unen. En relación a algunos de los atributos citados fre-

6. Para una breve discusión sobre la noción de Gramsci acerca de la conciencia contradictoria, ver también a Roseberry, 1989:46; Comaroff, 1991:26; y Thompson, 1993:10.

cientemente como manifestación del machismo —maltrato de la esposa, alcoholismo, infidelidad, juegos de azar, abandono de los hijos, y conducta pendenciera en general— muchos hombres, y más que un puñado de mujeres, muestran algunas de esas cualidades y no otras. Algunos alcohólicos son conocidos como buenos proveedores de sus familias; los niños en Santo Domingo cuentan que reciben más azotes de parte de sus madres que de sus padres; la mayor parte de la violencia pública se relaciona más con el desempleo y la juventud que con el propio género; el adulterio y el alcoholismo entre las mujeres ha llegado a ser común; algunos maridos que se abstienen de beber, sin embargo, golpean brutalmente a sus mujeres, hijos y a otros hombres; y los juegos de azar no constituyen una actividad habitual.

Distinguir la conciencia heredada de la transformativa ha sido una de las tareas urgentes de las antropólogas feministas en los últimos veinticinco años, como parte de sus esfuerzos de mostrar la relevancia del género, donde a menudo se ha pasado por alto o marginalizado. Mediante el debate etnográfico y teórico, los estudios antropológicos de género han documentado sesgos masculinos en los resultados de la investigación, describiendo la prominente y cambiante naturaleza del género (diversamente definido) en las formaciones sociales a través de la historia, y han cuestionado las nociones de la autoridad masculina universal.<sup>7</sup>

De interés particular para el presente estudio es el hecho que en los últimos tiempos el énfasis se ha puesto crecientemente en el estudio de particularidades de las diferencias de género en diversos procesos y contextos culturales. En tal forma, y pasando de la atención entregada a la noción de *conciencia contradictoria*, este trabajo tiene por objetivo contribuir a los esfuerzos más nuevos y emergentes en la teoría feminista crítica de enfatizar la variedad, como opuesto a la homogeneidad, de las masculinidades entre los mexicanos de clase trabajadora.<sup>8</sup>

Siguiendo el despertar de la segunda ola de la teoría feminista, algunos antropólogos varones comenzaron en los años 80 a investigar a los hombres *como hombres*, como entes pertenecientes culturalmente a un género y que contribuyen a recrear ese género en varias partes del mundo.<sup>9</sup> Usualmente, la práctica antropológica

7. Ver di Leonardo (1991) y Moore (1988) para resúmenes analíticos de estudios antropológicos de género en las dos décadas pasadas, parte de la segunda ola de la teoría feminista, iniciada hace más de cuarenta años con de Beauvoir, 1953. Muchas compilaciones desde mediados de los años setenta a la fecha entregan muy buenas visiones teóricas y etnográficas de un campo explorado primeramente por Mead (1928, 1935); por ejemplo, Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; MacConnick y Strathern, 1980; Ortner y Whitehead, 1981; Collier y Yanagisako, 1987; Strathern, 1987; y di Leonardo, 1991. Ver también Sacks, 1979; Schepher-Hughes, 1983; Lamphere, 1987; y Ortner, 1989-90 acerca de la temporalidad de las categorías de género y las teorías antropológicas sobre ellos.

8. El presente estudio está basado en discusiones previas de muchos otros temas en la teoría feminista, tales como las relaciones referentes a las relaciones entre género y sexualidad (Rubin, 1975, 1982); naturaleza y cultura (Ortner, 1974, 1989-90; Ortner y Whitehead, 1981; MacCormack y Strathern, 1980); lo público y lo privado (Rosaldo, 1974, 1980); colonialismo (Sacks, 1979; Etienne y Leacock, 1980); y diferencia y desigualdad (Strathern, 1987; Scott, 1990; di Leonardo, 1991a; Abu-Lughod, 1993).

9. Recientes trabajos antropológicos referentes a la masculinidad incluyen los de Brandes, 1980; Herdt, 1981, 1987; Gregor, 1985; Herzfeld, 1985; Godelier, 1986; Gilmore, 1990; Hewlett, 1991; Parker, 1991; Fachel Leal, 1992; Lancaster, 1992; y Welzer-Lang y Filiod, 1992.

había impuesto que etnógrafos varones entrevistaran a informantes de su sexo, por lo tanto no había nada destacable inherente al hecho de que los hombres hablaran a otros acerca de ellos mismos. Lo nuevo no radica en el estudio de los hombres, sino en el estudio de los hombres-como-hombres. Actualmente los análisis de género tienen que incluir investigación sobre hombres y mujeres en cuanto ellos son sujetos con género, razón por la cual examinar la masculinidad en el México contemporáneo es a la vez una cuestión metodológica y un asunto cultural.

## HOMBRES DE VERDAD

“La identidad no es tan transparente ni falta de problemática como pensamos”, escribe Stuart Hall. El prosigue:

Tal vez en lugar de pensar en la identidad como un hecho ya cumplido... debemos pensar más bien en la identidad como una *producción*, la cual nunca se completa, que está siempre en proceso, y que siempre se constituye dentro, no fuera, de la representación (1990:222).

El concepto de identidad tiene una larga historia académica, y ha sido discutido en la era moderna en Occidente por filósofos tales como Locke, Hume, y Schelling. A mediados del siglo XIX, el término había logrado cierta difusión en círculos intelectuales más amplios.<sup>10</sup> La identidad se ubica en el corazón mismo del primer capítulo de *El Capital* (1867)<sup>11</sup> de Marx. Aquí adopto una explicación similar a la de Marx, viendo a la identidad como un interminable proceso que reside en la *abstracción* de la equivalencia. Porque la identidad no se sostiene o cae fuera de lo que ella misma representa, esta comprensión indeterminada de la identidad permite la apreciación matizada de las esquivas identidades de género, que están constantemente cambiando en términos de historia y lugar.

Mi definición de identidades masculinas focaliza en lo que los hombres dicen y hacen *para ser hombres*, y no simplemente en lo que dicen o hacen. Las identidades masculinas, por ejemplo, no reflejan diferencias culturales elementales o eternas entre hombres y mujeres. Si la valentía es un atributo que es valorado en los hombres tanto por hombres y por mujeres ¿significa que la valentía es, por lo tanto, masculina? ¿Qué sucede si la valentía es también valorada en las mujeres, por mujeres y hombres (o sólo por las mujeres)? ¿Las esposas valientes hay que considerarlas solamente como una extensión de sus maridos? Esto sería un grave error.

10. Este desarrollo se evidenció en los títulos de dos trabajos en los cuales Foucault (1980b) basó su estudio sobre un hermafrodita francés, Herculine Barbin: *Question d'identité* y *Question médico-légale de l'identité*, el primero de los cuales apareció en 1860.

11. La identidad, en el sentido marxista y dialéctico, se refiere a la equivalencia como se ejemplifica en el proceso descrito por Marx que se encarna en el valor de cambio, como Jameson (1990) lo aclara en sus comentarios sobre Adorno (1973).

¿O qué hacemos con el desarrollo histórico, en el cual muchos hombres que solían beber juntos en lugares específicos, en horas específicas en Ciudad de México, ahora cada vez más a menudo son acompañados por mujeres y beben sus Coronas, Vickys y Don Pedros junto a ellas, en esas horas y lugares? Los aspectos masculinos específicos (esenciales) de esas actividades y actitudes relevantes, consecuentemente, también habrán cambiado. Esto no significa necesariamente que los modelos de beber tienen menos que ver con el género, o estén menos fuertemente asociados con identidades de género, aunque puede ser el caso. Pero, a menudo conduce a cambios en el carácter y la calidad de género del beber en tales momentos y en tales lugares, y puede ocasionar confusión de parte de los bebedores masculinos y femeninos respecto a las identidades genéricas.

De algún modo, respecto a la identidad de género, debemos considerar tanto el cambio como la persistencia en lo que significa ser mujeres y hombres, evitando los errores de asumir, por un lado, que la adquisición de género es lo mismo que adquirir una identidad social que está ya establecida y, por otro lado, asumir que no existen categorías sociales precedentes y que el género se construye nuevamente, con cada encuentro social (ver Barrett, 1988:268).

Erik Erikson (1963, 1968) introdujo el término filosófico *identidad* en el discurso de la ciencia social moderna, especialmente en la psicología. Parte de su análisis tiene un valor vigente, en especial su insistencia acerca de que una identidad sólo puede ser comprendida en relación a otra, que ésta debe ser vista como un proceso y no como algo permanente, y que la relación entre identidad e historia es fundamental. Pero, mientras para Erikson la identidad es finalmente epigenética en naturaleza, aquí, en cambio, se trata como enteramente cultural y variable. Además, para Erikson, la identidad estaba relativamente fija luego de un período de “confusión de identidad” en la adolescencia, mientras que yo alego que ésta puede y de hecho continúa cambiando a través de nuestra vida personal e histórica.<sup>12</sup>

En esta investigación de los significados de la masculinidad en Colonia Santo Domingo, he historizado las identidades de género, ya sea para los niños de 6 años o para los abuelos de 76, revelándose que la identidad y que el cambio de identidad (y, también, la confusión de identidad) juegan roles importantes en la vida de las personas.

Como una refutación directa a la mezcla de teorías antiguas y recientes banalidades sobre el necesario impacto homogeneizante de la modernidad, las políticas de identidad están ganando importancia no sólo en Estados Unidos, sino también en muchas otras partes del mundo, incluyendo México. Las identidades raciales, étnicas, políticas, sexuales y nacionales, están poderosamente afirmadas en la Colonia Santo Domingo en Ciudad de México, y no meramente impuestas desde afuera. Y los mismos actos de afirmación testifican la naturaleza comparativa, procesal e histórica de las identidades culturales. Cuando hombres y mujeres en la colonia se preocu-

12. Para un lúcido análisis de la relación entre identidad y culturas emergentes en México, ver Lomnitz-Adler 1992. Para una crítica de las categorías genéricas fijas, ver Butler, 1990.

pan por sus confusiones acerca de las identidades de género, están expresando los componentes psicológicos de los cambios culturales reflejados en desarrollos tan variados como el movimiento por los derechos de los *gay* y lesbianas, las enseñanzas de la iglesia sobre el aborto, y las identidades de género transmitidas al sur por las comedias locales y a través de la televisión estadounidense.

Aunque la afirmación de la identidad se puede usar para excluir y controlar a la gente oprimida, puede también ser utilizada por esas personas para responder a dicha dominación. Mucho depende si la afirmación de identidad se inicia desde arriba o desde abajo, lo que apunta a la necesidad de una conciencia crítica que simultáneamente afirme y cuestione las identidades, como ocurre con los hombres y mujeres que redescubren lo que Gramsci (1929-35:333) denomina "el sentido de ser 'diferente' y 'aparte'... un sentimiento instintivo de independencia".

#### LA DOMINACIÓN VARONIL

La necesidad de tal conciencia crítica plantea el asunto de la hegemonía y la ideología, términos empleados actualmente con diferentes fines por diferentes personas.<sup>13</sup> Como se utiliza aquí, la *hegemonía* se refiere a las ideas y prácticas dominantes tan extendidas que constituyen sentido común para los miembros de la sociedad, y mediante los cuales las elites obtienen el consentimiento necesario para seguir gobernando. La *ideología*, por otro lado, describe las apariencias y creencias conscientes de grupos sociales particulares que las distinguen de otros grupos sociales. Como Jean y John Comaroff escriben:

La hegemonía está fuera de discusión; la ideología es más bien percibida como un asunto de opinión e interés contrapuesto y por esto, abierto al debate. La hegemonía, siendo más efectiva, es muda; la ideología invita a la discusión (1992:29).

Si bien Mannheim (1936) junto a varios otros sociólogos teóricos ubica correctamente los orígenes de la ideología en la sociedad, uniendo así decisivamente el conocimiento con las formaciones sociales, su noción de *relacionismo* (como opuesta al relativismo) aún no incorpora tan de lleno como fuera necesario las luchas de poder —y los intentos por derrotar las ideologías de otros— inherentes en el uso que las personas hacen de las ideologías. No obstante, esas luchas son de importancia vital, como lo es discriminar entre las ideologías de grupos sociales más o menos poderosos.<sup>14</sup>

Un componente central de la discusión que sigue es que en varios niveles de la sociedad, el poder se disputa por los grupos dominantes y dominados y no sólo por

13. Mi discusión sobre hegemonía e ideología deriva de las propuestas encontradas en Comaroff y Comaroff, 1991, 1992.

14. Sobre hegemonía e ideologías, ver también a Bloch, 1977; Williams, 1977; Asad, 1979; y Eagleton, 1991.

los individuos, como Foucault a menudo sostiene en sus discusiones contra la reificación de sociedades y clases (por ejemplo, 1980a, 1983). Esto acontece en el amplio nivel societal entre elites y clases populares, así como dentro de la propia elite y de esas clases populares. Asimismo en los espacios culturales dentro de los hogares entre mujeres y hombres, entre hombres y otros hombres, entre mujeres y otras mujeres, entre el joven y el anciano, etc. Esta es la razón por la cual no afirmo que las prácticas culturales emergentes son sólo productos de los pobres, por ejemplo, ya que cultura y clase no coinciden exactamente. A diferencia del materialismo mecánico, no hay una correspondencia isomórfica entre clase y cultura, así como tampoco existe entre la realidad material y las ideas. Pero hay una relación precisa entre prácticas culturales dominantes y emergentes, y hay definidos componentes de ellas que deben ligarse con formaciones sociales particulares, tales como clases y géneros. Por ejemplo, en la Ciudad de México, ciertas ideas y prácticas relacionadas con los roles masculinos sobre paternidad están más asociados con ciertas clases que con otras.

Las diferencias de poder emanan de grupos sociales hasta grados significativos y no se encuentran sólo en las formas capilares de existencia de Foucault (1980a). En forma atomizada, "el poder se mueve en misteriosas formas en los escritos de Foucault, y en la historia, como si casi no existiera un logro activamente realizado de los seres humanos" (Giddens, 1992:24). Reconocer el rol de complicidad en la perpetuación de la subyugación no significa renunciar a la habilidad de distinguir poderes mayores y menores. Los individuos y grupos no manejan el poder en la misma forma, mucho menos con las mismas consecuencias.

La teoría crítica se ha beneficiado de la renovada atención a las restricciones en la acción histórica, así como con el debate sobre la contingencia histórica versus la ineluctabilidad evolutiva. Más aún, existe algo análogo entre las mercancías de Marx y las instituciones de Foucault; ambas pueden y parecen adquirir vida propia, pudiendo rebelarse contra sus creadores. Esas son formas similares de poder. En términos de transformaciones históricas, es verdad que con Marx el progreso se retrata, a veces simplemente, como el sentido quijotesco del adelanto. Pero generalmente con Marx, el progreso se muestra únicamente como la manifestación de la temporalidad. Con Foucault, a menudo somos dejados de improviso, en todas partes, y frecuentemente, en ninguna.

En alguna teoría feminista, la relación entre poder, ideología y masculinidad se describe como de uniformidad. Esta es la razón, como Yanagisako y Collier (1987:26-27) señalan, por la que los modelos de homogeneidad entre los hombres conducen falsa e inexorablemente a "la noción que existe un punto de vista unitario de los hombres", lo cual posteriormente provoca confusión, porque la ideología dominante se hace equivalente con el punto de vista de los hombres. Por esta razón, en el caso de Santo Domingo, estoy interesado en los puntos de vista de los hombres en un flujo procesal y no como algo permanentemente moldeado en una configuración particular, y en sus puntos de vista durante un período específico y no "desde la conquista de los españoles".

Mi argumento no apunta a que tales circunstancias no sean susceptibles de ser analizadas más que sobre una base individual. Más bien, la noción de una masculinidad unitaria, ya sea concebida como de carácter nacional o universal, es errada y dañina. Puede parecer extraño que fuera Durkheim (1895 [1964]:6) quien pensara que el “fenómeno sociológico no puede ser definido por su universalidad”. Las múltiples expresiones de las identidades de género masculino en Ciudad de México contradicen todas esas nociones estereotipadas de una masculinidad uniforme en los hispano-parlantes que cruce clase, etnia, región y edad.

Por razones tanto materiales como ideológicas, los *hombres* y los *machos* son, sin lugar a dudas, categorías antropológicas válidas en el México actual. A menudo, aunque no siempre, esos términos son concebidos popularmente en oposición a las *mujeres* y a las *mujeres abnegadas*. De acuerdo con la petición de Behar (1993:272) de “ir más allá de las de las representaciones del primer mundo sobre las mujeres del tercer mundo, como pasivas, sumisas y faltas de creatividad”, deberíamos reconocer que existe siempre resignación y discordia respecto a tales conceptos, y que ninguna categoría se mira popularmente —o debería ser vista— como homogénea. Ni tampoco lo es la siguiente discusión basada en la oposición estructuralista binaria hombre/mujer o *macho/abnegada*. La *masculinidad* y la *femineidad* no son estados originales, naturales o embalsamados del ser; ellas son categorías de género cuyo significado preciso cambia constantemente, transformándose entre ellas, y finalmente dando por resultado entidades completamente nuevas.

¿Cuál es la relación entre lo que la gente cree —acerca de sus identidades, por ejemplo— y lo que hace? ¿Cómo afecta lo que las personas hacen a lo que ellas creen? Algunos críticos de la noción de conciencia falsa, por ejemplo, han llegado a la conclusión no tan cuestionadora que si la gente oprimida está tranquila, ello revelaría no un pensamiento mistificado, sino más bien una comprensión superior y resignada de su total falta de poder para hacer algo que no sea sobrevivir y resistir. Un corolario a esta visión es que ha llegado el momento preciso para que también los intelectuales reconozcan la verdad de esta realidad.<sup>15</sup> Pero el asunto pareciera no ser simplemente si los intelectuales aceptan para los oprimidos ciertos destinos preestablecidos, sino por qué los intelectuales pueden hacer aquello (ver Gutmann 1993b). Un asunto importante para la teoría crítica es llegar más allá que el mero reconocimiento de la ilusión para comprender el poderoso dominio ideológico que dicha ilusión pudiera tener. Los expertos y la gente común y corriente igualmente pueden ser engañadas, mal informadas y prejuiciadas.

#### CREATIVIDAD CULTURAL

Si se acepta que una de las características de la modernidad es un pluralismo de convicciones contradictorias, como Habermas (1985) lo afirma, entonces el impacto de esta situación en las personas que viven en Colonia Santo Domingo es revolucio-

15. Por ejemplo, ver James Scott, 1985.

nario y no predecible. En la tensión entre convicciones contradictorias y la conciencia contradictoria en la colonia reside el impulso a la creatividad cultural, el otro concepto teórico clave de este trabajo (siendo el primero la conciencia contradictoria).

Seguramente un factor que determina el curso de los eventos en Santo Domingo es resultante de la acción consciente e inconsciente de hombres y mujeres, lo que Raymond Williams (1977) denomina los “elementos de emergencia” y la “práctica cultural emergente”. Para nuestros propósitos, esta reflexión es valiosa al identificar significados y prácticas emergentes de género que cuestionan las ideas y estructuras sociales dominantes, particularmente aquellas referentes al machismo. Aunque tenemos que ser cuidadosos en nuestro esfuerzo de analizar los cambios en las identidades de género, debemos estar alertas también en relación a lo que es la noción contemporánea aún más debilitante de que nada cambia, especialmente cuando se relaciona con la vida entre hombres y mujeres.

¿Qué espacio existe para las ideas y las acciones, ya sea conscientemente motivadas o no, que no provengan de las elites y que no las beneficie automáticamente, y cómo se puede mostrar dichos fenómenos? El análisis de Bourdieu del capital simbólico constituye un punto clave de referencia en relación a la hegemonía, el dominio y las restricciones que las elites ejercen sobre la sociedad. Sin embargo, es insuficiente para explicar el cambio, y particularmente, la acción consciente que viene de abajo. Ello llevó a Bourdieu a concluir erróneamente:

Aquellos que creen en la existencia de una *cultura popular*, noción paradójica que impone, quiéralo o no, la definición dominante de cultura, esperan encontrar —si fueran y miraran— sólo los fragmentos desparramados de una vieja cultura erudita (como es el caso de la medicina tradicional), seleccionada y reinterpretada basándose en los principios fundamentales de los *habitus* de clase e integrada en la visión unitaria del mundo que la engendra, y no la contra-cultura que ellos reclaman, una cultura verdaderamente surgida en oposición a la cultura dominante y proclamada conscientemente como un símbolo de *status* o una declaración de existencia separada (1984:395).

Minimizar la capacidad creativa de las clases populares es tentador, especialmente en momentos de relativa quietud, que sólo periódicamente se rompe por protestas públicas. El reconocimiento de la invocación persuasivamente *realística* de Bourdieu sobre la dominación de la elite, no debe sobreatemorizarnos por el enfoque de sentido común que relegaría a los que no forman las elites, a una existencia robótica, y que niega el sentido de acción consciente emancipatoria de Gramsci o las observaciones de Williams respecto a las prácticas culturales emergentes.<sup>16</sup> Las teorías sobre distinciones nos pueden entregar elementos importantes sobre las diferen-

16. Al colocar esos tópicos como parte de un diálogo entre las teorías de Bourdieu y de Gramsci, me he beneficiado del trabajo realizado por García Canclini, especialmente en 1988 y 1989, aunque mi lectura sobre Bourdieu en esta comparación queda decididamente menos favorecida que la que él efectúa. Sobre el estudio emergente de la cultura popular, ver a Mukerji y Schudson, 1991.

cias sociales y cómo ellas son creadas y desarrolladas por grupos dominantes, pero no necesariamente proporcionan una indicación sobre sí y cómo se realiza el cambio.<sup>17</sup> La dificultad, por supuesto, radica en distinguir hasta dónde se extiende el capital simbólico, y con qué profundidad algunos de esos determinismos históricos reflejan las vidas de los pobres. Tampoco podemos olvidar añadir a esos factores el rol del accidente en la historia, pues en términos de individuos y grupos, el azar juega una parte en determinar cómo ocurre el cambio.

En Santo Domingo, la misma indeterminación y ambigüedad de la vida social entrega una oportunidad para hombres y mujeres para negociar las identidades masculinas. Esto es una ilustración particular de la apreciación de Rosaldo (1993:112) que afirma, en relación a la mezcla combustible de diversidad, creatividad y cambio, "las fuentes de indeterminación... constituyen un espacio social en el que la creatividad puede florecer".<sup>18</sup> No obstante, aunque la creatividad cultural puede brotar desde numerosas y variadas fuentes, rara vez son hechos tan ambiguos como para ignorar completamente las diferencias sobre el poder coercitivo y consensual.

Aunque las identidades y prácticas de género no son fijas, automáticas o predestinadas en Colonia Santo Domingo más que en la sociedad mexicana en su conjunto, ya sea en sus formas ordinarias y anómalas, la mayoría de los hombres que vive en esa colonia, continúa beneficiándose como grupo de los aspectos de subordinación de las mujeres. El hecho que algunos hombres en Santo Domingo coman regularmente antes y mejor que las mujeres, no es necesariamente un asunto de mera conveniencia. De igual forma, y aunque en muchos hogares se comparte la toma de decisiones sobre asuntos tan variados como la compra de artefactos de cocina o la elección de métodos de control de natalidad, cuando una persona domina las elecciones, generalmente es el hombre.

Sin embargo, las identidades de género y las prácticas están variando en Ciudad de México, y esos cambios son, en muchos aspectos, característicos de las relaciones de género de mediados de los noventa. Al reconocer esas transformaciones podemos comenzar a dar cuenta de los cambios de percepciones y acciones de muchos hombres y mujeres, incluyendo aquéllos que después de golpear a sus esposas insisten en que "la cultura machista me hizo hacerlo".

La masculinidad en México, como en otras partes, es definitivamente más sutil, diversa, y maleable de lo que generalmente se supone. Esta evaluación se suma a una

17. Ver especialmente Bourdieu, 1984, aunque menos frecuentemente Bourdieu (1990:183) reconoce implícitamente la creatividad cultural desde abajo—por ejemplo, cuando él da una charla sobre los movimientos de emancipación que "están allí para probar que una cierta dosis de utopía, esa mágica negación de lo real, lo cual se llamaría neurótico en cualquier otra parte, puede llegar a contribuir a crear las condiciones políticas para una negación práctica de la visión realista de los hechos".

18. Volúmenes recientemente editados han entregado profundas reflexiones sobre cómo la creatividad cultural, la representación, y la experiencia contribuyen a la transformación de la vida de las personas (ver Turner y Bruner, 1986 y Lavie, Narayan, y Rosaldo, 1993). Para discusiones más amplias del imaginario y la inventiva cultural y nacional(ista), ver Anderson, 1983 [1991]; Hobsbawm y Ranger, 1983; y Bartra, 1992. Ver también Tsing, (1993:290) quien señala que las "etnografías... son un lugar posible para lograr atención para la creatividad e interconexiones locales y regional-a-global".

de las conclusiones centrales de este estudio: allí donde han ocurrido cambios en las acciones e identidades masculinas en Ciudad de México, las mujeres han sido frecuentemente las iniciadoras. Los grupos sociales que detentan el poder, no importa cuán circunscritos estén, raramente lo abandonan sin una pelea, y mucho menos si se trata de un sentimiento colectivo de justicia. En Santo Domingo, estén o no presentes físicamente las mujeres con los hombres en el trabajo y en la diversión, es determinante la iniciativa de ellas en cuestionar las costumbres y sabidurías de género recibidas.

El hecho que a muchos hombres en México se les esté moviendo el piso se debe a transformaciones socioeconómicas de gran escala, que involucran primeramente a mujeres o que atraen su atención: mayor número de mujeres que trabaja remuneradamente, paridad de niñas y niños en la enseñanza media, aguda disminución en el número de hijos que cada mujer trae al mundo en los últimos 25 años, el movimiento feminista, y muchos otros cambios. El proceso que describo no significa que la iniciativa de la mujer haya producido una reacción automática entre los hombres. Pero, visto dialécticamente y no como un dualismo, la iniciativa de ellas —a menudo en la forma de discusiones, adulaciones, y formulando ultimátums— debería ser comprendida como parte del proceso por el cual mujeres y hombres se transforman creativamente a sí mismos y consecuentemente, dan nuevas formas a sus mundos de género. El resultado de esas confrontaciones y resoluciones brinda una amplia evidencia de la creatividad cultural y cómo la vida social constantemente es provista y desprovista de género en la colonia.

## REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Adorno, Theodor. 1973. *Negative Dialectics*. E.B. Ashton, traductor. New York: Continuum.
- Asad, Talal. 1979. Anthropology and the Analysis of Ideology. *Man* (N.S.) 14(4):607-27.
- Barrett, Michèle. 1988. Comment. En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., pp.268-69. Urbana: University of Illinois Press.
- Bartra, Roger. 1992. *The Cage of Melancholy: Identity and Metamorphosis in the Mexican Character*. Christopher J. Hall, traductor. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon.
- Bloch, Maurice. 1977. The Past and the Present in the Present. *Man* (N.S.) 12(2):278-92.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Richard Nice, traductor. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990a. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Matthew Adamson, traductor. Stanford, CA: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990b. La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales* 84:2-31.
- Brandes, Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Collier, Jane F. y Sylvia Yanagisako, eds. 1987. *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.

de Beauvoir, Simone. 1953. *The Second Sex*. H. M. Parshley, traductor. New York: Knopf.

di Leonardo, Micaela. 1991a. Gender, Culture and Historical Economy: Feminist Anthropology in Historical Perspective. En: *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Micaela di Leonardo, ed. pp. 1-48. Berkeley: University of California Press.

di Leonardo, Micaela, ed. 1991b. *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Emile. 1895 [1964]. *The Rules of Sociological Method*. Sarah A. Solovay y John H. Mueller, traductores. Glencoe, IL: Free Press.

Eagleton, Terry. 1991. *Ideology: An Introduction*. London: Verso.

Erikson, Erik. 1963. *Childhood and Society*. 2nd edition. New York: W. W. Norton.

\_\_\_\_\_. 1968. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton.

Etienne y Leacock. 1980.

Fachel Leal, Ondina, ed. 1992. *Cultura e identidade masculina*. Cadernos de Antropologia N°7. Porto Alegre, Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Foucault, Michel. 1980a. *The History of Sexuality: Volume I: An Introduction*. Robert Hurley, traductor. New York: Vintage.

\_\_\_\_\_. 1980b. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. Richard McDougall, traductor. New York: Pantheon.

García Canclini, Néstor. 1988. La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular. En: *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, pp. 67-96. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

\_\_\_\_\_. 1989. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.

Giddens . 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gilmore, David D. 1990. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Godelier, Maurice. 1986. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio. 1929-35. [1971] *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International.

Gutmann, Matthew C. 1993b. Ritual of Resistance. A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance. *Latin American Perspectives* 20(2):74-92.

Habermas, Jürgen. 1985. Questions and Counterquestions. En: *Habermas and Modernity*. Richard J. Bernstein, ed., pp. 192-216. Cambridge: MIT Press.

Hall, Stuart. 1990. Cultural Identity and Diaspora. En: *Identity, Community, Culture, Difference*. Jonathan Rutherford, ed., pp. 222-37. London: Lawrence and Wishart.

Herdt, Gilbert. 1981. *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill.

\_\_\_\_\_. 1987. *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*. Fort Worth, TX: Holt, Rinehart and Winston.

Herzfeld, Michael. 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hewlett, Barry S. 1991. *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jameson, Fredric. 1990. *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. London: Verso.

Keesing, Roger M. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology* 28(2):161-76.

Kushner, Tony. 1992. *Angels in America, Part One: Millennium Approaches*. New York: Theatre Communications Group.

Lamphere, Louise. 1987. Feminism and Anthropology: The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender. En: *The Impact of Feminist Research in the Academy*. Christie Farnham, ed., pp. 11-33. Bloomington: Indiana University Press.

Lancaster, Roger. 1992. *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.

Lavie, Smadar, Kirin Narayan, y Renato Rosaldo, eds. 1993. *Creativity/Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lewis, Oscar. 1951. (1963) *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.

\_\_\_\_\_. 1959. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.

\_\_\_\_\_. 1961. *The Children of Sánchez: Autobiography of an Mexican Family*. New York: Vintage.

Lomnitz-Adler, Claudio. 1992. *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press.

MacCormack, Carol y Marilyn Strathern, eds. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Louis Wirth y Edward Shils, traductores. New York: Harcourt, Brace.

Marx, Karl. 1867. (1967) *Capital: A Critique of Political Economy*. 3 vols. New York: International Publishers.

Mead, Margaret. 1928. (1954) *Coming of Age in Samoa*. New York: Mentor.

\_\_\_\_\_. 1935. (1963) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Laurel.

Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Mukerji, Chandra y Michael Schudson. 1991. Rethinking Popular Culture. En: *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Chandra Mukerji y Michael Schudson, eds., pp. 1-61. Berkeley: University of California Press.

Ortner, Sherry B. 1989-90. Gender Hegemonies. *Cultural Critique* 14:35-80

Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead, eds. 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parker, Richard G. 1991. *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston: Beacon.

Paz, Octavio. 1950. (1959) *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ramos, Samuel. 1934. (1992) *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ciudad de México: Espasa-Calpe Mexicana.

Reiter, Rayna R. ed. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review.

Romanucci-Ross, Lola. 1973. *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village*. Palo Alto, CA: National Press Books.

Rosaldo, Michelle Z. 1974. Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview. En: *Woman, Culture, and Society*. Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere, eds., pp. 17-42. Stanford, CA: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. 1980. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs* 5(3):389-417.

Rosaldo, Michelle Z., y Louise Lamphere, eds. 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rosaldo, Renato. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political*

- Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En: *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reyster, ed., pp. 157-210. New York: Monthly Review.
- \_\_\_\_\_. 1982. (1993) Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En: *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, y David M. Halperin, eds., pp. 3-44. New York: Routledge.
- Rulfo, Juan. 1955. (1986) *Pedro Páramo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sacks, Karen. 1979. *Sister and Wives: The Past and Future of Sexual Inequality*. Westport, CT: Greenwood.
- Sapir, Edward. 1924. (1949) Culture, Genuine and Sourious. En: *Selected Writings of Edward Sapir*, David G. Mandelbaum, ed., pp. 160-66. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hugues, Nancy. 1983. Introduction: The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology. *Women's Studies* 10:109-16.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Scott, Joan W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. Deconstructing Equality-versus-Difference. En: *Conflicts in Feminism*. Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller, eds., pp. 134-48. New York: Routledge.
- Stanley, Alessandra. 1994. Sexual Harassment Thrives in the New Russian Climate. *New York Times*, National Edition, 17 April, Sec. 1, pp. 1,7.
- Stevens, Evelyn. 1973. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. En: *Male and Female in Latin America*. Ann Pescatello, ed., pp. 89-101. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Strathern, Marilyn, ed. 1987. *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E. P. 1993. Custom and Culture. *Custom in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, pp. 1-15. New York: New Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Turner, Victor W. y Edward M. Bruner, eds. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Welzer-Lang, Daniel, y Marie-France Pichevin, eds. 1992. *Des hommes et du masculin*. Centre de Recherches et d'Etudes Anthropologiques. Lyon: Presses Universitaires.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Yanagisako, Sylvia J. y Jane F. Collier. 1987. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. En: *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako, eds., pp. 14-50. Stanford, CA: Stanford University Press.

## AUTORAS Y AUTORES

### William Cañón

Psicólogo colombiano, especializado en Psicología Educativa. Docente e Investigador del Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social (CIDS), de la Universidad Externado de Colombia, en las áreas de participación comunitaria, familia y género. Co-investigador del proyecto *Biografías, y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos*, dirigido por Mara Viveros.

### R. W. Connell

Sociólogo australiano, profesor de Educación en la Universidad de Sidney. Ha participado en el movimiento sindical, pacifista y por la reforma social y educacional. Pionero en la nueva ola de investigación social sobre hombres y género, su libro *Masculinities* ha sido traducido a cuatro idiomas. El marco conceptual fue establecido en el libro *Gender and Power*, 1987, y sus implicaciones educacionales se discuten en *Teaching the Boys: New Research on Masculinity*, and *Gender Strategies for Schools, Teachers College Record* (Estados Unidos), 1996, vol.98, N° 2, pp.206-235. Autor de *Escuelas y justicia social*, Ediciones Morata, 1997.

### Ondina Fachel Leal

Antropóloga brasileña. Ph.D. en Antropología, Universidad de California, Berkeley, 1989. Profesora titular del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Coordinadora del Núcleo de Investigación en Antropología del Cuerpo y la Salud, NUPACS, en la misma Universidad. Beca de investigación en el Departamento de Medicina Social, Escuela de Medicina de Harvard, Universidad de Harvard, Boston, EE.UU., 1996-1997. Becaria postdoctoral en el Laboratorio de Antropología Urbana del CNRS, París, Francia. Autora, entre otros de: *Corpo e Significado: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre, Editora da Universidade, UFRGS, 1995; *Insultos, Queixas, Sedução e Sexualidade: Fragmentos de Identidade Masculina em uma Perspectiva Relacional*, en: Parker y Barbosa (org.) *Sexualidades Brasileiras*, con Boff, A., Rio: Relume-Dumará, 1996 (en prensa).

### Norma Fuller

Antropóloga peruana. Ph.D. en Antropología, Universidad de Florida, Gainesville, 1996. Profesora asociada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Directora del proyecto La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú. Sus publicaciones sobre masculinidad incluyen: *Identidades masculinas, varones de clase media en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUC del Perú, 1997; Los estudios sobre masculinidad en el Perú, en: *Detrás de la puerta: Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Ruiz-Bravo, Patricia (ed.), Lima, PUC, 1996; En torno a la polaridad marianismo-machismo, en: *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros (comp.), Bogotá, TM Editores/Ediciones Uniandes/Facultad de Ciencias Humanas, 1995.

### David D. Gilmore

Antropólogo estadounidense. Ph.D. en Antropología, Universidad de Pennsylvania 1975. Profesor y jefe del Departamento de Antropología en la State University of New York, en Stony Brook. Algunas de sus publicaciones sobre masculinidad son: *Sex and Symbol* in Andalusian Comic Poetry, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 50:5-23, 1995; *The Beauty of the Beast: Male Body in Anthropological Perspective*, en: *The Good Body: Ascetism in Contemporary Culture*, M.G. Winkler y L.B. Cole (eds.), New Haven, Yale University Press, pp.191-214, 1994; *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven, Yale University Press, 1990; Introduction: the Shame of Dishonor, en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, D. Gilmore ed., *American Anthropological Association Special Publication* 22:2-21, 1987. Correo electrónico: dgilmore@shiva.hunter.cuny.edu

### Matthew C. Gutmann

Ph.D. en Antropología Sociocultural, Universidad de California, Berkeley, 1995. Beca postdoctoral, Center for US-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego, 1995-96. Beca postdoctoral, School of Public Health, Universidad de California, Berkeley, 1996-97. Profesor asistente de Antropología, Brown University (1997- ). Autor de: *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*, *Annual Review of Anthropology*, 1997; *The Ethnographic (G) Ambit: Women and the Negotiation of Masculinity in Mexico City*, *American Ethnologist*, 1997; *The Cultural Genealogy of Machismo: Mexico and the United States, Cowboys and Racism*, *Horizontes Antropológicos*, 1997; *Seed of the Nation: Men's Sex and Potency in Mexico*, en *Gender/Sexuality Reader*, 1997; *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. California, 1996.

### Michael Kaufman

Investigador canadiense. Uno de los fundadores de la *White Ribbon Campaign*, el esfuerzo más grande realizado en el mundo de hombres que trabajan para terminar con la violencia contra las mujeres. Ex profesor de la Universidad de York en Toronto, Canadá, dedica actualmente todo su tiempo a trabajar como escritor, conferencista y líder de talleres grupales. Sus libros incluyen: *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pleasure, Power and Change*, Oxford University Press, 1987; *Cracking the Armour: Power, Pain and the Lives of Men*, Viking Canada, 1993; *Theorizing Masculinities*, co-editado con Harry Brod, Sage Publications, 1994; *Community Power and Grass-Roots Democracy*, co-editado con Haroldo Dilla, Londres, Zed Books, 1997. Correo electrónico: mkmk@yorku.ca. En Internet, su dirección es: <http://www.commlusc.com/mkaufman>.

### Michael Kimmel

Ph.D., Universidad de California, Berkeley, 1981. Libros publicados: *Manhood in America: A Cultural History*, Free Press, 1996; *The Politics of Manhood*, Temple University Press, 1995. *Against the Tide: Pro-feminist Men in the U.S., 1776-1990*, Beacon, 1992. *Men Confront Pornography*, Crown, 1990, New American Library, 1991; *Men's Lives* (con Michael Messner), Macmillan, 1989, 1992, 1995. *Changing Men: New Directions in the Study of Men and Masculinity*, Sage, 1987. Algunos de sus artículos son: *Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity*, en: *Theorizing Masculinities*, Sage Publications, 1994. *Born to Run: Fantasies of Male Escape from Rip Van Winkle to Robert Bly* (or: *The Historical Rust on Iron John*) en *Masculinities* 1(3), Otoño 1993.

### Josep-Vicent Marqués

Sociólogo catalán. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia y de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Colaborador de *El País* y de revistas en temas de género y masculinidad. Autor de *La pareja, una misión imposible*, Barcelona, Ediciones Dolce Vita, 1995; *Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables*, Madrid, El Papagayo, 1991; Coautor con Raquel Osborne de *Sexualidad y sexismo*, Madrid, Fundación Universidad Empresa, 1992.

### José Olavarría

Sociólogo chileno. Investigador del Área de Estudios de Género de FLACSO-Chile en los proyectos *Construcción social de la masculinidad en Chile: crisis del modelo tradicional y Construcción social de la identidad masculina en varones adultos de sectores populares*. Integrante de la red de investigaciones sobre masculinidad Les Hechiceras (Chile, Perú, Colombia). Autor de *Ser hombre: identidades, estereotipos y cambios* (en colaboración con Teresa Valdés, Enrique Moletto, Patricio Mellado y Marcelo Robaldo), Documento de Trabajo Nueva Serie FLACSO, en prensa.

### Rafael Luis Ramírez

Antropólogo puertorriqueño. Ph.D. en Antropología, Brandeis University, 1973. Decano interino de Estudios Graduados e Investigación, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. Catedrático de Antropología en la Universidad de Puerto Rico. Sus áreas de especialidad son Antropología Urbana, Género, y Estudios del Caribe. Autor de *Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad*, Río Piedras: Ediciones Huracán, 1993; *Del cañaveral a la fábrica. Cambio social en Puerto Rico* (con Eduardo Rivera Medina), Río Piedras: Ediciones Huracán, 1985.

### Teresa Valdés

Socióloga chilena. Coordinadora del Área de Estudios de Género de FLACSO-Chile. Coordinadora general del proyecto *Mujeres Latinoamericanas en Cifras* (1990-1997). Coordinadora del proyecto de investigación *Construcción social de la masculinidad en Chile: crisis del modelo tradicional* y de la red de investigaciones sobre masculinidad Les Hechiceras (Chile, Perú, Colombia). Autora de *Ser hombre: identidades, estereotipos y cambios* (en colaboración con José Olavarría, Enrique Moletto, Patricio Mellado y Marcelo Robaldo), Documento de Trabajo Nueva Serie FLACSO, en prensa.

### Mara Viveros

Economista y antropóloga colombiana. Doctora en Ciencias Sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES), París. Investigadora y docente en las universidades Externado de Colombia y Nacional de Colombia. Coautora y coeditora de los libros: *Mujeres ejecutivas. Dilemas comunes, alternativas individuales*, 1995; *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros (comp.), Bogotá, TM Editores/Ediciones Uniandes/Facultad de Ciencias Humanas, 1995; *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, 1992. Artículos sobre masculinidad en las revistas *Nomadas* y *Cadernos de Saude Publica*, 1997. Directora del proyecto de investigación *Biografías, y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos*.

## Equipo Isis Internacional Santiago

**Coordinadoras Generales:** Ximena Charnes y Ana María Gómez.

### Coordinadoras de Programas:

*Centro de Información y Documentación:* María Soledad Weinstein.

*Comunicaciones y Publicaciones:* Ana María Portugal.

*Programa Violencia en Contra de la Mujer:* Ximena Charnes.

*Programa Mujer y Salud:* Ana María Portugal.

*Comunicación electrónica:* Isabel Duque.

**Asistentes de Programas:** María Isabel Carrasco, Sonia Chamorro, Carmen Torres, Alejandra Undurraga, Rosa Varas.

**Apoyo computacional en Bases de Datos:** Lila Palma, Katia Corbalán.

**Administración:** Patricia Gallardo, María Angélica Torrealba.

**Apoyo administrativo:** Cynthia Vergara, Juan Beiza.

**Fundadoras de ISIS:** Jane Cottingham, Marilee Karl.

### Asociadas de ISIS Internacional

Anita Anand, India; Peggy Antrobus, Barbados; Marie Assaad, Egipto; Judith Astelarra, España; Suzanne Aurelius, Chile; Brigalia Bam, Sudáfrica; Nita Barrow, Barbados; Jessie Bernard, EE.UU.; Rekha Bezboruah, India; Kamla Bhasin, India; Adelia Borges, Brasil; Boston Women's Health Book Collective, EE.UU.; Elise Boulding, EE.UU.; Charlotte Bunch, EE.UU.; Ximena Bunster, Chile; Ah Fong Chung, Mauricio; Giuseppina Dante, Italia; Miranda Davies, Reino Unido; Corinne Kumar D'Souza, India; Elizabeth Eie, Noruega; Akke van Eijden, Holanda; Foo Gaik Sim, Malasia; Maria Girardet, Italia; Saralee Hamilton, EE.UU.; Karin Himmelstrand, Suecia; Devaki Jain, India; Kumari Jayawardena, Sri Lanka; Annette Kaiser, Suiza; Nighat Khan, Pakistán; Julieta Kirkwood\*, Chile; Geertje Lycklama, Holanda; Mary John Manzanan, Filipinas; Giovanna Mérola, Venezuela; Robin



Morgan, EE.UU.; Vivian Mota, República Dominicana; Magaly Pineda, República Dominicana; Ana María Portugal, Perú; Suzanna Prates\*\*, Uruguay; Rhoda Reddock, Trinidad y Tobago; Luz Helena Sánchez, Colombia; Olga Amparo Sánchez, Colombia; Adriana Santa Cruz, Chile; Marie-Angélique Savane, Senegal; Else Skónsberg, Noruega; Cecilia Torres, Ecuador; Moema Viezzer, Brasil; María Villariba, Filipinas.

Agradecemos el apoyo de ACDI (Canadá); ASDI (Suecia); Christian Aid (Inglaterra); Evangelisches Missionswerk (Alemania); Frauen-Anstiftung e.V. (Alemania); Fundación Ford (EE.UU.); Gereformeerde Kerken (Holanda); John D. and Catherine T. Mac Arthur Foundation (EE.UU.); Ministerie van Buitenlandse Zaken (Holanda); OPS; UNIFEM.

### Isis Internacional

Casilla 2067  
Correo Central,  
Santiago de Chile  
Tel.: (56-2) 633 45 82  
(56-2) 638 22 19  
Fax: (56-2) 638 31 42  
E-mail: isis@reuna.cl

\* Fallecida, 1985

\*\* Fallecida, 1988

## EDICIONES DE LAS MUJERES

### 1984

Nº 1 II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (agotada)

Nº 2 Mujeres y medios de comunicación. Asia y el Pacífico

### 1985

Nº 3 La salud de las mujeres. La experiencia de Brasil. (agotada)

Nº 4 Trabajadoras industriales en Asia.

### 1986

Nº 5 Movimiento feminista en América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas. (agotada)

Nº 6 Mujeres campesinas. América Latina.

### 1987

Nº 7 Hasta que tengamos rostros. Las mujeres como consumidoras. (agotada)

Nº 8 Crecer juntas. Mujeres, feminismo y educación popular. América Latina y el Caribe. (agotada)

### 1988

Nº 9 Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y el Caribe. (agotada)

Nº 10 Nuestra memoria, nuestro futuro. Mujeres e historia. América Latina y el Caribe. (agotada)

### 1989

Nº 11 Caminando. Luchas y estrategias de las mujeres. Tercer Mundo. (agotada)

Nº 12 Una palabra cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral. (2ª ed. actualizada, 1996)

### 1990

Nº 13 Transiciones. Mujeres en los procesos democráticos.

Nº 14 El malestar silenciado. La otra salud mental. (agotada)

### 1991

Nº 15 La mujer ausente. Derechos humanos en el mundo. (volumen doble, 2ª ed. actualizada, 1996)

### 1992

Nº 16 Espejos y travesías. Antropología y mujer en los 90. (agotada)

Nº 17 Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio. (agotada)

### 1993

Nº 18 Despejando horizontes. Mujeres en el medioambiente.

Nº 19 El espacio posible. Mujeres en el poder local.

### 1994

Nº 20 Familias siglo XXI.

Nº 21 De Nairobi a Beijing. Diagnósticos y propuestas.

### 1995

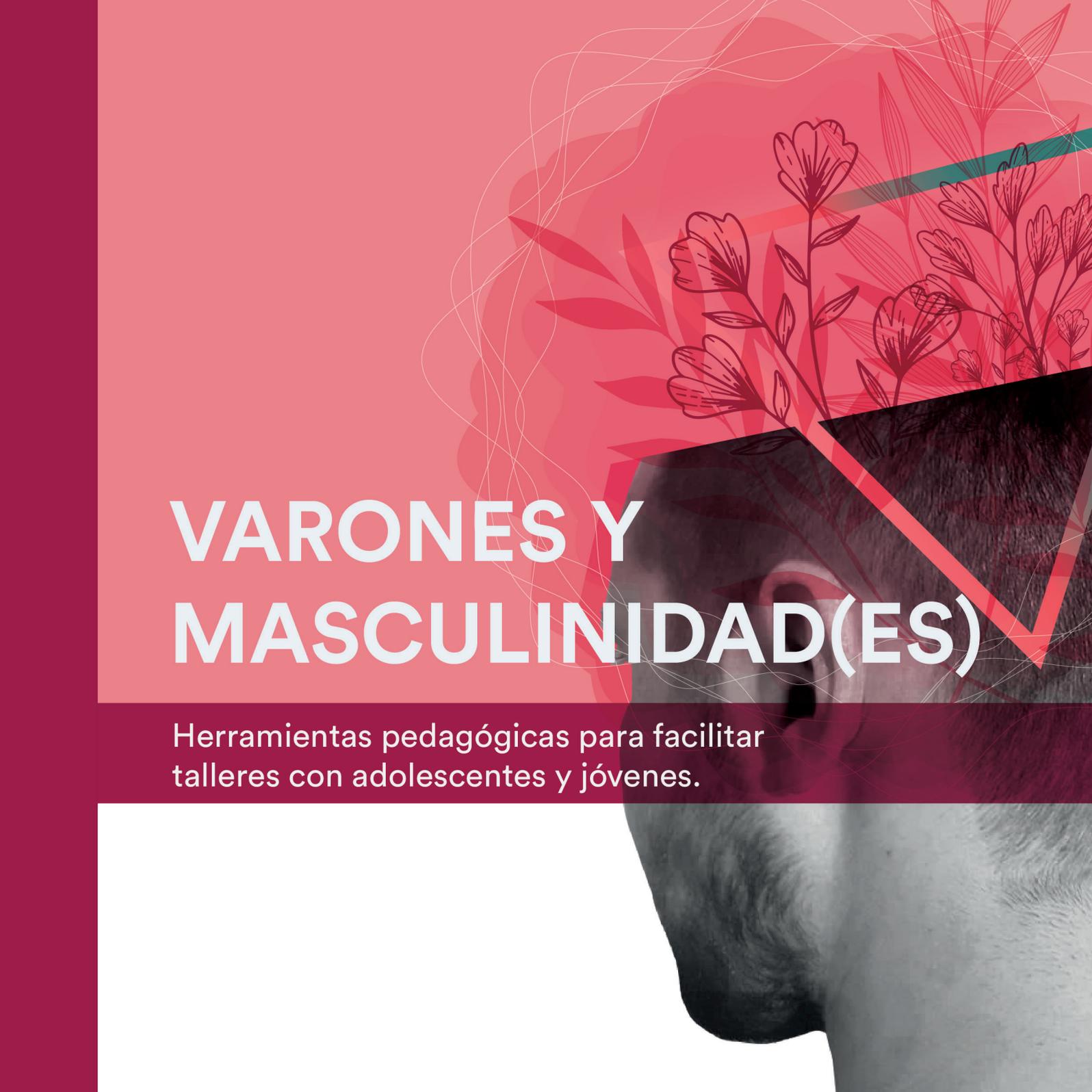
Nº 22 El trabajo de las mujeres en el tiempo global. (volumen doble)

### 1996

Nº 23 Por todos los medios. Comunicación y género.

**Masculinidad/es. Poder y crisis**

presenta estudios de autoras y autores, tanto del hemisferio norte como de América Latina, que combinan aportes conceptuales e investigaciones sobre la construcción social de las identidades masculinas. La lectura de este volumen ayuda a comprender los cambios y las resistencias al cambio de muchos hombres, hechos que están afectando la vida cotidiana y las relaciones de género.



# VARONES Y MASCULINIDAD(ES)

Herramientas pedagógicas para facilitar  
talleres con adolescentes y jóvenes.



# Varones y masculinidad(es)

Herramientas pedagógicas para facilitar talleres con adolescentes y jóvenes

## **Varones y masculinidad(es).**

Herramientas pedagógicas para facilitar talleres con adolescentes y jóvenes.

---

Se terminó de editar en diciembre de 2019, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Coordinación:

**Agostina Chiodi**

Contenidos:

**Instituto de Masculinidades y Cambio Social**

Agostina Chiodi, Luciano Fabbri y Ariel Sánchez.

Diseño: **Dolores Castellá**

Corrección: **Josefina Itioz**

Fotografía: **Agostina Chiodi, Jorgelina Tomasin y Juan Diego Ruiz**

Videos: **Privilegiados**

Andrés Arbit y Gustavo Gersberg

Este material se encuentra disponible en el sitio web: <http://www.onu.org.ar/IniciativaSpotlightArgentina/>



**Iniciativa  
Spotlight**



Este material se realizó con la colaboración de:



**@privilegiados\_rrss**

# ÍNDICE

Introducción .....	5
Capítulo 1 .....	7
¿Qué es el género? .....	7
¿Qué tiene que ver la orientación sexual con el género? .....	9
¿Qué es y qué no es la masculinidad? .....	9
Masculinidades normativas y subordinadas .....	10
Los varones y las resistencias a pensarse como sujetos de género .....	12
Capítulo 2 .....	15
Los mandatos tradicionales de la masculinidad y sus privilegios .....	15
Resultados de la socialización jerárquica .....	21
Costos de los mandatos tradicionales de masculinidad .....	22
Desplazamiento de las fronteras del género .....	24
Capítulo 3 .....	25
Violencia y complicidad .....	25
Grupos de varones: formas de complicidad y resistencias al cambio .....	26
Aprender la violencia: el rechazo a lo femenino como elemento definitorio .....	27
El violento (siempre) es el otro .....	29
Miedo, incertidumbre y resistencias .....	31

Capítulo 4 .....	33
Masculinidades no sexistas, libres y diversas .....	33
Capítulo 5 .....	37
Apuntes metodológicos: algunas recomendaciones para tener en cuenta desde el rol de coordinación .....	37
Taller 1: ¿Qué es y qué no es la masculinidad? .....	43
Taller 2: Mandatos de masculinidad: Privilegios y costos. ....	47
Taller 3: Violencia y complicidad .....	51
Taller 4: Masculinidades no sexistas, libres y diversas .....	55
Bibliografía .....	59



# INTRODUCCIÓN

¿Cómo repercuten los cambios producidos por los feminismos y las diversidades sexuales y de género en la vida cotidiana de las/os adolescentes y jóvenes? ¿Qué lugar deben ocupar los varones<sup>1</sup> cisgénero<sup>2</sup> heterosexuales en estos cambios? ¿Cuáles son sus responsabilidades frente a la puesta en cuestión de los mandatos de masculinidad normativa? ¿Se pueden

---

1 A lo largo de este documento utilizaremos el sustantivo “varones” en lugar de “hombres” por el uso pretendidamente universal del término “hombre” como sinónimo de humanidad. Asimismo, cada vez que hablemos de varones, salvo que especifiquemos que nos referimos a varones trans, estamos hablando de varones cis.

2 Cuando el género autopercibido se corresponde con el asignado al nacer. A diferencia de, por ejemplo, los varones transgénero, que generalmente fueron asignados “mujeres” al nacer.

construir otras maneras de habitar la masculinidad que no estén ligadas a formas de violencia y humillación? El material que presentamos aquí surge de estas inquietudes tan presentes en las agendas sociales cotidianas, y pretende ser una herramienta que colabore con los trabajos de prevención de las violencias de género, y la promoción del derecho a una vida libre de violencias.

Los textos y audiovisuales que forman parte de este kit se enmarcan en la Iniciativa Spotlight, una alianza global de la Unión Europea y las Naciones Unidas que busca prevenir, atender y sancionar la violencia contra las mujeres y las niñas en el mundo. El objetivo de dicha iniciativa en Argentina es reducir la violencia contra las mujeres y niñas y su manifestación más extrema, el femicidio.



Uno de los pilares fundamentales para ello es la prevención de la violencia de género. En este sentido, resulta esencial contar con herramientas para trabajar con los varones y las masculinidades, problematizando los mandatos, los privilegios, las relaciones de desigualdad y de complicidad.

Los adolescentes y jóvenes varones heterosexuales dialogan de manera cotidiana y conflictiva con el cuestionamiento de los mandatos de masculinidad dominante vigentes en nuestra sociedad. Ante la identificación de prácticas machistas propias y de su entorno, navegan y naufragan entre la culpa paralizante, el silencio cómplice, el paternalismo heroico y las resistencias. Estas últimas, cuando no son confrontadas y acompañadas en un sentido pedagógico transformador, suelen convertirse en sensibilidades autoritarias que nutren las reacciones patriarcales, buscando disciplinar a las feminidades empoderadas a través del recrudecimiento de las violencias machistas e intentando defender el statu quo ante el riesgo de perder los privilegios. Por ello, resulta estratégico trabajar con educadores/as, equipos técnicos, personal de salud, y demás actores involucrados en el acompañamiento de adolescentes y jóvenes en sus procesos de socialización.

En ese sentido, con este documento nos proponemos contribuir a la prevención de la violencia de género y la discriminación. En sus capítulos, recorreremos el cuestionamiento a los mandatos de la masculinidad patriarcal y sus costos para los varones y las personas con las que se relacionan; la naturalización de los privilegios masculinos, las relaciones de complicidad machista entre varones; y, por último, la necesidad de promover masculinidades libres y diversas, que tomen distancia consciente y activa del machismo como cultura de violencia y opresión.





# CAPÍTULO 01

## ¿QUÉ ES EL GÉNERO?

El enfoque crítico de género es la mirada que nos permite problematizar cómo llegamos a ser varones o mujeres, por qué existen mandatos acerca de cómo debemos ser varones o mujeres, y de qué modo esos

mandatos generan relaciones desiguales y violentas, que vulneran nuestra libertad, autonomía e igualdad. Este enfoque, a su vez, nos permite entender por qué las mujeres y las diversidades sexuales se encuentran, en general, en situaciones de inferioridad de poder respecto de la mayoría de los varones.

Decimos que este enfoque es crítico porque, no solo busca describir las relaciones de género, sino también dotarnos de herramientas para comprender su carácter injusto, denunciar las formas de violencia y discriminación que se desprenden de ellas, y comprometernos a cambiar nuestras prácticas en un sentido igualitario.



Cuando se introduce la perspectiva de género, suele afirmarse que nacemos con un sexo biológico (macho o hembra) y, en base al mismo, se nos asigna un género (masculino o femenino) a partir del cual conformamos nuestra identidad (en principio binaria, varón o mujer según el caso). De esta manera, mientras el sexo sería natural, el género sería aprendido culturalmente. Pero existe una forma alternativa de explicarlo: los seres humanos nacemos con diferentes características corporales, como resultado de procesos que sí son biológicos. Entre ellas, nacemos con diferentes genitales. Sin embargo, es la cultura en que nacemos, y no la naturaleza, la que hace de las diferencias genitales LA DIFERENCIA (que llamamos diferencia sexual) que nos clasifica y divide entre machos (quienes nacen con pene) y hembras (quienes nacen con vagina). Esta clasificación entre machos y hembras, entonces, no es un mero hecho biológico, sino una interpretación cultural que hace que toda la variedad de cuerpos sea reducida a dos únicos sexos.

Esa interpretación cultural es lo que llamamos “género”: un dispositivo de poder, un guion, que socializa a los cuerpos con pene en la masculinidad, para que se conviertan en varones, y a los cuerpos con vagina en la feminidad, para que se conviertan en mujeres.

Aquellas personas que se identifican con el género que les fue asignado al nacer, se consideran personas cisgénero (el prefijo “cis” significa “del mismo lado”). En cambio, las personas trans (travestis, transexuales y transgénero) son quienes se identifican y perciben en un género distinto al que les asignaron al nacer (por ejemplo, un varón trans es aquella persona que asignada hembra/mujer al nacer, se siente, construye y percibe a sí misma como varón).

Entonces, nuestras formas de actuar, de ser, de sentir no responden a diferencias naturales entre los varones y las mujeres, sino que son resultado de lo que llamamos socialización de género. Es decir, de las formas en que nos crían y educan en lo que es masculino o femenino según la cultura y el momento histórico. Por eso mismo, y a pesar de su fuerte arraigo en las costumbres, tradiciones y religiones, esas formas son posibles de ser modificadas. La socialización de género es un proceso que se da durante toda la vida y en todos los ámbitos en los que una persona se mueve: la escuela, el barrio, los medios, las instituciones, las familias, los grupos de amigos.

Decimos que esta socialización de género es opresiva porque de forma más o menos evidente nos condiciona a desear unas cosas y a rechazar otras, a jugar, a expresarnos, a vestirnos, a desarrollarnos según un guion que establece qué es “de varón” y qué es “de mujer” en un momento histórico particular. De ese modo, se ven vulnerados nuestros derechos a desarrollarnos libremente y de forma autónoma.

Además, la socialización de género no nos hace simplemente diferentes, sino que también nos hace desiguales. Nuestras culturas otorgan diferentes oportunidades a varones y mujeres, dando mayor valoración a lo masculino y dejando en un lugar de subordinación a lo femenino.



## ¿Qué tiene que ver la ORIENTACIÓN SEXUAL con el género?

Comúnmente, entendemos que la heterosexualidad es la orientación sexual de aquellas personas que se sienten atraídas por el “sexo opuesto”. Ahora bien, así como señalamos que la cultura hace que una variedad de cuerpos sea construida en dos únicos sexos, diferentes y desiguales, esa misma cultura nos dice que esos sexos también son complementarios. En ese sentido nos dirán, “lo que no tiene uno, lo encuentra en el otro, y viceversa”.

El problema no estaría en la complementariedad, ya que, en general, los seres humanos buscamos complementarnos con otros para vivir en comunidad. El problema es que, al suponer que la única forma de hacerlo es a través del establecimiento de una relación sexoafectiva con el sexo considerado opuesto, la heterosexualidad deja de ser una orientación posible para transformarse en una norma, en la única orientación sexual considerada normal y legítima. Para describir críticamente este fenómeno se usa el concepto de “heterosexualidad obligatoria”.

Suele afirmarse que esta orientación es la “normal” porque es la que permite la reproducción. Sin embargo, las vías de acceso a la maternidad y paternidad, hoy en día, son múltiples y no dependen exclusivamente de la reproducción biológica entre un varón y una mujer. Y, además, ¿por qué creer que el fin primero y último de la sexualidad es la reproducción?

La sexualidad es un proceso complejo de construcción en el que inciden múltiples factores. No puede ser reducido a explicaciones genéticas, biológicas ni psicológicas. Las orientaciones sexuales son diversas y no debemos atribuirles valores morales. Lo único

importante con relación a nuestra sexualidad, es que podamos vivirla de forma libre, placentera, cuidada, sin violencias ni discriminación.

Es importante mirar nuestras relaciones desde el enfoque de género, ya que esto nos permite observar que allí donde creíamos que había simples e inocentes diferencias, hay relaciones de desigualdad. Y que estas relaciones, no son así, sino que están así, y es nuestra responsabilidad contribuir a transformarlas.

## ¿Qué es y qué no es la MASCULINIDAD?

La masculinidad es un concepto difícil de definir, por lo que vamos a empezar por lo que la masculinidad **NO ES**.

La masculinidad **NO ES** un hecho biológico, no depende de los genitales con los que hayamos nacido. La masculinidad **NO ES** la manifestación de una esencia interior, no está determinada ni por el alma ni por las energías. La masculinidad **NO ES** un conjunto de atributos propiedad de los varones, no es algo que se tiene o que se posee. Pero entonces, ¿qué es la masculinidad?

La masculinidad es un concepto relacional, ya que existe solo en contraste con la feminidad. Se trata, además, de un concepto moderno, no ha existido desde siempre ni en todas las culturas. Es un conjunto de significados, siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros y con nuestro mundo. La masculinidad no es estática ni atemporal, es histórica.

Si decíamos que el género es un dispositivo de poder, un guion para la socialización de varones y mujeres, la masculinidad es esa dimensión del dispositivo y del guion destinada a la educación de los varones en ciertos mandatos y prácticas.

Algunos autores hablan de masculinidades en plural, para dar cuenta de que pueden existir diversas formas de ser varones, e incluso, diversas identidades masculinas, sean varones o no. Por ejemplo, personas no binarias, lesbianas o mujeres que se identifican y expresan desde una apropiación singular de la masculinidad.

Si bien esto es cierto, es imprescindible que problematicemos la masculinidad no solo en plural, atendiendo a las diversas identidades o expresiones de género que se autoperciben masculinas, sino como un dispositivo que produce y reproduce relaciones desiguales de poder.

En ese sentido, la masculinidad en singular es un mandato, un conjunto de normas, de prácticas y de discursos, que de ser asumidos de forma más o menos “exitosa” asignan a los varones (cisgénero y heterosexuales, sobre todo) una posición social privilegiada respecto de otras identidades de género.

## Masculinidades NORMATIVAS Y SUBORDINADAS

Así como dijimos que la cultura hace que una variedad de cuerpos sea construida en dos únicos sexos, diferentes y desiguales, esa misma cultura exalta un tipo de masculinidad sobre muchas otras posibles. Esta masculinidad se impone como norma y produce

socialmente lo que debe esperarse de las personas que se identifican masculinas. Toda versión que no se corresponda con esa norma o guion hegemónico, será colocada en un lugar de inferioridad.

Como ya dijimos, se pretende que las personas masculinas sean varones cisgénero, es decir, personas que nacieron con pene y testículos, que fueron asignadas como varón al nacer y que se autoperciben tales. Pero, además, se espera de ellos que sean heterosexuales, es decir, que orienten su deseo sexual hacia mujeres cisgénero, nacidas con vagina y vulva.

A estos varones, desde pequeños, se les enseña a distinguir entre la actividad y la pasividad, la autosuficiencia y la dependencia, la razón y la emoción, la fortaleza y la debilidad, el honor y la vergüenza, la valentía y la cobardía, el éxito y el fracaso, la dominación y la subordinación. Mientras que los primeros términos de estas dicotomías se construyen como deseables, los segundos aparecen asociados a las mujeres y a la femineidad como algo ajeno, secundario e inferior. La mayoría de los varones son condicionados a construir su identidad mostrando una férrea oposición a esa idea de femineidad. Un varón, para ser considerado tal, debe demostrar continuamente que no es un niño, que no es una mujer y que no es homosexual.

Algo importante a considerar, que hace a la construcción de la masculinidad pero también a las dificultades para su deconstrucción, es que la masculinidad se practica, demuestra, reconoce y consolida en los grupos de pares. Los varones están bajo el persistente escrutinio de otros varones: se muestran y representan como varones frente a otros varones y es allí donde se avalan y reproducen muchas de las prácticas más nocivas para ellos y para quienes se relacionan con ellos.

La virilidad, en tanto sexualidad activa, se va construyendo y reconociendo ante la mirada de otros varones que operan como examinadores de una “verdadera masculinidad”. Este proceso de legitimación homo-

social está lleno de peligros, con riesgos de fracaso y con una competencia intensa e imparable que hacen que el miedo a quedar afuera del grupo de pares (“que te quiten la credencial de macho”) sea la emoción que moviliza cada gesto, práctica, palabra en el recorrido de “hacerse varones”. La violencia aparece allí como una de las formas más destacadas de validación de la masculinidad normativa y la complicidad machista como uno de los mecanismos más comunes para evitar su cuestionamiento.

También es relevante considerar que, así como hay normas de masculinidad y masculinidades normativas que son las que se aproximan con mayor éxito a encarnar sus mandatos, también hay masculinidades subordinadas. La masculinidad no es una, ni es única, sino que está estructurada en una jerarquía “interna” de poder. Por ejemplo, la masculinidad de varones de pueblos originarios y de sectores empobrecidos está en posiciones de subordinación respecto a la de los varones blancos y de clase media/alta; la de varones trans respecto a la de varones cisgénero; la de varones homo o bisexuales respecto a la de varones hetero; la de varones adultos respecto a la de niños y adolescentes; la de varones con discapacidad respecto a la de los varones sin aparente discapacidad; y las masculinidades de personas que no se identifican como varones respecto a las de quienes sí lo hacen. Sin embargo, también es probable que esos varones subordinados tengan posiciones sociales más ventajosas que las mujeres con las que comparten un mismo grupo social en términos de clase, etnia u orientación sexual.



# Los varones y las RESISTENCIAS a pensarse como SUJETOS DE GÉNERO

¿Cuáles son las dificultades de los varones para introducirse en un proceso en el que nos pensemos en clave de género? ¿Qué resistencias podrían empezar a aparecer al trabajar estos temas?

En nuestra experiencia como facilitadores/as de talleres de masculinidad con varones nos hemos encontrado con diversas resistencias. Si bien no tienen por qué aparecer en todos los casos y pueden darse en diferentes medidas, en función del contexto, del trabajo previo, de las relaciones de género que caracterizan ese espacio, nos parece importante advertir sobre estas cuestiones, para que no se desanimen y puedan atravesarlas sin abandonar el proceso.

Una de las características fundamentales de la masculinidad, como estructura de poder, es su invisibilidad como conjunto de normas, valores, expresiones, roles que definen lo que debe o no ser un varón en nuestra sociedad. La masculinidad parece adquirir notoriedad solo cuando aparece en un cuerpo que no es el del varón blanco heterosexual de clase media. Michel Kimmel (1997), en este sentido, plantea que los varones viven como si no tuvieran género. Y ejemplifica dicha invisibilidad y su relación con la resistencia de los varones a transformar sus prácticas de género, a partir de una anécdota muy ilustrativa, sobre un encuentro entre una mujer blanca y una mujer negra. Ésta última pregunta: “Cuando te miras al espejo, ¿qué ves?”. “Veo una mujer”, responde la blanca. Es entonces cuando la mujer negra explica: “Ese es el problema, cuando

yo me miro al espejo, veo una mujer negra. Para ti la raza es invisible, porque así funcionan los privilegios”. Kimmel ilustra con esto que los privilegiados no saben cómo o por qué lo son. Y dice: “Antes, cuando me veía al espejo veía a un ser humano, sin raza, clase o género: un sujeto universal. A partir de esa conversación me convertí en un hombre blanco de clase media. Me di cuenta de que la raza, la clase y el género también tenían que ver conmigo. Si queremos que los hombres entren a la discusión de la salud sexual y reproductiva, tenemos que hacer la masculinidad visible para ellos y darnos cuenta de que la invisibilidad es consecuencia del poder y el privilegio” (Kimmel, 2000: 7).

La masculinidad no solo aparece como el elemento jerarquizado del par de género binario (masculino/femenino), sino que también se ubica como representante de la totalidad de la humanidad, como lo universal que habla, mira, juzga y decide. Así, cuando habla un varón, si cumple con las características de la masculinidad normativa (varón, heterosexual, blanco, clase media/alta), pareciera que lo hace en nombre de la totalidad de los seres humanos. Y ello también es un privilegio naturalizado, por eso, cuando pretendemos que los varones se piensen como sujetos de género, situados, con intereses parciales y responsabilidades concretas, no saben cómo hacerlo, no quieren hacerlo, se sienten interpelados y cuestionados. Esa reacción, aunque muchas veces inconsciente, es una forma de defender el privilegio de ser considerado un sujeto universal, es el privilegio de que sus privilegios no sean visibles ni se encuentren amenazados.

Para poder comenzar a problematizar las desigualdades de género, resulta fundamental que quienes se asumen como varones hagan el ejercicio de pensarse como grupo social, trascendiendo la individualidad. Y esa es la principal resistencia que hemos encontrado: ubicarse como sujeto de género en el marco de una construcción colectiva. “¿Se refieren a uno/nosotros o a los varones en general?”, “No somos todos iguales”, “No nos metan a todos en la misma bolsa”, son las ex-



presiones que solemos escuchar, como mecanismos defensivos, para ubicarse por fuera o por encima de las prácticas masculinas en cuestión.

Es obvio que todos los varones son diferentes entre sí, pero es importante asumir y transmitir que no existe una posición neutra que nos haga “simplemente personas”, sino que, lo que somos, cómo nos movemos, actuamos, pensamos y vivimos, está atravesado por las estructuras de poder que nos ubican de manera diferencial de un lado u otro del vector de poder, y esto trasciende nuestras trayectorias individuales.

A su vez, suele aparecer una distancia enorme entre lo que la sociedad dice que es la masculinidad y lo que un adolescente particular piensa que es su masculinidad. Difícilmente el adolescente varón se identifique con la masculinidad normativa. Entre otras cosas, porque muchos de los mandatos de la masculinidad, como veremos en el siguiente capítulo, se dirigen al varón adulto: proveedor, procreador, protector, por ejemplo. Entonces, ante el convite a reconocerse destinatario y (potencial) reproductor de dichos mandatos, suele reaccionar diciendo “yo no soy eso”. En menor o mayor medida, casi todos los varones lo dicen, porque casi ninguno encaja a la perfección en la norma. De hecho, la norma en tanto ficción reguladora y disciplinadora, tiene como objetivo que los varones de carne y hueso no logren alcanzarla, que dejen su vida en intentarlo, o sientan culpa y vergüenza por no lograrlo.

Lo que nos interesa destacar para el fin que este cuadernillo fue elaborado, es que todos los varones fueron, son y serán socializados en los discursos normativos de la masculinidad. Y que, cada uno, con sus diferencias y singularidades, pueda reflexionar en qué medida está encarnando dichos mandatos, así no sea en la medida más evidente, grosera y violenta. De lo contrario, la construcción de estereotipos de masculinidades de machos alfa y violentos, solo sirve para desidentificarse, tomar distancia y evadir la responsabilidad de problematizar qué prácticas machistas sigo reproduciendo. Y acá una salvedad: en el marco de una cultura machista y una organización patriarcal de la sociedad, no hay quien esté libre de machismo y, por ende, de la necesidad de mirarse al espejo.

Los varones, en general y los adolescentes, en particular, se encuentran desorientados ante un mundo que está cambiando vertiginosamente y ante sus

compañeras mujeres que ya no callan, que denuncian las violencias y las injusticias, demandan ser tratadas como semejantes y en igualdad de condiciones. Cabe destacar que, para la cultura patriarcal, el mandato de femineidad es no amenazar los privilegios de los varones. Por eso, es común que en esta coyuntura donde más que nunca las mujeres elaboran discursos que los interpelan, ellos traduzcan su desorientación en enojo, malestar e incomodidad.

Nuestro rol como facilitadores/as no es ahorrarles esa incomodidad, que es fruto de la historia en movimiento. Por el contrario, debemos invitar a transitar y abrazar dicha incomodidad como principio de transformación, como una oportunidad histórica para soltar tanto mandato y tanta norma, como una ocasión para ser más libres y, también, más justos con ellos mismos y con quienes tienen la posibilidad de compartir sus vidas.





# CAPÍTULO 02

## LOS MANDATOS TRADICIONALES DE LA MASCULINIDAD Y SUS PRIVILEGIOS

En este apartado vamos a analizar cuáles son los mandatos tradicionales para alcanzar la masculinidad culturalmente esperada o “normativa”, es decir, el conjunto de discursos y prácticas en el que es socializada la mayoría de los varones. Nos detendremos, también, en los beneficios o privilegios que se desprenden del ejercicio de estos mandatos, a través de los cuales los varones son reconocidos y tratados. Luego, reflexionaremos sobre determinados costos a los que se ven expuestos los varones; costos que se desprenden de su posición de privilegio en el orden social.

Como ya advertimos, las personas no somos criadas de la misma manera. Se puede hablar de una crianza



diferencial por género que potencia ciertos rasgos en los varones y otros distintos en las mujeres. Así, a los primeros se los incentiva desde pequeños a juegos de competencia, de velocidad, de ingenio, de violencia; y a las mujeres se les ofrecen juegos ligados a la maternidad, al cuidado, a la delicadeza y a la limpieza.

En la escuela, existen **expectativas diferenciales** de rendimiento y de comportamiento: la dedicación, la prolijidad, la buena conducta y el silencio son esperados de las niñas; y la inteligencia y la mayor participación en el uso de la palabra en clase, de niños. Las chicas tienden a desarrollar baja autoestima en ciertas áreas de conocimiento, lo que no solo las (auto)limita en la escuela, sino que condiciona sus elecciones en estudios posteriores. El ejemplo más evidente de esto es la división sexual en algunas áreas de la educación técnica, que podemos ver en el siguiente cuadro:

En la adolescencia, a los varones se les da más libertades: para salir, para llegar más tarde, para hacer más cosas. En definitiva, son menos visibles al control de las personas adultas. En una investigación sobre masculinidades en adolescentes varones escolarizados de primero y cuarto año, de cinco regiones de Argentina (MSAL, 2018), se observó que ellos se autoperciben “más despreocupados” y “más relajados” en comparación con las adolescentes mujeres, a quienes “las tienen más cortitas”, “más controladas”. En general, se estimula a los varones ser más independientes, a que tomen decisiones y desarrollen sus capacidades tanto físicas como intelectuales.

A medida que van creciendo, pero ya desde la adolescencia, se va configurando el mandato de ser **proveedor**. Este les impone la necesidad de conseguir un trabajo para “ser alguien” y la responsabilidad de man-

<b>Cuadro 1. Egresados/as de Educación común por orientación. Año 2016.</b>						
Educación común. Nivel Secundario. Ciclo orientado.						
Porcentaje de egresadas/os por orientación.						
	Total	Ciencias de la Salud	Ciencias Básicas	Ciencias aplicadas a tecnologías	Ciencias Sociales	Ciencias Humanas
<b>MUJERES</b>	56,7	63,4	60,6	36,6	60,5	61,6
<b>VARONES</b>	43,3	36,6	39,4	63,4	36,5	38,4

*Fuente: elaboración propia en base al Anuario Estadístico Educativo 2017*

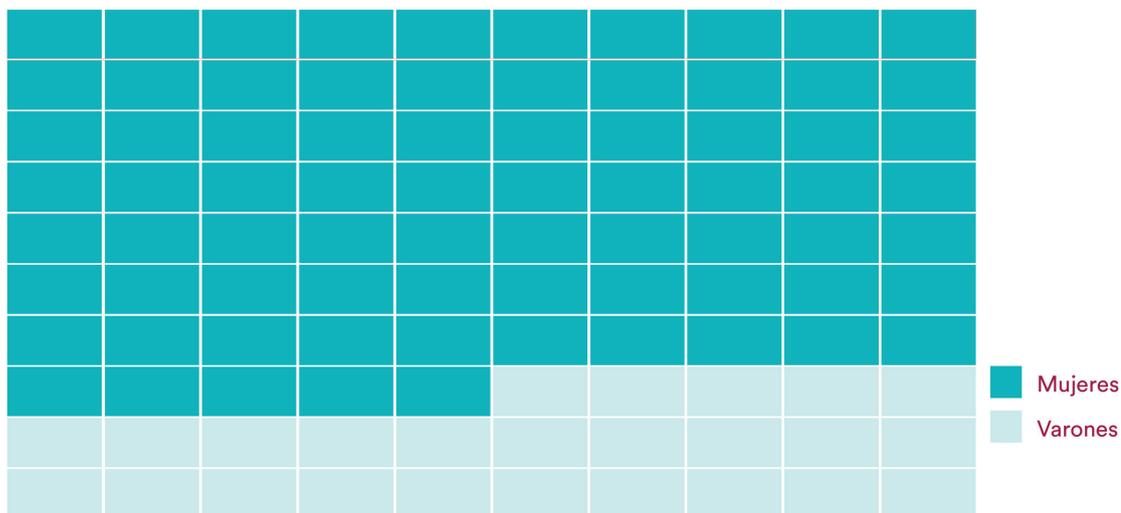
tener el hogar económicamente, saliendo a trabajar principalmente en el ámbito de lo público y recibiendo un salario. Este mandato, no solo los aleja del trabajo no remunerado dentro del hogar (tareas domésticas, de crianza y de cuidado), que fundamentalmente queda a cargo de las mujeres, sino que, además, les permite manejar los ingresos familiares, ejercer el poder sobre los demás miembros de la familia e imponer sus reglas para la convivencia. Cabe destacar que los varones gozan de una mejor inserción en el mercado laboral: la diferencia entre varones y mujeres con relación a la tasa de empleo en Argentina supera los veinte puntos (Shokida, 2019). La posibilidad de trabajar fuera del hogar también es una fuente de ampliación de libertades. El trabajo productivo es generador de poder económico y social, de estatus y de presti-

gio, produce bienes materiales y/o servicios que, en su mayoría, manejan los varones. Cabe destacar que las ocho personas más ricas del mundo son empresarios varones, que acumulan más riqueza que la mitad de la población del mundo más pobre, unos 3600 millones de personas (Oxfam, 2017).

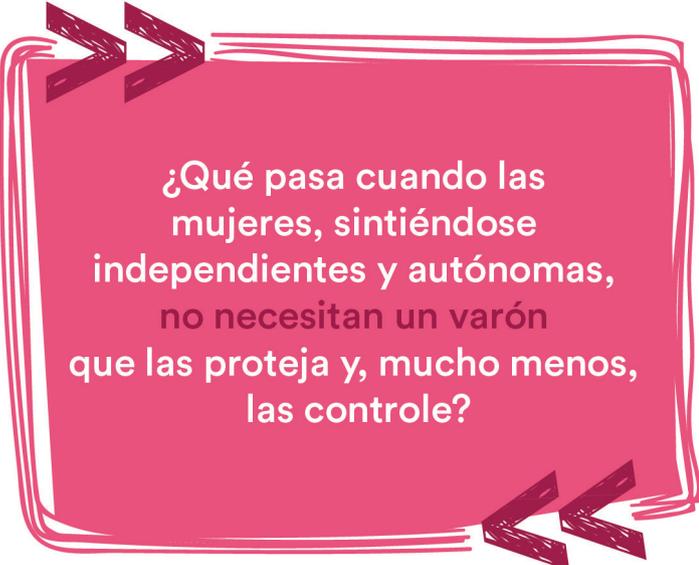
En contraposición, las mujeres siguen accediendo a trabajos más precarizados, informales y ligados al cuidado de otros/as. Más allá de los supuestos cambios en la distribución de las tareas dentro del hogar, producto de los avances en los derechos de las mujeres que se dieron en los últimos años, el 75% de las tareas de cuidado y reproducción para otros/as miembros del hogar las realizan las mujeres, mientras que solo un 25% las realizan los varones (INDEC, 2018).

**Gráfico 1. Personas que realizan las tareas domésticas del hogar, según sexo (no incluye trabajadoras de servicio doméstico).**

Total de aglomerados urbanos, tercer trimestre de 2018



Fuente: Shokida, 2019



¿Qué pasa cuando las mujeres, sintiéndose independientes y autónomas, no necesitan un varón que las proteja y, mucho menos, las controle?

Ser **protector** es otro mandato presente en la socialización masculina y está relacionado con la responsabilidad de cumplir la función de proteger a las demás personas, especialmente, a las mujeres (quienes serían más débiles y, por lo tanto, necesitarían de la protección masculina). Esta supuesta cortesía o caballerosidad, atribuida a la masculinidad hegemónica, les quita a las mujeres el reconocimiento en tanto sujetas semejantes y las ubica como objetos valiosos a conseguir y a defender o, por lo menos, las pone en un lugar de inferioridad y fragilidad. En este caso, la protección no está vinculada al cuidado (asumido como femenino), sino al sentido de propiedad y se puede convertir en ejercicio de poder y control hacia las ellas. El ejemplo más representativo de esto son algunas de las formas de la violencia de género: revisarle el celular, no respetar su privacidad, controlar cómo se viste, adónde va y con quién.

Asimismo, existe la exigencia de ser **procreador**, que se basa en la idea de que para ser un “verdadero varón” hay que tener la capacidad de fecundar y tener hijos (si son varones mejor), lo que implica condicionamientos de potencia y virilidad. A su vez, incluye la motivación de una iniciación sexual temprana, la presión de tener múltiples conquistas amorosas, la obligación de estar siempre dispuesto a tener relaciones sexuales, más allá del propio deseo erótico y, además, con buen rendimiento y siempre con erección, y también incluye la imposibilidad de negarse ante la seducción sexual de una mujer, para evitar ser catalogado de “gay”. Solo a fin de ejemplificar, podemos observar algunas estadísticas anunciadas en la prensa por el Sindicato Argentino de Farmacéuticos y Bioquímicos: el consumo anual en Argentina de sildenafil (viagra) en el año 2013 fue de 7,5 millones de comprimidos (54 comprimidos por minuto) en población masculina menor de 21 años (30% del consumo total) (SAFYB, 2013); en el año 2015 en Argentina se realizaron solo 56 vasectomías en varones frente a 550 ligaduras tubarias en mujeres (PNSSyPR, 2015).

Si bien recaen sobre los varones presiones de heterosexualidad y rendimiento, su sexualidad no es moralizada y custodiada, pueden vivirla más tempranamente, de forma activa y exenta de vigilancia. En contraposición, la sexualidad de las mujeres suele ser tutelada, reproductora, proscripta, sancionada y violentada, y en general son los hombres quienes se encargan de hacerlo.

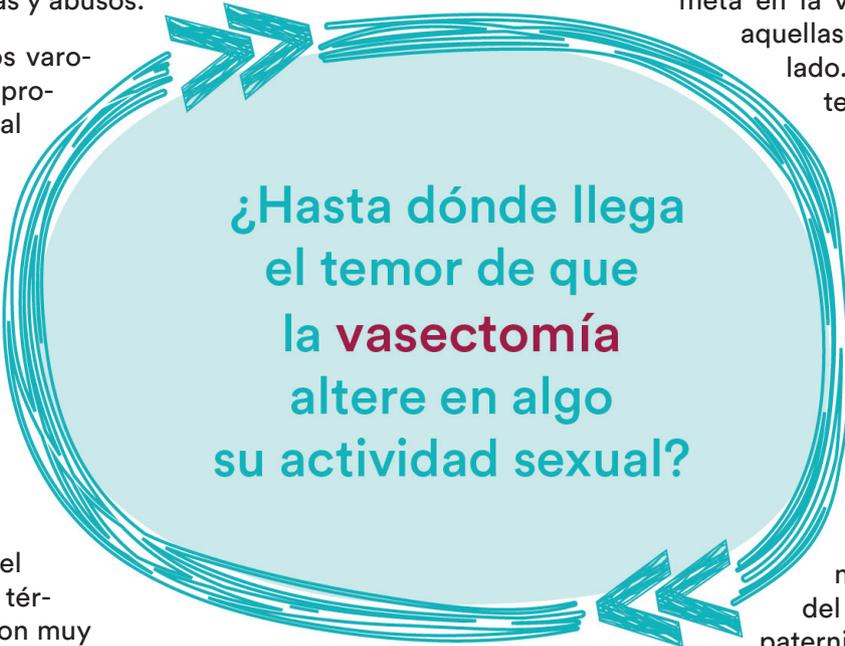
Vayamos a algunos ejemplos de estas diferencias: los adolescentes pueden hablar acerca de la masturbación o el autoplacer con total naturalidad entre ellos, escena que difícilmente ocurre entre las adolescentes mujeres. Además, los varones heterosexuales gozan del reconocimiento de sus pares cuando tienen múltiples conquistas amorosas, en contraposición a las adolescentes mujeres, que si se muestran “demasiado” deseantes son sancionadas socialmente como “rápidas” o “putas”.

Las libertades que gozan los varones en el ejercicio de su sexualidad se ven reflejadas en el hecho de que son ellos quienes suelen tomar la iniciativa en las relaciones sexuales para que sean como y cuando ellos quieren. El deber de “conquistar” a veces deviene en insistencias y abusos.

Si bien existe para los varones el mandato de proveedor como ritual de pasaje al mundo adulto, asociado al mandato de proveedor, un varón será mucho menos señalado (comparativamente) si decide no ser padre, si decide hacerlo más tarde, o si no cumple con las expectativas sociales del rol paterno que, en términos de cuidados, son muy pocas. Esto puede verse en la legislación argentina que otorga a la madre una licencia de noventa días, mientras que el padre tiene solo dos días corridos (lo mismo que para rendir un examen). Esta ley no solo no reconoce el derecho de los varones a compartir tiempo con sus hijos/as, sino que también reproduce la desigualdad de género al naturalizar el cuidado como una responsabilidad exclusiva de las mujeres. Esta normativa desigual también puede funcionar como barrera discriminatoria en el mercado laboral, ya que muchas empresas prefieren no contratar mujeres para no afrontar esas licencias.

Por otro lado, los imaginarios acerca de la maternidad en nuestra sociedad patriarcal ejercen una presión social sobre las mujeres que los varones no sufren

cuando son padres. El mito “mujer igual madre” sostiene que la maternidad es para las mujeres la máxima realización personal. Así, se establece una división entre “buenas mujeres” y “malas mujeres”: las buenas son las que aceptan la maternidad como meta en la vida y las malas todas aquellas que quedan del otro lado. Asimismo, socialmente se asume un derecho a opinar de forma moralizante sobre cómo se comporta una madre, cómo decide que sea su parto, cuánto tiempo le dedica a su hija/o, cómo la/o cuida, cómo la/o alimenta, cuánto tiempo se dedica a ella misma. Esta mirada moralizante no recae del mismo modo sobre la paternidad.



¿Hasta dónde llega el temor de que la **vasectomía** altere en algo su actividad sexual?

Como vimos en el capítulo anterior, **la heterosexualidad obligatoria**<sup>3</sup> es el mandato que indica que las personas se tienen que sentir atraídas sexoafectivamente por personas del sexo “opuesto”. A los varones les tienen que gustar las mujeres y si no es así, o parece no ser así, serán sancionados a través de distintas formas de discriminación. Una de las más extendidas hoy en día en las escuelas secundarias, es el acoso escolar. Entendido como una forma ritualizada de violencia en la que la homofobia, a través del miedo, invisibiliza y normaliza el acoso, silencia y aísla a las víctimas y perpetúa la legitimidad de las

3 Cabe destacar que dicho mandato no es exclusivo de las masculinidades, ya que también se le impone a las feminidades.

burlas, insultos y amenazas como una forma válida de relación entre pares (De Stefano Barbero, 2017).

Si observamos las llamadas “diversidades sexuales”, podemos ver que existe una jerarquización en la que las identidades y expresiones femeninas ocupan un lugar de inferioridad respecto de las masculinas. Por ejemplo, las lesbianas son más invisibilizadas que los gays en nuestra sociedad.

Otro mandato fuerte para los varones es la **autosuficiencia**, vale decir, hacer todo solo, no necesitar ayuda, no depender ni confiar en nadie, tener el control, seguir e imponer las propias reglas sobre los demás. Esto se traduce como un privilegio a través del ejercicio de poder, de dominio y de control, que aparecen como atributos intrínsecos a la masculinidad. Se trata de un mandato que viene acompañado de otro: tener que ser siempre **fuertes**, resistentes, duros, tenaces, arriesgados, estar siempre a la ofensiva, enfrentar el riesgo y no demostrar debilidad, pasividad ni vulnerabilidad, ya que estas características están connotadas como femeninas y, por tanto, son temidas y no deseadas. La fuerza física y/o la violencia aparecen, entonces, como atributos de la masculinidad “deseada”.

En una investigación (MSAL, 2018) con adolescentes varones se observó la violencia entre ellos como un modo de socialización. Una corporeidad brusca en que la agresividad se impone como forma naturalizada de vincularse entre varones e, inclusive, es decodificada por ellos como una manera de expresar afecto (mediada por los golpes). Se manifiesta frecuentemente en el trato, en los juegos y hasta en el saludo cotidiano, y tiene un papel muy importante en la construcción de la masculinidad, precisamente, en el alejarse de lo “femenino” y en no ser o parecer homosexual.

En ese mismo estudio, la mayoría de los adolescentes reconoció haber recibido alguna vez el mensaje de “no

llorar”, sin embargo, apareció con mucha más presencia el mensaje del mundo adulto de “no dejarse pisar” y de “defenderse siempre”, con cierto incentivo a la violencia.

Otra de las exigencias más extendidas de la masculinidad es la **restricción emocional**, es decir, el no expresar las emociones. Así, la construcción de la masculinidad implica presiones y límites en ciertas manifestaciones de la emotividad, en particular, las relativas al miedo, la tristeza y la ternura. Es interesante el planteo de Azpiazu Carballo (2017), que advierte sobre las emociones que los varones se ven limitados a expresar: aquellas entendidas como femeninas. Sí tienen habilitada, en cambio, la expresión de la ira, del enojo, de la bronca, que son emociones del patrimonio social masculino y que también generan una sanción en caso de expresarlas una mujer.

A su vez, el ordenamiento de género ubica a los varones del lado de la racionalidad y la inteligencia y a las mujeres del lado de los sentimientos y la intuición. Así, los varones tienen el mandato de ser siempre capaces de tomar decisiones, de no dudar y no equivocarse. Al adjudicárseles la **inteligencia racional**, se los considera más aptos para trabajos que implican responsabilidad, aquellos relacionados con la ciencia, la cultura o la política y, por tanto, gozan de mayor dominio del espacio público. El monopolio de la palabra masculina puede verse en los ambientes más diversos: en las reuniones familiares, en el acoso callejero, en la política. La palabra de los varones sigue valiendo más y esto es porque la razón se sigue considerando masculina. Un ejemplo de esto es el androcentrismo de la ciencia: desde hace siglos, la producción válida de saber está dominada por varones. La ciencia moderna se construyó en base a la exclusión de las mujeres que, recién en los años sesenta y setenta del siglo XX, comenzaron a tener acceso a las universidades.

Los varones son los amos y señores de espacios materiales y simbólicos, tienen mayores posibilidades

## Resultados de la SOCIALIZACIÓN JERÁRQUICA

que las mujeres para acceder a lugares de liderazgo y prestigio en todos los niveles: político, empresarial, sindical, laboral, científico, académico e incluso artístico (Shokida, 2019). Por citar un caso: solo una de cada diez intendencias de toda la Argentina está ocupada por una mujer. Es interesante observar cómo, por ejemplo, en ámbitos tradicionalmente femeninos como la docencia y la enfermería, se ve una clara feminización en las bases (mayor proporción de mujeres en los niveles de menor rango), que se invierte a medida que sube la jerarquía, quedando los puestos de poder mayoritariamente (ministerios, direcciones) en manos de varones. El sector financiero y el informático, hoy en día los que tienen más poder, se encuentran altamente masculinizados. Si queremos llevar esta realidad al mundo adolescente, solo basta con observar quiénes ocupan los patios públicos de las escuelas.

La **naturalización de las ambiciones de poder** de los varones, les otorga una posición ventajosa. Si la misma ambición o anhelo de poder lo encarnara una mujer sería sancionada socialmente. Los mandatos de **ser una persona importante** y de competir para ganar están muy presentes en la socialización masculina, del mismo modo que lo están la búsqueda de protagonismo, la valorización de la jerarquía y del individualismo en detrimento de lo colaborativo. Pareciera que la masculinidad se mide a través del éxito, del poder y de la admiración que uno es capaz de despertar en los demás.

En esta línea, es interesante lo que nos muestra Pierre Bourdieu (2000) en su estudio sobre el pueblo bereber: el entrenamiento para llegar a ser un hombre “como se debe” (lo que incluye ser superior a las mujeres) va consolidando un modo masculino de ubicarse en jerarquía con las mujeres y una manera de percibir las “desde arriba”, con una “mirada dominante”, similar a la de otros grupos que dominan, como la del señor feudal desde su castillo o como la de quien está en la sala VIP de un aeropuerto.

¿Qué resultado genera esta socialización con mayores prerrogativas sociales, sexuales y económicas para los varones? Que ellos **no consideren a las mujeres como pares**. Al no estar incluidas en el campo de lo semejante, no tienen los mismos recaudos éticos hacia ellas, recaudos que sí tienen con quienes consideran sus semejantes: los otros varones, los del mismo género, los amigos, los vecinos, los de su propio grupo étnico o cultural. Esto impide que tengan empatía hacia ellas y que, eventualmente, se identifiquen con su sufrimiento en tanto otras (Tajer, 2017).

Esta socialización jerárquica les da **poder** y el principal atributo del poder es la **libertad**. Los varones, como vimos, tienen más libertad en todo sentido: sexual; de movimiento; de definir la agenda, las situaciones y la realidad; de ocupar el espacio público física y simbólicamente; de asumir o no la responsabilidad paterna, familiar y social. En fin, tienen la libertad de pensarse en el centro de toda experiencia humana. Ese poder los lleva a asumir que pueden disponer del tiempo y, muchas veces, de los cuerpos de las mujeres, y a sostener la creencia de que tienen más derechos que ellas.

Esta masculinidad que acabamos de describir es sexista en tanto produce y reproduce jerarquías sociales en base a la discriminación de género, suponiendo un lugar inferior y subordinado para las identidades y expresiones de género femeninas.

Todos los permisos ligados a la masculinidad que hemos descrito suelen ser **naturalizados** por los varones, quienes no suelen ser conscientes de las situaciones de privilegio social que gozan por su condición de

género. La mirada que acostumbran tener sobre estas realidades es que provienen del orden de lo dado o natural, y no problematizan este orden. Es decir, no conciben que las asimetrías entre varones y mujeres, que forman parte de su realidad cotidiana, se encuentran determinadas por mecanismos de desigualación social (Fernández, 2007).

Cabe señalar que las mujeres también son socializadas para esperar y exigir a los varones que cumplan estos mandatos. Y si los varones no cumplen con estas exigencias, sienten que están en crisis su masculinidad y su identidad como tales.

Es importante tener en cuenta que las relaciones de poder se articulan y configuran en función de contextos particulares. Es por eso, que resulta fundamental pensar estos mandatos de forma situada, ya que no funcionan de la misma manera en cualquier contexto, ni para todas las masculinidades. Por ejemplo, el mandato de ser una persona importante va a tener distintas implicancias en un contexto rural que en uno urbano, del mismo modo, será bien distinto en una villa que en un country.

Al mismo tiempo, es importante destacar que, de no cumplir esos mandatos, un varón mantendrá, sin embargo, la jerarquía respecto de otras identidades subordinadas, aunque esta sea inferior a la de los varones que los cumplen en mayor medida.

## Costos de los MANDATOS TRADICIONALES de masculinidad

La forma de subjetivación diferencial por género, como vimos, supone privilegios para los varones, pero a su vez tiene sus costos, ya que implica fuertes pre-

siones para reprimir cualquier posible desvío del guion de género esperado y los expone a mayores riesgos de enfermedad y/o la muerte.

Ciertos comportamientos masculinos, considerados legítimos y hasta “esperados”, los sitúan en situaciones de riesgo: manejar a alta velocidad y sufrir o provocar accidentes; demostrar que tienen mucha resistencia al alcohol o a las drogas; o involucrarse en situaciones de violencia callejera. Especialmente en la adolescencia, que es una etapa crucial en la “adquisición” de la masculinidad, la duda sobre si se logrará ser “todo un hombre” puede atormentar y angustiar al adolescente, por lo que suelen reforzarse los estereotipos y valores propios de su identidad de género, incrementando las **conductas temerarias y violentas**.

Asimismo, los roles estereotipados de género los llevan a negar sus problemas de salud y su vulnerabilidad, y les dificultan pedir ayuda así como incorporar medidas de autocuidado. Desde el punto de vista de la construcción de su subjetividad, para que los varones puedan cumplir las expectativas relativas a su rol social, su socialización primaria les inhibe el registro de sus propios malestares. Esto genera, entre otras cosas, efectos en la detección primaria de enfermedad. Los varones llegan a los servicios de salud cuando el problema ya resulta muy evidente, con cuadros más avanzados, lo que complejiza su tratamiento y pronóstico (Tajer, 2009).

Otra cuestión ligada a la violencia como prerrogativa masculina, es el hecho de que son los varones jóvenes quienes, mayoritariamente, forman parte de ambos lados de las políticas punitivas: grupo mayoritario en el reclutamiento de fuerzas de seguridad (policías o fuerzas armadas) y población carcelaria.

Del mismo modo, el mandato de ser procreador y estar siempre dispuesto y activo sexualmente puede promover que algunos varones mantengan relaciones sexuales (ocasionales o no) sin protección, exponién-

dose ellos mismos y a otras personas a embarazos no planificados y a contraer infecciones de transmisión sexual como el VIH/SIDA, la sífilis, las hepatitis B y C, entre otras.

Otro de los costos de este mandato es el hecho de limitar fuertemente las expresiones del cuerpo y de los propios deseos por temor a ser tildados de “poco hombres” o de “dominados”.

El acceso a la violencia, la posición frente al cuidado, la impostura infranqueable de lo masculino, la dificultad de cierto despliegue emocional, generan perfiles epidemiológicos específicos que se reflejan en las cifras de morbilidad de la población adolescente según los datos del Ministerio de Salud de la Nación (DEIS, 2018). Si bien esta población presenta una tasa de mortalidad inferior respecto a otras franjas etarias (alrededor de cinco cada diez mil habitantes de entre 10 y 19 años), la mayor proporción de defunciones en

este grupo ocurre por causas evitables, asociadas a situaciones de violencia que provocan lesiones intencionales o no intencionales, autoinfligidas o infligidas por terceros. Para el año 2017, el conjunto de causas externas (CE) constituyó el 57% de las muertes adolescentes en Argentina (1893 de las 3294 defunciones totales). El 74% de las muertes por CE, cualquiera sea la causa, corresponden a varones y más del 81% de estos fallecimientos ocurren entre los 15 y 19 años (DEIS, 2018).

Al analizar estos mismos datos de defunciones de adolescentes por CE según sexo (ver cuadro 2) se observa que los varones sufren tres veces más accidentes que las mujeres, se suicidan dos veces más y sufren cinco veces más lesiones por agresiones que estas. Sin embargo, cabe destacar que en Argentina a las mujeres se las mata por el hecho de ser mujeres, se produce un femicidio cada veinticuatro horas.

**Cuadro 2. Defunciones adolescentes por causas externas según sexo**

Defunciones adolescentes (10 a 19 años) por causas externas según sexo en la República Argentina. Año 2017.

	Total	No intencional (accidentes)	Suicidio	Agresión	No determinada
<b>VARONES</b>	1395	638	310	171	271
<b>MUJERES</b>	493	213	153	34	89

*Fuente: elaboración propia con datos de la DEIS, 2018*

Es muy importante señalar que los costos que padecen los varones provienen del ejercicio de sus privilegios. Como plantea Eleonor Faur (2004), aun cuando asumamos que las definiciones sobre lo que se espera de un varón “masculino” puedan tener un precio alto para los varones de carne y hueso, este no se funda en inequidades o desigualdades en el ejercicio de los derechos humanos. Desde el punto de vista de Bonino (2013), los “costes de la masculinidad” para los varones son más bien “daños colaterales” por un uso excesivo de las prerrogativas de género y por las luchas por las posiciones de jerarquía entre ellos (cit. en Fabbri, 2019).

## DESPLAZAMIENTO de las fronteras del GÉNERO

El orden social es cambiante por definición y las identidades que allí se forjan también. Siguiendo al investigador chileno Abarca Paniagua (2000) podemos decir que hoy en día hay una “atenuación” de los valores y de los ideales que tradicionalmente asociamos a la masculinidad. Las subjetividades se van transformando, así como las relaciones sociales y familiares. Asimismo, aparecen nuevos modelos de vida que revalorizan y tratan de integrar rasgos de personalidad tradicionalmente vedados para los varones, como la sensibilidad, la intuición, la cercanía a las niñas y los niños, la expresión de afecto y emociones. A pesar de esta aparente diversificación de las representaciones de la masculinidad, el núcleo de valores patriarcales en lo que respecta a la dominación, el protagonismo, la sexualidad o la competitividad se mantiene vigente.

Los mandatos que describimos al inicio del capítulo son considerados por varios autores como compo-

nentes de la masculinidad hegemónica. Sin embargo, Azpiazu Carballo introduce una reflexión fundamental: no podemos ya hablar de masculinidad hegemónica en esos casos, en la medida en que son modelos que se han deslegitimado, que no dan prestigio social en todas las ocasiones, sino que a menudo lo restan. “El modelo hegemónico, el que pasa desapercibido, es hoy mucho más discreto y menos aparentemente adscrito al machismo, lo cual no significa que sea más igualitario: no reivindica una supremacía masculina, pero la practica de manera cotidiana” (Azpiazu Carballo, 2017: 36). Si pensamos la hegemonía como aquello que permite mantener un sistema social de desigualdad que favorece al género masculino, haciendo pasar su privilegio por sentido común de una manera invisible, hoy ese modelo no es el de macho alfa, violento, impositivo y que no llora. El modelo que está ganando terreno es otro, más diverso, más complejo, menos visible. Se trata de un modelo que llega a la misma posición pero pasando por caminos diferentes (Azpiazu Carballo, 2017).

No está de más advertir que el modelo tradicional, arquetípico, estereotipado de masculinidad hegemónica que venimos describiendo a lo largo del capítulo, es funcional a las resistencias de los varones jóvenes para no identificar sus propias prácticas como machistas, ya que estos asocian el machismo al cumplimiento de mandatos y prácticas en las que ellos no encajan. La masculinidad como continuum de prácticas asimétricas que configuran relaciones desiguales de poder, exige analizar esas prácticas y a quienes las encarnan de manera situada y contextualizada, para evitar que los varones digan “yo no soy eso” y, en cambio, reflexionen en qué medida lo son o lo siguen siendo. Puesto que todos los varones son socializados en la masculinidad en el marco de una sociedad patriarcal, aun distanciándose de sus expresiones más normativas, siempre quedan aspectos que revisar y cambiar.



# CAPÍTULO 03

## VIOLENCIA Y COMPLICIDAD

¿Es la violencia algo innato de los varones? ¿Se pueden pensar formas de ser varón en donde la violencia no sea el eje estructurante? ¿Cómo nos relacionamos entre varones? ¿Son la humillación y la competencia las acciones más destacadas de las formas dominantes de hacerse varón? ¿Es el dominio el arma principal de las desigualdades estructurales del sistema de géneros? ¿Qué emociones se vuelven legítimas en los vínculos entre varones?

Antes de avanzar sobre estas preguntas y pensar en formas no violentas de habitar masculinidades, vamos a analizar el vínculo entre masculinidad dominante y violencia, haciendo especial hincapié en las dinámicas de complicidad que se constituyen en los grupos de varones. Tal como dijimos al comienzo, es necesario pensar la masculinidad por fuera del cuerpo de los varones cis heterosexuales, sin embargo, los mandatos de esa masculinidad normativa, los tienen a ellos como principales ejecutores de las dinámicas de violencia y exclusión. Por lo tanto, se vuelve urgente trabajar sobre esas dinámicas vinculares para poder ejercitarnos en modos de desarticularlas, partiendo de la comprensión de cómo han llegado a constituirse en órdenes legítimos y naturalizados.



## Grupos de VARONES: formas de **complicidad** y **resistencias** al cambio

Desde niñas/os nos enseñan que los varones deben reconocerse como tales en y a partir de la mirada de otros varones. Se configuran sus expectativas y roles de género a partir del permanente reconocimiento de otros varones y, en muchos casos, eso incluye el despliegue de diferentes formas de violencia hacia sí mismos y hacia otras personas, sobre todo hacia mujeres. Michael Kimmel, pionero en los estudios sobre varones y masculinidad, definió este proceso como un arduo e intenso recorrido de reconocimiento homosocial. “Los hombres estamos bajo el cuidadoso y persistente escrutinio de otros hombres. Ellos nos miran, nos clasifican, nos conceden la aceptación en el reino de la virilidad” (Kimmel, 1997: 54). Así, en diferentes investigaciones puede verse la presencia decisiva que tuvo el grupo de amigos en la conformación de sus identidades.

La masculinidad normativa tiene como motor fundamental la búsqueda de reconocimiento por parte del grupo y el miedo a la pérdida de ese reconocimiento. En los grupos de amigos “se encaja o se es encajado”. Con los pares de género se debe ser siempre activo, no se puede mostrar debilidad, no se puede mostrar que no se puede. Durante la adolescencia y juventud esto se hace relatando hazañas sexuales que den cuenta de la potencia, convirtiéndose en “cazador” constante en fiestas, peleando con otros varones, no llorando o tomando alcohol de manera desmedida.



Es muy común que en esos grupos de pares se hable poco de cuestiones vinculadas a sentimientos, dolores, preocupaciones y se trate de mostrar el despliegue de una potencia (sexual fundamentalmente, pero también guerrera y hasta económica) sin fisuras. Es más, puede que el simple hecho de hablar (en términos de expresar sentimientos) sea visto como una muestra de debilidad. Los varones, incluso, se hacen a partir de la mirada de varones que ni siquiera conocen. Un ejemplo muy común para pensar esto, es cuando caminan por la calle, pasa una chica, la miran e inmediatamente buscan la mirada de otro varón cómplice donde se chequea, sonrisa de por medio, que los dos eran varones y, por supuesto, heterosexuales. Este simple acto, no tiene mucho que ver con el deseo “desenfrenado” de mirar a la mujer, sino más bien de encontrarse luego con esa otra mirada donde los dos se convierten en escrutadores y escrutados de la categoría de varón. Es una especie de chequeo de que se está cumpliendo con el mandato.

Es decir, la complicidad entre pares es la base a partir de la cual se sostienen las diferentes formas de poner en práctica los mandatos masculinos dominantes. Este es un elemento que hay que resaltar cuando se llevan a cabo trabajos pedagógicos y reflexivos con varones, ya que esa forma de conformar la masculinidad y reproducir prácticas de violencia, va a ser el “hueso duro de roer”. En este sentido, es importante trazar estrategias para evidenciar tanto las prácticas de violencia y humillación, como las dinámicas de complicidad que se despliegan en dichas situaciones (acompañamiento pasivo, silencio, minimización de lo realizado, temor para que no quedar como “el diferente” del grupo, entre otras formas).

La masculinidad funciona, entonces, como un mandato y exige que se pongan a prueba constantemente sus atributos. Se despliegan formas de dominación y violencia para el espectáculo de los otros varones. Rita Segato (2017), para nombrar estas formas de constitución identitaria, habla de la cofradía masculina como

el eje estructurador del modo en que se reproduce la violencia hacia las mujeres y hacia otras identidades que han sido feminizadas por la sociedad. Si queremos comprender la violencia y su relación con las formas de masculinidad dominante, necesitamos tener presente la fuerte incidencia que tienen los grupos de pares de género en la conformación de los límites y fronteras sobre lo que se debe o no hacer como varón y las implicancias sociales que puede tener perder ese lugar de privilegio.

## APRENDER LA VIOLENCIA: el rechazo a lo femenino como elemento definitorio

El grupo de varones, en tanto manada o cofradía, no es simplemente un espacio para reconocerse y encontrarse. Implica, además, poner en práctica cierta violencia para seguir formando parte de ese grupo. Se trata de ejercicios de violencia que, al principio, pueden ser casi imperceptibles, como el “juego de manos” entre varones o situaciones de competencia por demostrar potencia o éxito, pero con el tiempo se van transformando en formas de violencia que se ejercen sobre otras personas: mujeres o todas/os aquellas/os consideradas/os inferiores desde ese lugar de poder. Ejemplos de ello son las situaciones de acoso en la vía pública, la difusión de imágenes de sus parejas sexuales, las humillaciones, los insultos homofóbicos hacia otros varones, hasta llegar a violaciones y abusos perpetrados colectivamente.

Una condición de la masculinidad, que ya vimos cuando hablamos de los costos, es la idea de tener que demostrar que se es una potencia constantemente

te (siempre puede, siempre quiere tener sexo, nunca es débil, etc.) y no dar cuenta jamás de cierta posibilidad de fragilidad o fisura. Este elemento de la masculinidad, quizás el más estructurante, es lo que puede llamarse “impenetrabilidad”. Los varones se constituyen a partir de la idea de que sus cuerpos y sus subjetividades son impenetrables, tanto a nivel simbólico como a nivel físico y material. Pero, paradójicamente, esta condición constitutiva -el ser impenetrable- no implica necesariamente serlo (ya que es una ficción), sino sobre todo convertir a la otra persona en penetrable. Dicha cuestión no tiene solo que ver con el acto sexual, sino también con controlar, definir, construir los límites de lo que puede y no puede hacerse. Es decir, los varones aprenden desde su infancia y adolescencia que, para ser reconocidos como tales, deben ser los dueños de los cuerpos y de las acciones de las otras personas. La violencia, en este sentido, es parte constitutiva del sistema de dominación masculina, es el elemento necesario para trazar las fronteras entre lo que va a considerarse o no un varón.

Los varones aprenden que tienen que rechazar cualquier rasgo asociado a lo que socialmente se comprende como “femenino”. Y la vulnerabilidad y la fragilidad son parte de esos rasgos. En muchos casos, la demostración de potencia (como opuesto a la vulnerabilidad) se evidencia solo en la posibilidad o capacidad de vulnerar a otros/as. Es decir, en ese proceso por demostrar potencia, que se transforma en cierta ansiedad por probar que no se está fallando en la producción de una sexualidad siempre activa y en el cumplimiento de los otros mandatos -desarrollados en el capítulo anterior-, lo único que resta por hacer es ejercer violencia sobre otra persona, llevarla a una situación de fragilidad que tiene como único objetivo demostrar que uno no es frágil.

Es importante tomar nota de este proceso, ya que es uno de los modos en los que se aprende la violen-

cia como forma “normal” de estar y habitar el mundo. La manera más común de mostrar que no se es vulnerable es vulnerando a otra u otro. Todo comienza en juegos para “pasivizar” a otros varones, en situaciones de burla competitiva o humillaciones que producen diferentes categorías de varón (débiles, maricones, llorones, pollerudos, nenes de mamá) y luego se traslada hacia el modo en que debe desplegarse la demostración de la heterosexualidad (piropos, acoso callejero, insistencia sexual, violencia física, violaciones en grupo). No es que necesariamente todos van a realizar ese camino hacia formas de violación grupal, pero es interesante dar cuenta de que la lógica de fondo es similar: “el cuerpo del/de la otro/a me pertenece”.



**¿Exageran al hablar de guerras y batallas?  
¿Es posible terminar esta guerra?  
¿Cómo trabajar con los varones para poder romper con esas formas de vínculos y esos grupos de socialización que perpetúan la exclusión y la violencia?**

## EL VIOLENTO (siempre) es el otro

Como hemos visto, en algunos casos se habla de la cofradía como el modo en que los varones hacen la guerra a las mujeres. Jules Falquet (2017) habla de una “guerra de baja intensidad” y en otros casos se habla de un despliegue constante de las potencias guerreras y sexuales para demostrar que se es varón.

Es importante pensar estas cuestiones en términos colectivos y no individuales, entender que las formas de violencia de género se inscriben en estructuras de poder y desigualdad mayores y que no son producto de cierto tipo de individualidades con características que debemos simplemente rechazar y aislar.

En su libro *Masculinidades y feminismo*, Jokin Azpiazu Carballo (2017) dice que debemos pensar a la violencia de género como parte del continuum del sistema de género que es, en sí mismo, violento. Por lo tanto, no alcanza simplemente con repudiar formas de violencia o repudiar a los violentos, sino que hay que cortar con las formas en que se reproduce la masculinidad normativa y su vínculo con la violencia. En ese mismo libro, el autor, pone un ejemplo que es muy esclarecedor:

En la saga de *Alien* —una de mis favoritas—, llega un momento, en las entregas tercera y cuarta, en que la teniente Ripley no puede ver al alien como un simple enemigo contra el que batirse, porque ha estado dentro de ella, porque ella ha estado dentro de él. Aun contando con la paradoja inherente de que “alien” significa literalmente “extraño” o “ajeno”, propongo que los hombres empecemos a pensar la violencia de género y el sistema que la hace posible como Ripley piensa en el alien en las partes tercera y cuarta de la saga: es un enemigo que batir, sí, pero no un simple enemigo que batir, es el enemigo que crece dentro de nosotros y en el que nosotros hemos crecido. Propongo que miremos la violencia de género y otras expresiones de las violencias derivadas del sistema androcentrado nunca desde fuera, nunca pensando “yo no soy eso”, nunca desresponsabilizándonos

(Azpiazu Carballo, 2017: 53).

Con mayor frecuencia, en espacios donde se trabajan estos temas con adolescentes y jóvenes, puede notarse que aparece la separación entre lo colectivo y lo individual. Producto del avance de las discusiones sobre feminismos y la demanda de las mujeres hacia los varones para que repiensen sus posiciones de privilegio en diferentes ámbitos, las escuelas y los escenarios por donde transitan, habitan y viven las/os

en la transformación de esas jerarquías de género y sexualidad. Fundamentalmente, en cortar con la posibilidad de seguir reproduciendo las distintas formas de violencia de género.

El simple rechazo a formas de violencia más explícita, en muchas ocasiones, queda solo ahí y anula la posibilidad de desarmar las violencias más naturalizadas



adolescentes comienzan a ser lugares de coexistencia conflictiva y, en muchos casos, de resistencias conservadoras. Es por ello que, lejos de escaparle al tema, hay que ponerlo en el centro del debate y la reflexión.

Estamos de acuerdo en que todos los varones no son los culpables de todas las acciones que se realizan contra las mujeres y otras identidades feminizadas, ni que los varones jóvenes y adolescentes tienen que cargar con la historia del machismo y el patriarcado en sus espaldas. Sin embargo, es fundamental que se piense la responsabilidad que tienen, en tanto colectivo de varones que ocupan una posición de privilegio,

y aprendidas en el recorrido de volverse “varón” en nuestra sociedad. Por lo general, lo que termina sucediendo es que se rechaza el carácter estructural de esos modos de violencia con un simple “yo no lo hago” (y con eso se invisibiliza la existencia estructural de las violencias machistas y patriarcales). Es muy común encontrar un rechazo casi generalizado a formas de violencia extremas, como las violaciones, pero muy pocas veces eso lleva a una reflexión sobre la cantidad de prácticas que los varones hacen sin consentimiento para conseguir un beso, una cita o tener sexo. Es decir, sigue apareciendo la violencia como algo ajeno a sus vidas, algo que hacen unos pocos, “monstruos”

o “locos”, y esa separación, lejos de colaborar con la búsquedas de nuevas formas de vincularnos y construirnos, nos deja con -en términos de Azpiazu Carballo- el alien adentro, y bastante intacto. Por ello, cuando alguien cercano, un compañero, amigo, alumno o hijo es acusado, denunciado o escrachado por una práctica violenta, las primeras reacciones son de sorpresa e incredulidad. Construimos un estereotipo del agresor que siempre es un otro radicalmente diferente a uno. Ese mecanismo de desidentificación, respecto a los violentos y sus violencias, obstaculiza la reflexión (auto)crítica sobre la medida de las propias violencias a registrar, reparar y cambiar. Este es uno de los grandes desafíos en el abordaje de las violencias con varones: que no pongan fácilmente y de manera resistente la violencia afuera, para reafirmarse en la vereda de los buenos, sino que revisen en qué medida han cuestionado los privilegios masculinos y las violencias que el sistema pone a su disposición para reproducirlos.

## **MIEDO,** **incertidumbre** **y resistencias**

Es frecuente en el contexto de boliches o fiestas que los varones insistan y se pongan agresivos si una chica les dice que no. Existe una naturalización de la insistencia, que hace que los varones jóvenes no la comprendan como acoso. Muchas mujeres adolescentes han avanzado en esa conciencia, sintetizada en la consigna “No es No”: si dicen que no es porque que, efectivamente, no quieren. Al mismo tiempo y en sentido contrario, los varones continúan siendo subjetivados para pensar que cuando las mujeres dicen que no, quieren decir que sí, o que terminarán diciéndolo si se insiste, que al “sí” hay que trabajarlo y conquistarlo.



**¿Cómo se manifiesta este choque de imaginarios?  
¿Qué herramientas tenemos para repensar esos vínculos, que parecen desfasados, para producir otras dinámicas relacionales?  
¿Cómo salirnos del eje víctima/victimario sin alejarnos de la voz de quienes son sometidas diariamente a prácticas de violencia??**

Este desfasaje entre ellas y ellos genera un choque de imaginarios que produce un malestar muy presente en esta época y que es relatado en muchas de las denuncias que las jóvenes hacen públicas en las redes.

Ante la aparición de escraches y denuncias en las escuelas, la primera reacción de los varones suele ser el miedo o el enojo enunciado como “ahora ya no se puede hacer nada”. Pero es importante que pueda trascenderse esa reacción, ya que sus consecuencias pueden resultar aún más conservadoras. Resulta fundamental que se invite a repensar qué de lo que hago

(o hacía) vulnera a otras personas. Eleonor Faur (2019), en una nota sobre los escraches y las políticas feministas en los colegios dependientes de la Universidad de Buenos Aires, recoge el testimonio de un varón de una de esas escuelas que dice “los escraches son como espejos para nosotros”. Poner en juego esa idea del espejo, de modo que se repiensen las reacciones primarias (enojo, miedo), se vuelve importante para crear nuevas dinámicas vinculares que no impliquen el ejercicio de prácticas de violencias y exclusión, que se constituyan los espacios para la escucha de lo que surge de las experiencias y reflexiones de aquellas personas que se han sentido violentadas, humilladas o no tenidas en cuenta en las relaciones afectivas, sexuales, amorosas cotidianas. Es importante que, al momento de trabajar sobre las formas de violencia que se ejercen en la ejecución de la masculinidad, se tengan en cuenta los siguientes lineamientos mencionados anteriormente:



El sostenimiento que se hace de prácticas de violencia por el simple hecho de pertenecer y seguir siendo reconocido como varón en los grupos de pares.



La necesidad de reconocer que la violencia forma parte constitutiva de las formas de hacerse varón. La violencia no es algo ajeno que pertenece a personas raras, aisladas, etc.



Por último, y plenamente relacionado con el punto anterior, trabajar la violencia como algo estructural de las relaciones de desigualdad de género y sexualidades y, en este sentido, buscar salidas y aperturas colectivas a otras formas de vínculos.





# CAPÍTULO 04

## MASCULINIDADES NO SEXISTAS, LIBRES Y DIVERSAS

Hasta ahora, nos hemos focalizado en abordar la masculinidad como una construcción social normativa, procurando identificar los mandatos tradicionales, los privilegios y costos relacionados a ellos, los mecanis-

mos de reproducción de las violencias y complicidades machistas.

Como dijimos, en su sentido normativo y dominante, la masculinidad es un conjunto de discursos y de prácticas en los que es socializada la mayoría de los varones cisgénero y, entre ellos, fundamentalmente los varones heterosexuales. En síntesis, caracterizamos dicha masculinidad como sexista, en tanto produce y reproduce jerarquías sociales en base a la discriminación de género, suponiendo un lugar inferior y subordinado para las identidades y expresiones de género femeninas.





Sin embargo, es necesario reparar en que esa norma acerca de lo que la masculinidad debería ser, no es omnipotente ni infalible, y que van emergiendo formas de habitar la masculinidad que escapan a los mandatos tradicionales. Por ello, es que también hablamos de masculinidades en plural, entendiendo que hay otros cuerpos y sujetos con expresiones de género masculinas que no son varones (como es el caso de las lesbianas masculinas o personas no binarias), no son varones cisgénero (como los varones y masculinidades trans), o no son heterosexuales (y se nombran homosexuales, gays, bisexuales, maricas, etc).

En menor medida o, al menos, con menor grado de visibilidad y organización colectiva, podemos identificar desplazamientos de los varones cishetero, sobre todo jóvenes, respecto de las formas tradicionales de habitar la masculinidad. Fruto de las transformaciones socioeconómicas y culturales, de los cambios en los arreglos familiares y de parejas, y de la masificación de las demandas feministas y de las diversidades y disidencias sexo-genéricas, las masculinidades también se van haciendo más flexibles y diversas.

Las que resisten a estos cambios, por el contrario, suelen reaccionar recrudesciendo su misoginia y violencia, aproximándose a posturas antiderechos y fundamentalistas desde posiciones explícitamente antifeministas. De algún modo, atri-

buyen los malestares y las incomodidades que resultan de la pérdida de privilegios e impunidad de los varones, naturalizados en la cultura patriarcal, a los avances de las mujeres y las diversidades sexuales. En este plano, es importante insistir en que los feminismos no buscan invertir las relaciones de dominación, ni hacerles a los varones lo que ellos históricamente han hecho a las mujeres, sino construir relaciones de igualdad y reciprocidad en la diferencia.

Volviendo a las masculinidades emergentes, nos gusta pensarlas como expresiones de género más libres y diversas, menos sujetas a los mandatos y las normas. Algunas de sus expresiones son performativas y se hacen visibles desde estéticas más “femeninas” o andróginas, a través de los cortes y colores de pelo, la indumentaria, el uso de maquillaje, las expresiones corporales

disidentes, la apropiación de símbolos de las luchas feministas y LGBTI+, la adopción de pronombres no masculinos y del lenguaje inclusivo, no sexista y no binario.

También podemos notar entre los jóvenes varones contemporáneos, aunque con una importante variabilidad según el contexto, que sus repertorios sexuales y afectivos se encuentran menos sujetos al mandato de la heterosexualidad obligatoria y monogámica, permitiéndose explorar otros deseos y prácticas eróticas y sexuales, y vínculos que desafían el guion del amor de novela, exclusivo y posesivo.

De manera incipiente, y fundamentalmente interpe-  
lados por sus pares mujeres, emergen procesos de problematización de las normas tradicionales de masculinidad entre varones. Existen en nuestro país, en la



región y en el mundo diversas experiencias de colectivos, redes, organizaciones no gubernamentales e instituciones, orientados al trabajo con y/o entre varones y masculinidades, con foco en la promoción de relaciones más igualitarias y libres de violencias.

Todos estos cambios históricos y culturales provocan desorientación en una buena parte de los varones, que ven cómo esa masculinidad que, les dijeron, debían encarnar para ser reconocidos como “hombres de verdad”, se desmorona ante sus ojos. En este contexto, no debemos apresurarnos a intentar sortear la desorientación y la incertidumbre ofreciendo un modelo de “nueva masculinidad”. No está en nuestros ánimos promover nuevas normas ni prescripciones. Tampoco consideramos que la masculinidad deba ser en sí un proyecto al que aferrarse, que defender, reformar y reivindicar. Sí creemos, y a ello busca contribuir este material, que para reducir y erradicar las violencias machistas, y construir relaciones menos desiguales, resulta urgente y necesario promover masculinidades no sexistas. Masculinidades que no se arroguen posiciones de jerarquía ni naturalicen privilegios, que valoricen y promuevan la equidad, la reciprocidad y el consentimiento. Masculinidades libres y diversas que se reconozcan parte de una multiplicidad de expresiones sexo-género semejantes en la diferencia.





# CAPÍTULO 05

## **Apuntes metodológicos: algunas recomendacio- nes para tener en cuenta desde el rol de coordinación**

Si bien en esta cartilla van a encontrar propuestas de talleres acordes a los contenidos de los capítulos, con sus respectivos objetivos, dinámicas y recursos, consideramos importante socializar con ustedes algunas recomendaciones metodológicas para tener en cuenta al asumir roles de

coordinación en espacios pedagógicos. Organizamos dichas recomendaciones, a los fines de una mayor claridad expositiva, en tres momentos: antes, durante y después del taller. Pero antes de avanzar en su lectura, algunos aportes más generales.

Problematizar nuestras prácticas en torno al género y la sexualidad, entre otras dimensiones sensibles, implica problematizar relaciones de poder. Ello, en general, supone la posibilidad del conflicto y la tensión, antes que de la armonía y el acuerdo. En esas tensiones y contradicciones está la posibilidad de repensarnos y de desplazarnos de las posturas con las que llegamos al taller.



Por eso, nuestra labor pedagógica, no debe estar orientada a evitar el conflicto, sino a encuadrarlo en un ámbito de respetuoso intercambio, para que sea productivo y favorable al cambio. Es bueno introducir estos aspectos desde el principio, acordando criterios de convivencia y procurando se sostengan a lo largo del taller.

A su vez, es importante tener en cuenta que nuestras creencias y prácticas en torno al género no necesariamente coinciden con nuestras ideas. Y que mientras estas últimas, desde un plano racional, pueden ser en favor de la igualdad y la diversidad, las creencias que movilizan nuestras prácticas pueden no serlo. En ese sentido, los espacios pedagógicos para problematizar género y masculinidades deben estar orientados a movilizar creencias y problematizar prácticas, y no solo a expresar ideas “políticamente correctas”. Por ello, buscamos que las personas destinatarias tengan espacio y tiempo para compartir sus experiencias, vivencias, sentires y opiniones, implicándose de manera personal y no hablando en abstracto sobre “valores” y sobre cómo “deberían” ser las cosas. Tampoco pretendemos, por supuesto, limitar estos espacios a exposiciones prescriptivas o normativas elaboradas desde miradas adultas. No buscamos “transmitir” conocimiento, información o valores, sino problematizar colectivamente una cultura arraigada en nuestras formas de ver, ser y estar en el mundo.

Es probable que, como personas adultas, haya prácticas, posturas, creencias y opiniones de adolescentes y jóvenes que no compartamos, o que no elijamos para nuestras vidas. El objetivo no es promover nuestra mirada suponiendo que es la correcta, sino acompañarles para que, en el marco de sus propias formas de vincularse, puedan poner en cuestión la reproducción de formas de desigualdad, discriminación o violencias, y preguntarse por las formas de construir vínculos más igualitarios, recíprocos y consentidos.

Ahora sí, veamos algunas recomendaciones para los diversos momentos del taller.



## Antes < del taller

**Tener claridad sobre los objetivos del taller:** ¿qué temas vamos a trabajar?, ¿para qué?, ¿a dónde queremos llegar? Es importante que el equipo coordinador debata y acuerde los objetivos, ya que en función de ellos se desarrolla la planificación del taller y se evalúan sus resultados. Por ejemplo, nuestro objetivo puede ser “sensibilizar sobre cómo afectan los mandatos de masculinidad a los propios varones” o “problematizar las prácticas de violencia machista ejercidas contra las mujeres”. Si para el primero vamos a necesitar organizar un taller más centrado en los padecimientos masculinos, para el segundo, vamos a necesitar promover el descentramiento de los propios padecimientos, para registrar, en cambio, cómo las violencias ejercidas por los varones producen padecimiento en las mujeres. Si no tenemos claro con qué objetivo hacemos un taller, es probable que la planificación no tenga coherencia, que surjan dificultades entre quienes coordinan, que el grupo lleve el taller en cualquier dirección y que no podamos sacarle provecho al espacio.

**Distribuir roles de coordinación:** no todos y todas podemos o queremos hacer lo mismo durante la coordinación de un taller, y todos los roles son importantes. Desde introducir al grupo en los objetivos y metodología del taller (es decir, cómo vamos a trabajar, durante cuánto tiempo, qué compromisos esperamos

del grupo), coordinar una dinámica o juego, coordinar los pequeños grupos, hasta llevar los tiempos, tomar notas de lo que se habla, sacar fotos. Es mejor que estos roles sean repartidos antes para que cada cual puede prepararse y pedir al grupo ayuda para desempeñar bien su tarea.

**Características del grupo destinatario del taller:** es importante conocer algunas características generales del grupo que hará el taller, por ejemplo, ¿cuántas personas son?, ¿qué edades tienen?, ¿si vienen trabajando como grupo previamente al desarrollo del taller?, ¿si el interés en el tema nace del grupo o de la institución?, ¿si existe alguna experiencia previa de trabajo o reflexión sobre estos temas?, ¿si existe alguna situación problemática a tener en cuenta?. También es importante definir si el taller será destinado únicamente a varones (y a qué varones) o si será mixto/intergéneros. Esta información puede ayudarnos a construir una propuesta de taller adecuada al grupo. Por ejemplo, si el grupo ya viene trabajando hace mucho es posible que la confianza construida nos permita establecer objetivos más altos, o de lo contrario, empezar por ayudar a construir confianza entre los/as destinatarios/as para que les sea más fácil hablar de estos temas. Cuando los talleres son mixtos, suele ayudar trabajar con varones y mujeres por separado en algunos momentos. Muchas veces, sobre todo entre adolescentes, las mujeres sienten que los varones no las escuchan y se inhiben de participar. Otras, y más cuando se debaten estos temas, los varones no quieren exponer sus opiniones frente a las mujeres por temor a “quedar como un machista”. En algunos casos, ayuda a que se expresen más fluidamente realizar pequeños grupos, o grupos separados por sexo, para luego intercambiar opiniones en el momento plenario o de puesta en común. Es importante que, de proponer grupos de varones y mujeres, habilitemos explícitamente a que aquellas personas que no se identifiquen con esas identidades puedan acercarse al grupo que les resulte más cómodo.

**Preparar los materiales que vayamos a necesitar:** antes de un taller tenemos que ver qué materiales vamos a necesitar (afiches, fibrones, tijeras, fotocopias, proyector, sonido), lo que también está relacionado a la cantidad de personas que van a participar. Del mismo modo, es bueno preguntar por el espacio físico donde se hará el taller (si es bajo techo o al aire libre, si tiene sillas empotradas o movibles, si hay paneles o paredes donde se puedan pegar afiches).



## Durante < el taller

**Escuchar:** aunque parezca obvio, es muy importante crear un clima que favorezca la escucha, donde todos/as podamos expresar nuestras opiniones con confianza, sabiendo que podemos no estar de acuerdo pero que no se nos va a faltar el respeto por ello. Quienes coordinan tienen una gran responsabilidad en este sentido, escuchar sin juzgar, sin reírse o burlarse, poner límites cuando no hay respeto entre integrantes del grupo, no permitir situaciones de agresión o violencia.

**Repreguntar:** siempre es mejor devolver nuevas preguntas que dar todas las respuestas, o decir “cómo deberían pensar”. Las nuevas preguntas nos dejan pensando, aun cuando todavía no tenemos una respuesta. Por ejemplo, si alguien dice que las parejas del mismo sexo no deberían adoptar, antes de decirle nuestra postura como coordinadores/as o expresarle que sí pueden hacerlo porque la ley lo permite (lo cual podría clausurar el debate ahí mismo), es mejor pre-

guntar por qué cree eso, preguntar al resto si están de acuerdo o no y por qué, para poder así problematizar qué creencias, mitos o prejuicios llevan a pensar de esa manera. Luego, sí podemos y es necesario hacerlo, expresar que hay leyes y derechos que debemos respetar, aunque no coincidan con creencias personales.

**Respetar los límites:** todos/as tenemos nuestros límites. No siempre estamos en condiciones de trabajar sobre ciertos temas que nos movilizan, nos hacen sentir incomodidad, vergüenza, nos causan gracia o nos hacen recordar experiencias tristes. A veces, nos quedamos en silencio, o nos enojamos, o nos reímos de nervios. Si bien hay que comprender que todas esas emociones y reacciones son posibles al trabajar esos temas, hay que tratar de que no se vuelvan un obstáculo para el desarrollo del taller. Realizar alguna dinámica inicial para reducir los nervios y la incomodidad, y que el grupo entre en confianza, respetar el silencio cuando alguien no quiere participar, y poner límites cuando las resistencias de alguna persona atentan contra la continuidad del taller o el clima de respeto.

**Comunicarnos entre quienes coordinamos:** es importante que quienes coordinamos trabajemos en equipo, nos miremos, escuchemos y comuniquemos. Es fundamental compartir si pensamos que necesitamos hacer algún cambio en la planificación del taller, si precisamos ayuda en alguna tarea, si estamos llevando bien los tiempos o es necesario acelerar un poco. También, cuando trabajamos sobre temas sensibles, puede suceder que algunas situaciones nos sobrepasen, que algunas opiniones o relatos nos superen. Es importante que podamos apoyarnos en otras personas de la coordinación cuando sentimos que no estamos en condiciones de “manejar” una situación.



## Después <

### del taller

**Sistematizar:** llamamos sistematizar a la elaboración de una memoria, de un registro de lo sucedido en el taller. Podemos hacerlo con imágenes que tomamos, transcribiendo los afiches elaborados por el grupo, con las notas que escribimos desde la coordinación acerca de lo que se fue diciendo y compartiendo. Ayuda a reconstruir el trabajo realizado y, también, a evaluar cómo salió el taller.

**Evaluar:** podemos hacer una evaluación colectiva al término del taller con la participación del grupo destinatario, para saber cómo se sintieron, si se cumplieron sus expectativas, qué les gustó más y qué menos, si quedaron dudas, si hay algún tema que quisieran seguir trabajando. También, podemos realizar una evaluación posterior al taller entre quienes coordinamos, pensando si se cumplieron nuestras expectativas, cómo funcionamos como equipo, cómo nos sentimos en los roles que asumimos, qué dinámicas, juegos, recursos funcionaron para los objetivos que nos pusimos, si administramos bien los tiempos, qué podemos mejorar para el próximo taller.



**Antes, durante y  
después del taller:**

**¡Disfrutar! <**

Para que todo salga bien, es importante hacerlo con responsabilidad y compromiso, y también con disfrute y alegría, sabiendo que coordinar talleres es un aprendizaje que lleva tiempo y práctica, y que mientras aprendemos nos transformamos y ayudamos a que otras/os transformen sus formas de sentir, pensar y actuar, siendo todos/as cada día más protagonistas del cambio social y cultural que necesitamos para vivir en libertad e igualdad.

A continuación, compartimos con ustedes algunas propuestas de taller para realizar sobre cada uno de los capítulos anteriores. En su elaboración, priorizamos la posibilidad de que estos espacios pedagógicos sean realizados con grupos de varones adolescentes y jóvenes. En nuestra experiencia facilitando talleres, los varones se animan un poco más a soltarse y expresar lo que efectivamente piensan y sienten sobre estos asuntos, cuando no se sienten juzgados por la mirada de sus pares mujeres. Por efecto de la misma socialización patriarcal, ante ellas, suelen aparentar desinterés por “estos temas, que son de mujeres”, tienden a callar sus dudas o temores por la presión de aparentar “tenerla clara”, por el miedo a ser ridiculizado ante ellas por otros compañeros varones, por quedar expuestos en sus creencias o prácticas machistas. Otra tendencia, es que menosprecien o ridiculicen las reflexiones

críticas de sus compañeras, que intenten trasladarles culpas y responsabilidades, que asuman posiciones extremadamente defensivas, fortaleciendo sus resistencias. Si ello es así, puede ser poco efectivo para el cambio que buscamos en los varones, así como revictimizante para las mujeres y contraproducente para los lazos grupales.

De todos modos, los espacios mixtos o intergéneros también tienen sus ventajas, aunque requieren de muchos cuidados y de un rol muy activo de la coordinación para evitar las tensiones recién mencionadas. Entre las ventajas está que, si se logra construir un buen espacio de escucha, las mujeres tienen la posibilidad de expresar ante los varones las prácticas que les hacen padecer a diario, superando el silencio y posibilitando la sensibilización de sus compañeros. Aunque esto puede dejar a los varones en silencio, ese silencio puede ser activo, es decir, que detrás del mismo hay fichas que van cayendo, aunque la reflexión aún no logre ponerse en palabras. Cuando los varones pueden hablar luego de reflexionar autocríticamente sobre los padecimientos que infligen sobre sus compañeras, emergen posibilidades de reparación de esas violencias.

**Por lo expuesto, las propuestas de taller a continuación están planteadas con la idea de ser trabajadas en grupos de varones.**

**Esperamos que las propuestas resulten de su interés y utilidad, y que las reflexiones anteriores las/os animen en su implementación.**







# TALLER 1

---

## ¿Qué es y qué no es la masculinidad?



*Contenidos del Capítulo 1 del cuadernillo*

¿Qué es el género?

¿Qué tiene que ver la orientación sexual con el género?

¿Qué es y qué no es la masculinidad?

Masculinidades normativas y subordinadas.

Los varones y las resistencias a pensarse como sujetos de género.



Videos disponibles en:

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](http://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)



taller

¿Qué es y qué no es  
la masculinidad?

## MATERIALES

- ✦ Computadora
- ✦ Proyector
- ✦ Sonido
- ✦ Video n° 1
- ✦ Afiches
- ✦ Fibrones
- ✦ Cinta de papel
- ✦ Globos color rosa
- ✦ Fibrón indeleble.

✦ **Videos disponibles en:**

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](http://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)

## OBJETIVOS

- ✦ Introducir a los participantes en el enfoque crítico de género.
- ✦ Problematizar la masculinidad y sus efectos en la configuración de relaciones desiguales de poder.
- ✦ Identificar y reflexionar críticamente sobre las resistencias de los varones a identificarse como sujetos de género.

# EL TALLER

🕒 Duración sugerida: 120 minutos.

## Introducción

🕒 Tiempo sugerido: 5 minutos.

Presentación de los objetivos del taller y de las personas que van a coordinarlo.

## Primer momento

🕒 Tiempo sugerido: 10 minutos.

Pedimos a los participantes que se coloquen en ronda. Inflamos un globo rosa, tomamos un fibrón indeleble y los hacemos circular con la siguiente consigna: al recibir el globo, digo mi nombre y la primera palabra que me viene a la mente cuando se dice “masculinidad”. Escribo esa palabra en el globo y lo paso. Insistimos en que sea dinámico, que no tienen que pensar mucho en la palabra, que no hay respuestas correctas o incorrectas, que se escuchen y respeten. Es aconsejable tener un par de globos de repuesto.

Alguien de la coordinación va anotando todas esas palabras en un pizarrón o afiche, en letra grande y legible. También vamos registrando dificultades, resistencias, chistes, comentarios respecto al color del globo, al ejercicio, etc.

## Segundo momento

🕒 Tiempo sugerido: 15 minutos.

En la misma ronda en que se encuentran, pedimos que se numeren para conformar grupos. Aconsejamos que no sean grupos muy numerosos (máximo 6) para que puedan escucharse y que circule la palabra.

Los grupos van a hacer dos columnas en un afiche con el siguiente encabezado, del lado izquierdo: “¿Qué NO es la masculinidad?”; del derecho: “¿Qué es la masculinidad?”.

Comienzan por las palabras del pizarrón o afiche, colocándolas en algunas de las dos columnas -o descartándolas- pero justificando la elección. Luego pueden agregar a ambas columnas otras palabras que no se hayan dicho en la dinámica del globo.

## Tercer momento

🕒 Tiempo sugerido: 40 minutos.

Compartimos lo conversado haciendo un solo afiche colectivo con las características más reiteradas.

Preguntamos:

¿Qué tipos de personas representan lo que NO es la masculinidad y lo que SÍ ES la masculinidad? (Por tipos de personas podemos ejemplificar: mujeres, varones, heterosexuales, trans, cisgénero, niños/as, adultos, blancos, indígenas, personas con discapacidad).

Si tuviéramos que ordenar a esas personas en una escala, de la más aceptada a las menos aceptada socialmente, ¿cómo las ordenaríamos y por qué?

¿Estar más o menos cerca de la masculinidad, influye en el grado de aceptación social? ¿Son las personas más valoradas si se acercan a lo que se entiende por masculinidad? ¿Y qué pasa si esas personas se parecen a lo que NO es masculinidad?

#### Cuarto momento

🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Pasamos el video nº 1. Conversamos entre todos qué nos pareció el video, si se relaciona con lo que estuvimos trabajando y cómo lo hace.

Preguntamos:

¿Qué relación hay entre ser reconocido como varón y ser reconocido como masculino?

¿Quiénes juzgan o juzgamos quién es o no varón?

¿Alguna vez nos sentimos juzgados por nuestra masculinidad? ¿Juzgamos a otros/as por ello? ¿Cómo nos hace sentir?

#### Cierre

🕒 Tiempo sugerido: 20 minutos.



**Para complementar este taller y estas reflexiones que proponemos en el cierre, te recomendamos este video:**

“Caja de herramientas, capítulo 1: El patriarcado”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=j0hnBF9OWOg>>.

#### >> tips

Consideramos importante concluir este primer taller reafirmando algunas cuestiones:

- \* La masculinidad no es natural, sino una construcción social, que cambia según el contexto y a lo largo del tiempo.
- \* Ser varón tampoco es natural, no depende solo de los genitales, sino de nuestra identidad de género.
- \* La masculinidad es más valorada a nivel social y cultural, y es asociada a varones cisgénero y heterosexuales, que poseen ventajas y privilegios respecto de otras personas.
- \* Las masculinidades más privilegiadas son las que más se acercan a los mandatos sociales, y las llamamos “normativas”. A las que más se alejan de las normas, las llamamos “subordinadas”.
- \* Los varones y, sobre todo, los grupos de varones cisgénero, ejercen mecanismos de control de la masculinidad, burlando, humillando, avergonzando o menospreciando a quienes no expresan esa masculinidad.
- \* Existen mandatos sociales sobre lo que es o no es la masculinidad, que constituyen privilegios y costos, relaciones de poder.



# TALLER 2

---

## Mandatos de masculinidad. Privilegios y costos.



*Contenidos del Capítulo 2 del cuadernillo*

**Los mandatos tradicionales de la masculinidad y sus privilegios.  
Resultados de la socialización jerárquica.  
Costos de los mandatos tradicionales de masculinidad.  
Desplazamiento de las fronteras del género.**



Videos disponibles en:

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](http://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)



taller

2

## Mandatos de masculinidad. Privilegios y costos.

OBJE-  
TIVOS



Visibilizar los mandatos tradicionales de la masculinidad en nuestra sociedad.



Sensibilizar sobre los privilegios que se ejercen como varones y los costos que implica, tanto para sus vidas como para las vidas de las mujeres y la población LGBTQ+.

MATE-  
RIALES

- ❖ Video n° 2
- ❖ Fibrones y afiches
- ❖ Proyector y sonido
- ❖ Computadora.



Videos disponibles en:

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](http://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)

### EL TALLER

🕒 Duración sugerida: 120 minutos.

**Introducción** 🕒 Tiempo sugerido: 5 minutos.

Presentación de los objetivos del taller y de las personas que van a coordinarlo. Recordamos brevemente y entre todos lo que trabajamos en el primer taller.

**Primer momento** 🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Antes de comenzar con la dinámica, preguntamos si saben lo que es la identidad de género y con qué género se identifican las personas presentes. Preguntamos también qué otras identidades de género conocen<sup>4</sup>.

La propuesta es que todas las personas participantes caminen a lo largo y ancho del espacio disponible, buscando encontrarse con la mirada de quienes se vayan cruzando. Cuando la coordinación aplauda (o haga un sonido con algún instrumento) todas las personas deben detenerse y ponerse de a dos con quien tengan enfrente en ese momento. Allí, la coordinación dirá en voz alta una consigna a partir de la cual deberán conversar con su pareja. Dialogarán por un minuto siguiendo la consigna, hasta que la coordinación aplaudirá (o tocará el instrumento) nuevamente para indicar que finalizó el minuto y deberán volver a caminar por el espacio hasta el próximo sonido, que hará que se encuentren con alguien diferente y dialoguen a partir de una nueva consigna.

**Consigna 1:** contarle a mi pareja cuál era mi juguete preferido en la infancia.

**Consigna 2:** contarle a mi pareja con qué género me identifico y por qué.

**Consigna 3:** contarle a mi pareja lo que más me gusta del género con el que me identifico.

---

<sup>4</sup> Nota para la coordinación: si no fue introducido en el primer taller, es oportuna la diferenciación entre cisgénero y transgénero. Mientras el prefijo “cis” significa “del mismo lado” y corresponde a las personas que se identifican con el mismo género que le fue asignado al nacer, transgénero es la persona que se identifica con y transita hacia un género distinto al asignado al nacer. Algunas identidades de género a considerar entre los ejemplos: varón cis, varón trans, mujer cis, mujer trans, travesti, personas no binarias. No confundir con identidad/orientación sexual (gays, lesbianas, bisexuales).

**Consigna 4:** contarle a mi pareja lo que menos me gusta de mi género.

**Consigna 5:** contarle a mi pareja si alguna vez dejé de hacer algo que me gustaba o quería porque “no correspondía” con mi identidad de género.

**Consigna 6:** contarle a mi pareja si creo que mi género me otorga alguna ventaja o privilegio.

Al finalizar la última consigna, siguen caminando unos segundos más por el espacio y se les pide que formen una ronda. La coordinación hace las siguientes preguntas al grupo: ¿Qué les pareció más fácil y difícil responder y por qué? ¿Costó encontrar cosas que no les gusten de ser varón? ¿Resultó más sencillo encontrar lo que sí les gusta de ser varón? ¿Aparece rápidamente el reconocimiento de algún privilegio o cuesta identificarlo?

**Segundo momento** 🕒 Tiempo sugerido: 10 minutos.

Pasamos el video n° 2. Una vez finalizado el video conversamos entre todos qué nos pareció y luego quien coordina invita a los participantes a que se numeren del uno al tres, para dividirse en tres grupos.

**Tercer momento** 🕒 Tiempo sugerido: 40 minutos.

Se le entrega a cada grupo un afiche, un fibrón y una consigna.

Grupo 1

- a) Pensar y hacer una lista de situaciones donde los varones ejercen privilegios ligados a la libertad sexual.
- b) ¿Podemos identificar algún costo para los varones

vinculado a esa libertad sexual?

c) ¿Podemos identificar algún costo para las mujeres o identidades feminizadas vinculado al ejercicio de este privilegio por parte de los varones?

### Grupo 2

a) Pensar y hacer una lista de situaciones donde los varones ejercen privilegios ligados a la libertad de movimiento.

b) ¿Podemos identificar algún costo para los varones vinculado a esa libertad de movimiento?

c) ¿Podemos identificar algún costo para las mujeres o identidades feminizadas vinculado al ejercicio de este privilegio por parte de los varones?

### Grupo 3

a) Pensar y hacer una lista de situaciones donde los varones ejercen privilegios ligados a la libertad de decisión.

b) ¿Podemos identificar algún costo para los varones vinculado a esa libertad de decisión?

c) ¿Podemos identificar algún costo para las mujeres o identidades feminizadas vinculado al ejercicio de este privilegio por parte de los varones?

**Cierre Plenario** 🕒 Tiempo sugerido: 35 minutos.

Compartimos los afiches de cada grupo y vemos entre todos si podemos agregar situaciones a la lista. Conversamos si nos resultó fácil reconocer esas situaciones. ¿Porqué son privilegios? ¿Respecto a quienes? ¿Está a nuestro alcance hacer algo para cambiar esas situaciones? ¿Qué podríamos hacer?

## >> tips

Es importante ayudar a comprender que una situación se transforma en privilegio cuando algunas personas pueden acceder a ella y otras no. En este caso, hablamos de privilegios de los varones cis a los que las otras identidades de género no acceden, o no lo hacen en la misma medida ni con la misma facilidad.

Además, podemos distinguir los privilegios que hay que erradicar, como el de no cargar con la responsabilidad del cuidado en las relaciones sexuales, de los privilegios que hay que garantizar como derechos universales, como caminar por el espacio público sin miedo al acoso o abuso sexual.

La mayor dificultad de este ejercicio es que los privilegios son generalmente invisibles para los privilegiados, y que hay muchas resistencias a reconocerlos como tales, ya que asumirlos implica identificar que muchas de las ventajas con las que contamos a diario como varones, constituyen injusticias y desigualdades.



**Para complementar este taller, y estas reflexiones que proponemos en el cierre, te recomendamos estos videos:**

“Caja de herramientas, capítulo 26: Los privilegios masculinos”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=Hs4FbLcsQVs>>.

“Caja de herramientas, capítulo 6: Micromachismos”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=5MBVSgO--vE>>.



# TALLER 3

---

## Violencia y complicidad.



*Contenidos del Capítulo 3 del cuadernillo*

**Violencia y complicidad.**

**Grupos de varones: formas de complicidad y resistencias al cambio.**

**Aprender la violencia: el rechazo a lo femenino como elemento definitorio.**

**El violento (siempre) es el otro.**

**Miedo, incertidumbre y resistencias.**



*Videos disponibles en:*

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](https://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)



# taller

# 3

## Violencia y complicidad

### MATERIALES

- ❖ Video n° 3
- ❖ Fibrones
- ❖ Afiches
- ❖ Proyector y sonido
- ❖ Computadora
- ❖ Tarjetas con la inscripción: “violencias machistas”, “consentimiento” o “complicidad machista” .



**Videos disponibles en:**

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](http://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)

### OBJETIVOS



Sensibilizar sobre la relación entre la masculinidad y las diferentes formas de violencia y exclusión naturalizadas.



Problematizar las relaciones de complicidad machista entre varones.

# EL TALLER

🕒 Duración sugerida: 120 minutos.

## Introducción

🕒 Tiempo sugerido: 5 minutos.

Presentación de los objetivos del taller y de las personas que van a coordinarlo.

## Primer momento

🕒 Tiempo sugerido: 15 minutos.

Repartimos una tarjeta a cada uno de los participantes que, en silencio, deben encontrarse con sus compañeros de grupo. Una vez que se encuentran, se organizan en ronda y responden qué entienden por la/s palabra/s que les tocó como grupo: “Violencias machistas”, “Complicidad machista”, “Consentimiento”.

## Segundo momento

🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Pasamos el video n° 3. En los mismos grupos conversamos: ¿Qué prácticas machistas siento que tengo y aún no pude cambiar? ¿Qué prácticas machistas sigo reproduciendo o permitiendo que se reproduzcan a mi alrededor, en el aula, en mi casa, en mi grupo de amigos? ¿Alcanza con que yo no haga eso o es necesario, además, aportar a que otros dejen de hacerlo?

## Tercer momento

🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Los grupos socializan lo conversado en torno a las tarjetas y entre todos vamos complementando qué entendemos por esos conceptos. También compartimos las respuestas que elaboramos para las preguntas.

## Cuarto momento

🕒 Tiempo sugerido: 20 minutos.

Entre todos imaginamos cómo podríamos responder/intervenir ante las siguientes escenas:

- \* En un grupo de amigos se comparten fotos de una chica desnuda.
- \* Vemos cómo un amigo se pone insistente en una fiesta con una piba para que lo bese, mientras ella intenta irse.
- \* En la calle, un grupo de amigos le dice “piropos” a una chica que pasa caminando.

## Cierre

🕒 Tiempo sugerido: 20 minutos.

Elaboramos grupalmente una consigna, una frase, un hashtag, una contraseña a la que podamos recurrir para intervenir ante prácticas machistas en nuestros grupos o entornos.



## >> tips

Es importante considerar que una de las manifestaciones frecuentes de las resistencias de los varones a abordar las violencias machistas, es desplazar su responsabilidad, señalando que “hay mujeres que también ejercen violencia”. Es necesario aclarar que, si bien hay mujeres que pueden ser agresivas u hostiles, incluso de manera física, esto no califica como “violencia machista” porque quien la ejerce se encuentra en posiciones subordinadas en el marco de las relaciones de género. Eso no quita que sean prácticas violentas para revisar y erradicar.

Otra resistencia frecuente es reducir la violencia machista a sus modalidades físicas y sexuales, de manera de poder distanciarse de las violencias y de quienes las ejercen. Trabajar sobre la vulneración del consentimiento y la falta de reciprocidad en los vínculos cotidianos, es una buena estrategia para contrarrestar esa resistencia e invitar a pensar cuál es la medida de nuestras violencias y, por ende, nuestras responsabilidades en su erradicación.

Por último, resulta importante considerar que no es lo mismo intervenir ante las prácticas machistas en el grupo de pares, que hacerlo ante adultos o desconocidos. Es importante cuidarse, no exponerse a riesgos y también entender que adolescentes y adultos no tienen la misma responsabilidad. Esto, sobre todo, para que no sientan que son cómplices si hay una violencia intrafamiliar sobre la que les cuesta intervenir. En ese caso, son víctimas indirectas y hay que facilitarles recursos institucionales, legales y terapéuticos para transitar esa situación.



**Para complementar este taller y estas reflexiones que proponemos en el cierre, te recomendamos estos videos:**

“Caja de herramientas, capítulo 9: Violencias”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=nDntugjhoxM>>.

“Caja de herramientas, capítulo 15: La violencia de género al revés no existe”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=FQCmR4bTZY8>>.

“EXPLICAMOS™ EL CONSENTIMIENTO (Blue Seat Studios) #videoexplicativo”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=Buuyajcj-FC4>>.



# TALLER 4

---

## Masculinidades no sexistas, libres y diversas



*Contenidos del Capítulo 4 del cuadernillo*

**Masculinidades no sexistas,  
libres y diversas.**



Videos disponibles en:

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](https://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)



taller

4

## Masculinidades no sexistas, libres y diversas

### MATERIALES



**Videos disponibles en:**

[www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina](http://www.youtube.com/IniciativaSpotlightArgentina)

### OBJETIVOS



Recuperar las características de las masculinidades normativas y sexistas.

Reconocer los cambios que varones adolescentes y jóvenes viven respecto a esos mandatos y normas.

Revisar los aportes de los feminismos a repensar las masculinidades.

Imaginar masculinidades libres y diversas.

- ❖ Papeles adhesivos (post it)
- ❖ Video n° 4
- ❖ Computadora
- ❖ Proyector y sonido
- ❖ Afiche celeste
- ❖ Afiche de varios colores
- ❖ Fibrones
- ❖ Carteles que digan: “mucho”, “maso”, “poco”, “nada”.

## EL TALLER

🕒 Duración sugerida: 120 minutos.

### Introducción

🕒 Tiempo sugerido: 5 minutos.

Presentación de los objetivos del taller y de las personas que van a coordinarlo.

### Primer momento

🕒 Tiempo sugerido: 25 minutos.

Dinámica de las cuatro esquinas: pegamos cuatro carteles cada uno con una palabra (“Mucho”, “Maso”, “Poco”, “Nada”) en todas las esquinas del aula e invitamos a los participantes a pararse en el centro, bien juntos, mirando hacia afuera. La coordinación explica que va a leer una afirmación a la vez y cada participante debe dirigirse a la esquina que exprese su grado de acuerdo con esa afirmación. Luego de cada frase, todos vuelven al centro y se repite la dinámica con todas las afirmaciones restantes. Se puede usar un ejemplo de prueba: “Disfruto los talleres sobre masculinidades”.

Podemos hacer una pausa entre frase y frase para preguntar si alguien quiere contar por qué se dirigió hacia determinada esquina, qué piensan al respecto, etc. La coordinación puede ir colaborando a problematizar las respuestas con los contenidos del Capítulo 4 del cuadernillo. No debe extenderse mucho la explicación ni generarse debates o juicios entre los participantes.

### Afirmaciones propuestas:

1-

*“Masculinidad hay una sola: la de varones cis y heterosexuales”*

2-

*“Hay muchas masculinidades, cada vez más diversas.”*

3-

*“Los varones de hoy no somos machistas.”*

4-

*“Los varones ya no podemos hacer nada sin que nos cuestionen.”*

5-

*“Las feministas odian a los varones.”*

6-

*“Los feminismos nos ayudan a ser más libres a todos y todas.”*

### Segundo momento

🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Pasamos el video nº 4. Una vez finalizado el video, en ronda nos numeramos para dividirnos en grupos. Se entregan a cada grupo las siguientes preguntas para una reflexión conjunta: 1. ¿Qué nos señalan o critican los feminismos a los varones? ¿Cómo nos sentimos al respecto?; y 2. ¿Qué aportes y aprendizajes podemos recuperar de los feminismos para repensar nuestras masculinidades? ¿Cómo imaginamos que pueden ser masculinidades más libres y diversas?

### Tercer momento

🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Sintetizamos las respuestas en dos grupos de papeles adhesivos. Las respuestas a las primeras dos preguntas se pegan sobre un afiche celeste y las respuestas a las segundas preguntas en un afiche armado de varios colores. El primero representa la masculinidad normativa y el segundo las masculinidades libres y diversas. Una vez que todos hayan pegado sus papeles en los respectivos afiches, los leemos y conversamos en plenario, viendo qué cosas podríamos agregar.

### Cierre

🕒 Tiempo sugerido: 30 minutos.

Reflexionamos entre todos sobre los efectos violentos y desiguales de la masculinidad normativa y los aportes de los feminismos a incomodarnos para poder pensar cómo vivir masculinidades más libres y diversas.

>> tips



Para complementar este taller y estas reflexiones que proponemos en el cierre, te recomendamos estos videos:

“Caja de herramientas, capítulo 21: Varones vs Machos”, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=rWK759x3NF4>>.

“Construir la masculinidad de forma consciente | Pol Galofré | TEDxReus”, disponible en: <[https://www.ted.com/talks/pol\\_galofre\\_construir\\_la\\_masculinidad\\_de\\_forma\\_consciente?language=es](https://www.ted.com/talks/pol_galofre_construir_la_masculinidad_de_forma_consciente?language=es)>.



# BIBLIO- GRAFÍA

Abarca Paniagua, Humberto (2000) “Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad”, en GOGNA, Mónica (Comp.), *Feminidades y masculinidades: estudios sobre salud reproductiva y sexualidad en Argentina, Chile y Colombia*. Centro de Estudios de Estado y Sociedad, Buenos Aires.

Anuario estadístico educativo 2017. Disponible en: <<https://www.argentina.gob.ar/educacion/planeamiento/info-estadistica/educativa/informes/>>.

Azpiazu Carballo, Jokin (2017): *Masculinidades y feminismos*, Barcelona, Virus.

Bonino Méndez, Luis (2011): “Salud, varones y masculinidad”, en J. A. Lozola y J. M. Bedoya (comps.), *Voces de hombres por la igualdad*, Ed. Chelma Espada. Disponible en: <<https://vocesdehombres.wordpress.com/>>.

Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Campos Guadamuz, Álvaro (2007): *Así aprendimos a ser hombres*, San José, Oficina de Seguimiento y Aseoría en Proyectos, OSA.

Connell, Robert W. (1997): “La organización social de la masculinidad”, en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres nro 24.

De Stefano Barbero, Matías (2017): “Hacerse hombre en el aula: masculinidad, homofobia y acoso escolar”,

Cadernos pagu, nro 50. Disponible en: <<https://www.pagu.unicamp.br/pt-br/cadernos-pagu>>.

DEIS (Dirección de Estadísticas e Información de Salud) (2018): *Indicadores seleccionados de salud para población de 10 a 19 años*. Argentina, año 2016, Boletín Número 157, junio. Disponible en: <<http://www.deis.msal.gov.ar/wp-content/uploads/2018/08/Boletin157.pdf>>.

Fabbri, Luciano (2019): “Género, masculinidad(es) y salud de los varones. Politizar las miradas”, en *Fundación Soberanía Sanitaria (comps.), Salud feminista, soberanía de los cuerpos, poder y organización*, Buenos Aires, Tinta limón.

Falquet, Jules (2017): *Pax Neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*, Buenos Aires, Madreselva.

Faur, Eleonor (2004): *Masculinidades y desarrollo social. Las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres*, Bogotá, Arango Editores.

Faur, Eleonor (2019): “Feminismo estudiantil. Del Escrache a la pedagogía del deseo”, *Revista Anfibia*, UNSAM. Disponible en: <<http://revistaanfibia.com/cronica/del-escrache-la-pedagogia-del-deseo/>>.

Fernández, Ana M. (2007): *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos.

Flores, Val (2019): “Con luz propia”, XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional de Mar del Plata, del 29 de Julio al 01 de Agosto de 2019. Disponible en: <[http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/08/Con-luz-propia\\_val-flores.pdf](http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/08/Con-luz-propia_val-flores.pdf)>.

Halberstam, Jack (2008): *Masculinidad femenina*, Madrid, Egales.

INDEC (2018): Encuesta Permanente de Hogares. Disponible en: <<https://www.indec.gov.ar/indec/web/Institucional-Indec-BasesDeDatos>>.

Kimmel, Michael (1997): “Homofobia, Temor y Vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), Masculinidad/es. Poder y crisis, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres nro 24.

Kimmel, Michael (2000) “The gendered society reader”. New York, Oxford University Press.

Ministerio de Salud de la Nación (2015): Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Informe de gestión 2015.

Ministerio de Salud de la Nación (2018): “Construcción de masculinidades y su relación con la Salud Integral”, Informe final Investigación, Salud Investiga.

Morgade, Graciela (2016): Educación sexual integral con perspectiva de género. La lupa de la ESI en el aula, Rosario, HomoSapiens ediciones.

Oxfam (2017): “Ocho personas poseen la misma riqueza que la mitad más pobre de la humanidad”, 16 de enero. Disponible en: <<https://www.oxfam.org/es/notas-prensa>>.

SAFYB (Sindicato Argentino de Farmacéuticos y Bioquímicos) (2013): Datos del año 2013. Disponible en: <<http://www.cofa.org.ar/?p=12839>>.

Sanchez, Ariel (2015): “Marcar la cancha. Reiteraciones, desvíos y tensiones en el arduo proceso de hacerse varón”, en J. Chaneton (comp.), Modos de vida, resistencias e invención, Buenos Aires, La parte maldita.

Segato, Rita (2017): La guerra contra las mujeres, Buenos Aires, Traficantes de sueños/Tinta limón.

Segato, Rita (2018): Contrapedagogías de la crueldad, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Shokida, Natsumi S. (2019): “La desigualdad de género se puede medir. Datos de la Encuesta permanente de Hogares. 3er trimestre de 2018”. Disponible en: <https://economiafeminista.com/la-desigualdad-de-genero-se-puede-medir-3/>

Tajer, Débora (2009): “Modos de subjetivación: modos de vivir, de enfermar y de morir”, Heridos corazones. Vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres, Buenos Aires, Paidós.

Tajer, Débora (2017): “¿Qué quiere un hombre? Hacia una clínica de varones con perspectiva de género”, en Psicoanálisis Ayer y Hoy. Revista digital, nro 16, agosto. Disponible en: <<https://www.elpsicoanalisis.org.ar>>.

## Páginas consultadas:

<https://latinta.com.ar/2018/09/masculinidades-trans/>

<https://www.pikaramagazine.com/2014/05/pasar-que-complacido/>

<https://www.lavaca.org/notas/macho-menos-nuevas-masculinidades/>

<http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>

<https://www.pagina12.com.ar/150835-hemos-repetido-hasta-el-cansancio-que-el-genero-es-una-const>

<https://lasdisidentes.com/2012/08/29/masculinidad-femenina-por-judith-halberstam/>

<https://oleada.com.ar/cuarta-ola/la-ola-feminista-cuestiona-la-masculinidad-como-dispositivo-de-poder/>

<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-05.html>

<http://elgritodelsur.com.ar/2019/10/nuevas-masculinidades-lucho-fabbri.html>





Iniciativa  
Spotlight





**ESTHER VILAR**

Foto Caann Verlag

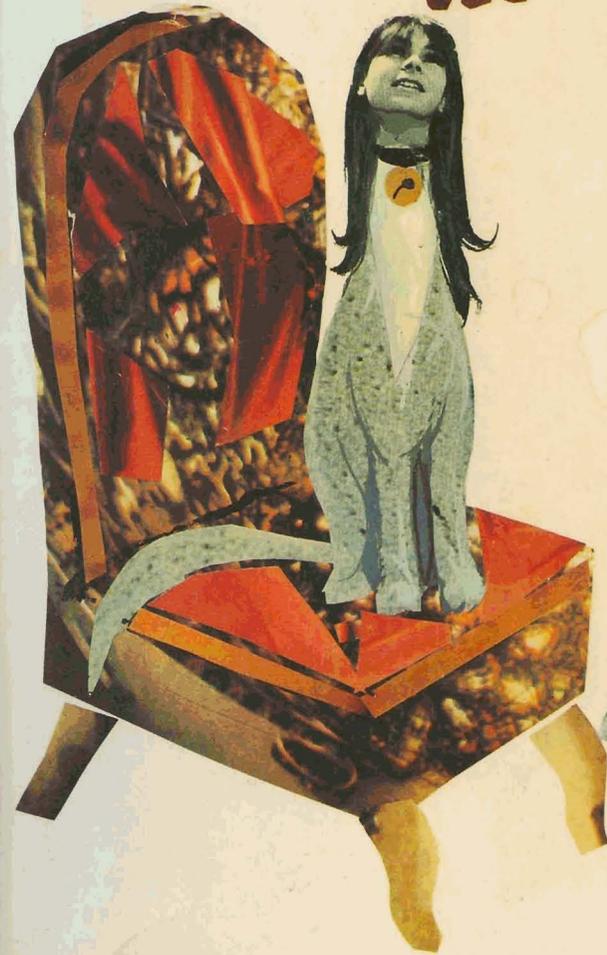
ESTHER  
VILAR

**el varón polígamo**



# el varón polígamo

ESTHER  
VILAR



## EL VARÓN POLÍGAMO

---

**Esther Vilar**

---

«El varón polígamo» es un libro sobre el amor. A diferencia de la mujer, el hombre puede mantener relaciones íntimas simultáneas con varias compañeras. Los motivos estriban en el comportamiento oportunista de la mujer. Ésta se hace pasar por una adolescente desvalida ante el hombre, y lo induce a «adoptarla». Mediante tal procedimiento, le impone asimismo la poligamia: cualquier hombre emparejado con una mujer añorada necesita, por añadidura, otra mujer auténtica: una amante. Pero como ésta persigue, a su vez, ese amparo, el hombre busca una tercera, y así sucesivamente. Puesto que la mujer degrada a su amante convirtiéndolo en proveedor, conduce el amor masculino por derroteros erróneos y, de paso, destruye el suyo propio, porque el hombre, en su condición de «padre», tampoco representa para ella el amante ambicionado. Esther Vilar ha armado un verdadero re-

(Continuación en la 2.<sup>a</sup> solapa)

vuelo, ha constituido un fulminante éxito editorial. Ya su obra anterior, «El varón domado», despertó una auténtica tempestad de comentarios. De su segunda obra, «El varón polígamo», ha dicho la crítica:

«Como todos los moralistas, será odiada e insultada por la mayoría de sus contemporáneos. Pero ante un espejo no cabe argumentación alguna; lo único que podemos hacer es destruirlo.»

*W-NBC, Nueva York*

«Sin temor y abiertamente, la más discutida autora de bestsellers de Alemania vuelve a la carga con un nuevo libro.»

*Newsweek, Nueva York*

«Haciendo caso omiso de todas las presiones y ataques, esta escritora desencadena una nueva gran ofensiva.»

*Sunday People, Londres*

«Se trata de una obra asombrosa... Contiene brillantes pasajes.»

*Die Weltwoche, Zurich*

«Llena de entusiasmo, nada contra la corriente.»

*Le Figaro, París*

«Con el tiempo será llamada el crítico de la sociedad de su época.»

*Claire Merlot-Simonet*

---

Título original:

**DAS POLYGAME GESCHLECHT**

Traducción de

**MANUEL VAZQUEZ**

Portada de

**ALVARO**

Primera edición: Febrero, 1975

Segunda edición: Abril, 1975

Tercera edición: Mayo, 1975

Cuarta edición: Junio, 1975

Quinta edición: Julio, 1975

Sexta edición: Julio, 1975

©1975, Esther Vilar

© 1975, FLAZA & JANES, S. A., Editores

Virgen de Guadalupe, 21-33. Esplugas de Llobregat (Barcelona)

Este libro se ha publicado originalmente en alemán con el título de

**DAS POLYGAME GESCHLECHT**

(ISBN: 3-57121-012-9. Caam Verlag. München. Ed. original.)

*Este es un libro sobre el amor. Analiza lo que es el amor, lo que podría ser y lo que las mujeres han hecho de él.*

**E. V.**

---

*Printed in Spain — Impreso en España*

ISBN: 84-01-80520-1 — Depósito Legal: B. 32.284 - 1975

**¿EXISTEN DOS AMORES DISTINTOS  
ENTRE HOMBRE Y MUJER?**

## EL «VERDADERO» AMOR

Imaginemos la siguiente escena de un supuesto guión cinematográfico:

*Sol, mar, playa solitaria..., un hombre y una mujer.*

*El hombre.* —Estás muy callada, querida. ¿Qué te sucede?

*La mujer.* —Nada.

*El hombre.* —Vamos, cuéntamelo.

*La mujer.* —No sé cómo explicártelo.

*(Breve pausa.)*

—Me he propuesto abandonarte.

*El hombre.* —¿Hay algún otro?

*La mujer.* —Sí.

*El hombre.* —¿Estás segura de quererlo?

*La mujer.* —Sí.

*El hombre.* —¿Más que a mí?

*La mujer.* —Me sería imposible seguir viviendo sin él.

*El hombre (pasándole un brazo por la espalda).*

—Estupendo.

*La mujer.* —¿Cómo has dicho, por favor?

*El hombre.* —Dije «estupendo»... ¡Quédate con él!

*La mujer.* —¿Te alegras?

*El hombre.* —¿Por qué no habría de alegrarme?

*La mujer.* —Entonces... ¿ya no me quieres?

*El hombre.* —Al contrario.

*La mujer.* — ¿Me quieres todavía?

*El hombre.* —Te quiero y, por tanto, deseo verte feliz. ¿Acaso esperabas otra cosa?

Más tarde, cuando el productor lee ese guión y llega al susodicho pasaje, agarra el teléfono y pide comunicación con su autor. Empieza preguntándole si ha perdido el juicio: evidentemente, usted ha intentado representar una escena de amor, le dice, pero tales escenas amorosas no ocurren nunca en la vida real. Cuando son *auténticas*, el hombre parte el cráneo a su mujer o, por lo menos, intenta hacerlo. Luego salta al coche, arranca haciendo chirriar los neumáticos y vapulea a su rival.

Sin embargo, el autor se resiste a hacer modificaciones: el hombre realmente enamorado de su mujer, responde, se comporta así y nada más, pues el verdadero amor es, ante todo, abnegado.

Si el productor se prestara a proseguir la polémica se pondría seguramente de manifiesto que existen, por fuerza, dos clases bien distintas de amor entre hombre y mujer: uno condescendiente y otro vengativo, uno altruista y otro posesivo, uno donador y otro recipiente...

¿Es cierto eso? ¿Existen dos formas diferentes

de amor entre hombre y mujer, dos formas diametralmente opuestas por su misma esencia? ¿O hay tan sólo un amor *verdadero* y otro *falso*?

¿Cómo se explica la existencia de tantos equívocos acerca de un fenómeno que ha sido experimentado, en definitiva, por cada persona adulta al menos una vez, e investigado con suma minuciosidad por varias generaciones de psicoanalistas, un fenómeno que viene siendo, desde remotas fechas, el tema predilecto de literatos, compositores y otros artistas?

¿Qué es el amor?

## OBJETO DE PUPILAJE Y COMPAÑERA SEXUAL

Si se quiere hablar del amor, será preciso, ante todo, remontarse a sus orígenes: el hecho de vivir y encontrar vida a nuestro alrededor debe estribar en unos principios específicos. Es decir, cuando hablamos algo viviente sobre este planeta o cualquier otro, cabe presuponer que dicho algo está sujeto a ciertas leyes cuya finalidad es, en última instancia, el producir vida con materia inanimada. De otra forma no lo hallaríamos jamás. Si significamos por vida el principio general de la *evolución* —o *variación y selección natural* según lo denominó Darwin— debemos incluir también la muerte que implica aniquilamiento, porque, de lo contrario, se agotaría rápidamente el material necesario para las evoluciones.

Así, pues, un ser animado debe responder, por lo menos, a tres «principios fundamentales de la vida»:

- 1) conservar la propia vida (conservación)
- 2) transmitir vida antes de su muerte para que subsista la vida propiamente dicha (reproducción)
- 3) mantener la vida de aquellos a quienes les ha sido transmitida mientras no estén en condiciones de hacerlo por sí mismos (crianza).

Es decir, el viviente llamado ser humano está sometido a los principios de *conservación, reproducción y crianza*, pues, de otro modo no estaría presente.

El *instinto de conservación* es *asocial* hasta cierto punto, ya que tal inquietud atañe exclusivamente a la propia persona. Por el contrario, la *reproducción* y la *crianza* son mecanismos *sociales*. Nosotros no podemos efectuar a solas la reproducción, cuya evidente carencia de incentivos ha sido paliada con el *impulso sexual*. Igualmente se orienta hacia otros el impulso protector.

*Aquellos otros* a quienes necesitamos para desarrollar nuestros impulsos sociales son *compañeros sexuales* u *objetos de pupilaje*, según el impulso social que nos propongamos satisfacer con ellos.

Es natural ver en esos dos impulsos sociales los fundamentos biológicos del *amor*, pues su consecución más intensa y duradera —la inclinación hacia un compañero sexual o los propios hijos— es amor. Quien tenga un amante o una amante se sentirá feliz. Saciará con él o ella tan frecuentemente

como sea posible su apetito sexual y le dirá que lo quiere. Si esas relaciones se rompieran, él diría que sufre «penas de amor». Y ese estado subsistiría hasta que encontrara un sustituto, es decir, «un nuevo amor».

Quien tenga un objeto de pupilaje, procurará protegerlo. Incluso arriesgará su vida en el empeño, querrá siempre lo mejor para él y le reiterará sin cesar su amor. Si lo perdiera se sentiría desdichado y diría que se había quedado sin el ser más querido en el mundo.

Asimismo, cualesquiera sean las personas amadas —objetos de pupilaje o compañeras sexuales—, nosotros empleamos una vez y otra la misma palabra: amor. Sin embargo, el significado de ésta varía fundamentalmente con arreglo a su naturaleza. Un objeto de pupilaje debe satisfacer ciertas premisas para que uno desee protegerlo; tales requisitos son incompatibles con los de una compañera sexual, e inversamente. Esto quiere decir que las cualidades de una persona determinan el tipo de necesidad biológica que nos proponemos satisfacer con ella. Y, en última instancia, determinarán también el tipo de amor que deseemos consagrarle.

¿Cuáles son esas cualidades?

## ¿QUÉ ES UN OBJETO DE PUPILAJE?

Para atraer hacia sí el instinto protector de otros, una persona debe satisfacer tres premisas fundamentales: ser *inferior físicamente* a quien haya de protegerla, evidenciar asimismo una *inferioridad intelectual* y *asemejarse* al valedor.

Parece innecesario elucidar la indispensabilidad de las dos primeras cualidades, pues sería descabellado intentar proteger a quien tuviera mayor o similar fortaleza física e intelectual. La *diferencia generacional* es la premisa idónea para ese contraste indispensable de las fuerzas intelectivas y físicas. Por ello, las relaciones entre padres e hijos representan el mecanismo que funciona con menos fricciones.

Resulta aún más fácil demostrar el carácter imprescindible de la *semejanza*. El amor profesado al objeto de pupilaje estriba en un motivo cuya simplicidad es tan obvia como su efectividad: la identificación. Yo necesito verme reflejada en mi protegido; él debe parecerse a mí todo lo posible. Si uno

quisiera proteger a otro, simplemente porque es más débil, podría ocurrir que algunos queden postergados —por ejemplo los congéneres— y otros sean los preferidos. El «egoísmo colectivo» es, hasta cierto punto, el más elemental, efectivo y «justo» de todos los mecanismos sociales: cada cual vela, ante todo, por sí mismo y los suyos. Es el recurso que ha permitido sobrevivir a los animales sin necesidad de legislaciones sociales ni ideologías.

Precisamente entre los animales se hace sobremanera ostensible el hecho de que ese instinto protector se rija por la semejanza: cuando una hembra engendra una cría desemejante de ella, la repudia sin compasión. Tal similitud no es referible únicamente a la apariencia, pues también pueden existir —enfocándolo desde nuestro ángulo visual humano— otras afinidades accesorias como, por ejemplo, el olor similar. Esta igualdad puede o más bien debe ser parcial, pero allá donde impere tendrá un carácter determinativo sobre la vida y la muerte. Cualquier niño sabe que cuando encuentra un pajarillo caído del nido no debe agarrarlo con las manos para reintegrarlo a su lugar, porque la madre lo rechazaría apenas percibiera el exótico olor. Si se quiere conseguir que una madre de cualquier especie animal adopte a una cría huérfana, se precisarán diversos procedimientos delusivos cuya finalidad será siempre la de simular cierta igualdad con la madre adoptiva. Mientras tanto, ésta no se mostrará dispuesta a cuidar del pequeño animal.

Asimismo, el ser humano se atiene al principio de la similitud para cuidar de su proge. La ma-

dre es el elemento más propenso a la identificación con el recién nacido: lo ha sentido en las entrañas durante meses, él ha salido de su seno —el recién nacido es ella. Por otra parte, el padre sólo parece comprender que su hijo le resulta al principio bastante indiferente. Aun cuando se le repita hasta la saciedad que el niño es «la viva imagen del padre», él encontrará muchas dificultades para verlo así y tardará algún tiempo en reconocer tal similitud, pero será entonces cuando empiece a sentir *verdadero afecto* por su hijo.

Esa predisposición a la identificación inmediata (lo cual está vedado para el hombre) acredita a la mujer como el miembro más desinteresado del par progenitor. Ella no vacila ni un instante en ver a su hijo cual objeto de pupilaje, y como esa actitud estimula inmediatamente su instinto protector, se suele tener el amor maternal por un sentimiento más profundo que el paternal cuando en realidad se trata de una diferencia cronológica mínima entre las apariciones de dos sentimientos cuyas intensidades son idénticas y tienen orígenes exclusivamente biológicos.

Los padres quieren a sus hijos tanto como pueden hacerlo las madres, y el instinto protector masculino no cede en nada al femenino, según lo han demostrado suficientemente los experimentos sociológicos modernos y el intercambio de papeles en algunas civilizaciones primitivas.

## ALTRUISMO

El hombre no es un simple animal, ni obedece solamente a sus impulsos como tal animal: él sabe distinguirlos, darles una interpretación consciente y distanciarse de ellos; también puede modificarlos o abstraerlos. Por ejemplo, puede generalizar el principio de la similitud e incluso reconocer su propia imagen en otros seres exóticos y desvalidos. Mediante su entendimiento puede vislumbrar, pese al dictado incierto de esos impulsos, que otros seres humanos de piel y pigmentación distintas se asemejan a él («los negros son también seres humanos», «los blancos son también seres humanos»), que los tullidos físicos y mentales se asemejan a las personas sanas. Esta «humanización» del instinto protector, únicamente factible en el hombre, es el *altruismo*. Amor al prójimo o altruismo equivale al instinto protector cultivado mediante la inteligencia.

El altruismo es sólo imperfectamente sustentado

por los impulsos. Al objeto de pupilaje le falta la semejanza «biológica», y por ello aquí no se sobrentiende, ni mucho menos, la necesidad de protegerlo.

A menudo se requiere gran fuerza persuasiva, y no pocas veces hace falta considerable «aplomo» para sobreponerse al primitivo instinto de lo igualitario. Consecuentemente, el altruismo figura también como una virtud.

Hasta ahora no se ha conseguido, ni en los países cristianos siquiera, practicar a gran escala la racionalización del instinto protector que predicara por primera vez Jesús. La enseñanza de Jesús —identificarse con el prójimo y obrar en consecuencia— sustituye una igualdad condicionada biológicamente por otra intelectual, arremete contra las premisas biológicas —denominándolas «malignas»— tal como lo hace, más o menos, el principio marxista de igualdad. Aquí se trata de valores «superlativos» justamente por su inasequibilidad: pues el valor de una cosa queda determinado por su mayor o menor singularidad.

Como norma general, uno sólo atiende a los *objetos imperfectos de pupilaje* cuando media una retribución. Esta puede ser de naturaleza material o ideal: dinero, herencia, soledad atenuada, prestigio social, vida eterna en un lujo paradisiaco.

He aquí las variantes más frecuentes en los objetos imperfectos de pupilaje:

*Inferiores con desemejanza física: enfermos, indigentes.*

*Inferiores con desemejanza mental: psicópatas.  
Inferiores con desemejanza física y mental: mu-  
jeres y niños desconocidos.*

En otro pasaje analizaremos a la mujer como objeto imperfecto de pupilaje para el hombre.

Aquí debemos citar todavía otra variante del objeto de pupilaje que sería perfecta si no perteneciese a una especie no humana: según creen los psicólogos, la elección de un perro se funda en el principio de identificación, es decir, la similitud entre él y su futuro amo. Así, pues, los perros, y especialmente las razas caninas de menor tamaño, usufructúan el papel de auténticos hijos.

## ¿QUÉ ES UN COMPAÑERO SEXUAL?

Según se ha dicho, los requisitos para servir como objeto de pupilaje son la mayor semejanza posible con el protector y la mayor inferioridad posible en los terrenos físico e intelectual; por cierto, esta última condición se da en forma óptima en la disparidad generacional. Ahora bien, los requisitos para servir de compañero sexual son diametralmente opuestos. Éstos comportan el mayor contraste posible —cuanto más polar mejor— entre ambos copartícipes respecto a todo cuanto ellos conceptúen como específicamente sexual (cualidades físicas en su más hondo sentido), y la mayor similitud posible respecto a todo cuanto ellos conceptúen como no específicamente sexual (cualidades psíquicas en su más amplio sentido).

Todas las peculiaridades que acentúen el contraste entre yo y otro individuo del sexo opuesto, acrecentarán mis probabilidades de ser su compañera sexual..., siempre y cuando nos «entendamos»

ambos, es decir, seamos semejantes respecto a todo cuanto no conceptuemos como específicamente sexual. Los contrastes específicamente sexuales pueden tener un carácter más o menos genérico o bien más o menos individual, con lo cual se quiere significar que pueden referirse al sexo contrario en bloque o a una persona determinada del mismo. Por ejemplo, los hombres con barba cerrada, torso velludo, anchas espaldas, caderas caídas y largas extremidades son, generalmente, los preferidos. Las mujeres con epidermis nacarina, grandes senos y opulentas caderas suelen tener preferencia entre los hombres. Cuanto más se acumulen las polaridades individuales tanto mayor será la idoneidad de las relaciones sexuales. Esa fascinación proverbial que ejercen las mujeres rubias sobre los individuos morenos o las ojizarcas sobre los ojinegros, no es accidental ni mucho menos. Por eso, cada cual recurre a toda su habilidad para realzar la antítesis entre él y el otro sexo o un sujeto concreto del mismo; y cuando no se dé tal contraste, él o ella procurará simularlo, por ejemplo, desarrollando los bíceps mediante una gimnasia intensiva, agrandando los senos con postizos, cortándose los cabellos o bien dejándolos crecer hasta la cintura, etcétera.

Asimismo aquí encuentran su origen los comportamientos llamados «típicamente masculinos» y «típicamente femeninos»: estriban siempre en una simulación consciente o subconsciente de atributos sexuales específicos. Sonrisas frecuentes o insólitas, verbosidad o mutismo, contoneo o sobriedad en la marcha..., todo ello hace «más masculinos» o «más femeninos» a los seres humanos. Evidentemente,

son cualidades ficticias, según lo demuestra su sometimiento a la moda y su evolución inmediata tan pronto como ésta lo solicita. Las artistas cinematográficas del pasado tenían otra «feminidad» que las de Truffaut o Godard. Una mujer que se comportara hoy día como cualquier vampiresa de los años veinte no parecería femenina a un hombre, sino más bien grotesca.

La ley biológica prescribe una mezcla de factores hereditarios extremos. Quien pretenda descartarla o sustraerse a su dictado —quien no exhiba ninguna cualidad masculina o femenina ni haga el menor esfuerzo por aparentarla— tendrá escasas probabilidades de atraer hacia sí el impulso sexual de otros, es decir, escasas probabilidades para la reproducción.

Como ya hemos mencionado, a la polaridad de cualidades específicamente sexuales se agrega la similitud de todas las demás. Desde luego, en casi todos los casos existe cierta superioridad física del hombre sobre la mujer, lo cual es una cualidad específicamente sexual que suscita la atracción mutua. Ahora bien, tan pronto como esa diferencia sea excesiva —tan pronto como la mujer sea tan débil o finja ser tan débil que resulte imposible concebir la diferencia entre fuerzas físicas cual un factor específicamente sexual—, sobrevendrá una peligrosa alteración, pues el instinto protector del consorte más fuerte se interpondrá en el camino de su instinto sexual. Entonces éste temerá hacer daño a su compañera sexual y exagerará en su afán de

ahorrarle fatigas. Si a esa inferioridad física se agregara otra intelectual, la compañera sexual se convertiría paulatinamente en objeto de pupilaje. Planteada esa situación, el acto sexual (usualmente una especie de escaramuza) sólo sería posible cuando el más fuerte procurara refrenarse y sacrificar lo esencial. Así, pues, la igualdad del nivel intelectual es, junto con el contraste físico, una premisa necesaria para el amor entre hombre y mujer.

Una garantía muy aceptable para la similitud en los terrenos no específicamente sexuales es la *igualdad generacional*. Nosotros entendemos por generación el lapso transcurrido entre el nacimiento de un individuo y el de su primer descendiente, lo cual, en los seres humanos, equivale más o menos a veinte o veinticinco años. Sin duda, la sexualidad es una ocupación de personas adultas, pero cuando una de las partes cuenta con más de veinticinco años sobre la edad del otro y, por consiguiente, pertenece a la generación de los abuelos, se dan unas posibilidades relativamente mínimas para unas relaciones sexuales satisfactorias entre ambas partes. A decir verdad, hay casos en los que el dinamismo singular de una persona determinada consigue franquear durante algún tiempo esa frontera biológica. Sin embargo, tales excepciones confirman la regla. Realmente, las frecuentes uniones entre mujeres jóvenes y hombres cuya diferencia de edad representa más de una generación, no son una prueba convincente; todas ellas estriban siempre en unas premisas inalterables: el bienestar económico o el prestigio social de un hombre perteneciente, por lo menos, a la generación anterior. Si existiese algún mecanismo

biológico que impulsara a las jóvenes hacia los brazos de hombres excesivamente maduros, habría también matrimonios entre jubilados menesterosos y muchachas opulentas.

fica del amor sexual. El amor lógico es la actitud amorosa fundada en una «comprensión superior».

## EL AMOR LÓGICO

Así como una persona puede racionalizar su impulso protector y transformarlo en altruismo, el impulso sexual tolera también semejante racionalización. A diferencia del animal, el ser humano puede renunciar temporalmente o para siempre a la actividad sexual por diversas razones, tales como los compromisos culturales o religiosos, el temor a las consecuencias o los beneficios resultantes de ciertos contratos, por ejemplo el matrimonial. Puede atemperar su impulso sexual en lugar de reprimirlo por completo, y conseguir su propósito mediante acciones compensadoras o transposiciones. Por ejemplo, si se da cuenta de su afecto hacia el posible compañero sexual X, cuyas cualidades lo cautivan, y se dice al propio tiempo que le es imposible conquistar a X, puede ocuparse de Y, quien no reúne todas las cualidades codiciadas; sin embargo, su ansia de actividad sexual es tan intensa que se mostrará dispuesto a aparejarse con Y. Nosotros denominamos *amor lógico* a esa racionalización especí-

Como cualquier objeto del altruismo es siempre un objeto incompleto de pupilaje, el objeto del amor lógico será siempre un *compañero sexual incompleto*. Esto significa que se tratará siempre de una persona sin la suficiente antítesis física, es decir, poco «varonil» o poco «femenina», o bien sin la necesaria similitud psíquica, lo cual significa excesiva ignorancia o demasiada inteligencia. Se soportará un compañero sexual imperfecto mientras no sea asequible otro más completo, o mientras existan retribuciones y recompensas de muy diversa índole (dinero, un remedio a la soledad, prestigio social, engendramiento de objetos de pupilaje, y así sucesivamente).

Por otra parte, el «amor lógico» presenta formas extremas tales como visitas al burdel, onanismo, pornografía y lujuria contemplativa. Aquí la abstracción del amor auténtico es tan desorbitada que se le sustituye totalmente con las acciones simbólicas.

## TODOS LOS IMPULSOS SON MANIPULABLES

Recapitemos: los atributos que caracterizan a un objeto de pupilaje son aquellos opuestos diametralmente a los de un compañero sexual: los objetos de pupilaje y los protectores se asemejan por la apariencia, mientras que los compañeros sexuales son su antítesis; los objetos de pupilaje tienen una inferioridad física e intelectual respecto a su protector, los compañeros sexuales ocupan un mismo nivel. Esas cualidades de los compañeros sexuales y de los objetos de pupilaje, contradictorias en cada aspecto y excluyéndose mutuamente, condicionan los sentimientos que nos inspiran unos y otros, sentimientos asimismo incompatibles entre sí. El único —aunque trascendental— denominador común de tales sentimientos es el nombre que les hemos asignado: *amor*.

Retornemos ahora a nuestro ejemplo inicial, aquella polémica entre el productor y el autor sobre el *verdadero* amor. Según la opinión del autor, el amor verdadero se manifiesta cuando un marido en-

trega sin resistencia a su mujer al rival porque la felicidad de ella le parece más importante que la propia. Ahora bien, según lo estimamos nosotros, eso es amor verdadero sin duda alguna, pero... amor verdadero al prójimo. Pues el altruismo entre hombre y mujer no tiene la menor relación con el amor entre hombre y mujer. Los sentimientos inherentes al altruismo —desinterés, abnegación, tolerancia— son exclusivamente aquellos que nos inspiran los objetos de pupilaje. El hombre se manifestaría así ante una encantadora criatura, pequeña y huérfana. Tan sólo si el pupilo resultara ser una mujer —lo cual no es infrecuente cuando los hombres tienden a representar el papel de samaritanos— no sería tan fácil descubrir los distintivos del altruismo.

¿Por qué ha de parecernos tan razonable el criterio expresado aquí por el guionista? ¿Cuál es la razón de que se confunda tan a menudo el altruismo con el amor sexual? ¿Por qué hay una mayoría que conceptúa aún el altruismo como lo más importante precisamente en relación con el compañero sexual, y relega el amor sexual puro, apremiante, equitativo? ¿Por qué tiene una gran mayoría ciertos remordimientos cuando descubren que su pareja no les inspira sentimientos equiparables a los de un caso social (desinterés, abnegación, tolerancia) y entonces le confiesan avergonzados —cuando su amor es auténticamente sexual— que no la «quieren de verdad»?

Como ya hemos visto, todo resultará muy sencillo mientras nos dejemos guiar por nuestros im-

pulsos: tendremos hijos cual objetos de pupilaje y amantes cual objetos del sexo. Sin embargo, el ser humano no es un animal irracional: a diferencia de éste, percibe los impulsos y los somete a su raciocinio. Cuando lo quiere, protege a los objetos incompletos de pupilaje y se aparea con compañeros sexuales incompletos; asimismo cuando lo quiere manipula a un objeto de pupilaje cual un compañero sexual y viceversa.

Si el amor entre hombre y mujer ha sido desfigurado hasta semejar altruismo, es porque algo o alguien está adulterando un principio prístino de la Naturaleza.

Iniciando la investigación al estilo detectivesco para dar con el autor, preguntémonos primero quién puede haberse beneficiado de semejante manipulación.

¿Quién tendría suficiente poder para hacerla realidad?

**AMOR Y PODER**

## ¿QUÉ ES EL PODER?

El instinto procreador (impulso sexual) y el protector tienen un carácter eminentemente social a diferencia del instinto de conservación. En este último caso, el objeto del impulso es la propia persona, mientras que en los impulsos procreador y tutelar lo es el prójimo. Ello significa que estos dos impulsos nos hacen depender de otros, o bien colocan a otros bajo nuestra tutela. Por consiguiente, ambos son la clave para el poder o la impotencia.

*Poder* equivale a constituirse en objetivo de los impulsos sociales ajenos sin pretender satisfacer los propios impulsos sociales con un semejante. Siendo así, este semejante hará todo cuanto se le pida. *Impotencia* equivale a intentar o necesitar satisfacer los propios impulsos sociales con un semejante sin concentrar los impulsos sociales ajenos en uno mismo..., con lo cual se hará todo cuanto solicite ese semejante. Cuando uno intente poner bajo su tute-

## ¿QUIÉN TIENE EL PODER?

Si el impulso protector y el procreador poseen un valor determinativo para el poder y la impotencia, habrá tres bloques de poderío potencial entre los seres humanos:

- a) Niños (objetos de pupilaje): ejercen poder sobre sus tutores, es decir, aquellos hombres y mujeres que se cuidan de ellos.
- b) Hombres (objetos sexuales): ejercen poder sobre aquellas mujeres que los desean y, sin embargo, son impotentes ante los niños. (Sólo pueden ejercer autoridad sobre los niños.)
- c) Mujeres (objetos sexuales): ejercen poder sobre aquellos hombres que las desean y, sin embargo, son impotentes ante los niños. (Sólo pueden ejercer autoridad sobre los niños.)

Si nos atuviéramos a este esquema fundamental, ningún ser humano tendría poder absoluto sobre otros: hombres y mujeres aprovecharían el impul-

so sexual para dominarse recíprocamente, mientras que los niños ejercerían un poder parcial sobre los padres mediante el impulso protector.

Sin embargo, según hemos visto, el ser humano —a diferencia del animal— puede dominar sus impulsos y subordinarlos al raciocinio. Es decir, como tiene posibilidades para manipular los impulsos propios o ajenos, suele adquirir más poder biológico del que le corresponde. He aquí las más importantes entre tales posibilidades de manipulación:

- a) Los objetos de pupilaje pueden acrecentar su poder sobre los protectores al ofrecerse, por añadidura, cual compañeros sexuales.
- b) Los compañeros sexuales pueden acrecentar su poder sobre las parejas al ofrecerse, además, cual objetos de pupilaje.
- c) Los compañeros sexuales pueden acrecentar su poder sobre la parte contraria al reprimir la propia sensualidad e imponer así a sus parejas una dependencia sexual unilateral.

Presupongamos que la persecución del poder es una tendencia humana muy generalizada y que los tres bloques dominantes intentan incrementar su poder mediante la manipulación del impulso procreador y de la crianza. Pues bien, ¿cuál de esos tres grupos —niños, hombres, mujeres— se encontrará en condiciones más ventajosas para alcanzar tal objetivo?

Los *niños* sólo podrían acrecentar su poder teó-

la a alguien, la cuestión variará según emplee uno o ambos impulsos sociales, es decir, le dominará parcial o totalmente, ejercerá un poder *relativo* o *absoluto* sobre él. (Aquí estamos hablando del poder condicionado biológicamente; más adelante nos referiremos al condicionamiento psicológico.)

Así, pues, si se quiere averiguar cuál de ambas personas ejerce poder sobre la otra, bastará con preguntarse cuál se halla en situación ventajosa para manipular el impulso sexual o protector de la otra. Lo mismo es aplicable a las relaciones entre grupos humanos: clases sociales, razas, comunidades religiosas, generaciones, estirpes. Quienesquiera se encuentren en la posición inicial más provechosa, quienesquiera sepan atraer hacia sí los impulsos sociales de otros sin comprometerse, poseerán el poder.

Puesto que entre los impulsos sociales más importantes figuran siempre el instinto sexual y el de protección, sólo cabe plantear la cuestión del poder propiamente dicho en conexión con el sexo o la generación. El poder auténtico sobre otros puede tener objetos de pupilaje u objetos sexuales (en el sentido del poderío político el compañero sexual es también un objeto). Aparte eso, todo cuanto calificamos como poderoso se sustenta con la *autoridad*, es decir, dominio físico. *Yo obedeceré por obligación a quien tenga autoridad sobre mí, y serviré voluntariamente a quien ejerza poder sobre mí.* Una persona adulta de mi propio sexo, una clase social, una raza distinta o un grupo político sólo puede ejercer una autoridad sobre mí, es decir,

dominarme solamente cuando sea más fuerte. Por el contrario, es poderoso aquel con quien quiero o debo satisfacer mi impulso sexual o mi impulso protector. Aunque él fuera mil veces más débil, yo seguiría haciendo todo cuanto me pidiera. Así, pues, el poder es la faceta realmente interesante del dominio; la autoridad es secundaria y mucho menos eficaz.

ricamente ofreciéndose a sus protectores como compañeros sexuales. Sin embargo, ello no sería factible porque la sexualidad requiere madurez del sexo. Por consiguiente, los niños dominan únicamente a sus tutores valiéndose del impulso protector, con lo cual este poder tiene unas limitaciones biológicas.

Los *hombres* sólo podrían acrecentar su poder teóricamente reprimiendo su propia sensualidad, por cuyo medio impondrían una dependencia sexual unilateral a las mujeres. Pero como son casi siempre superiores física y mentalmente a sus compañeras, consiguen muy raras veces activar en beneficio suyo el impulso protector de éstas. Por tanto, el poder absoluto de los hombres sobre las mujeres tiene lugar tan sólo en casos excepcionales.

Las *mujeres* sólo podrían acrecentar su poder teóricamente reprimiendo su propia sensualidad, por cuyo medio impondrían una dependencia sexual unilateral a los hombres. Pero como son casi siempre inferiores física y mentalmente a sus compañeros, pueden atraer hacia sí el impulso protector masculino. Por tanto, ellas son las únicas personas en condiciones favorables para ofrecerse a otras como objetos de pupilaje y compañeras sexuales, como seres subordinados y polarizantes. Asimismo, representan el único de los tres bloques dominantes con posibilidades para dominar totalmente a otro, el masculino.

Mientras todos los seres humanos se afanan por acaparar poder, sería absurdo suponer que las mujeres renunciasen mansamente a tal oportunidad.

## EL PODER DEL MÁS DÉBIL

Según dijimos, un objeto de pupilaje debe ser inferior y similar. Así, pues, cuando una mujer pretenda ganar los privilegios inherentes al objeto de pupilaje, sólo podrá conseguirlo si se cumplen las dos premisas siguientes: necesita ser más débil que el hombre cuya protección persigue y, también, debe tener menos inteligencia. Cuando no se den tales premisas, será preciso simularlas por lo menos. La otra condición —similitud física con el protector— es inalcanzable para la mujer. Por tanto, ésta deberá ofrecerse al hombre elegido cual una especie de niño ficticio, como un *objeto incompleto de pupilaje*. Ello significa que procurará convertirse en objeto del *altruismo* masculino.

La mayor dificultad durante esa manipulación de los impulsos consiste en dar la impresión de debilidad física ante el protector potencial. Pues, por lo general, la mujer es una estructura humana bastante sólida: con sus opulentos senos, anchas caderas

y macizos muslos se asemeja más a las matronas de Picasso que a esas exquisitas maniqués de las páginas publicitarias en las revistas ilustradas. Por añadidura, las mujeres son más resistentes que los hombres: según las estadísticas, el índice de mortalidad infantil alcanza cifras mucho más elevadas entre los niños que entre las niñas, y aunque el cuerpo femenino sufra durante la menstruación, el embarazo y la lactancia mayores deterioros que el masculino, las mujeres de países civilizados viven, como término medio, cinco años y hasta siete más que el hombre.

Así, pues, la inferioridad biológica de la mujer es una cuestión muy relativa: se manifiesta en la fortaleza muscular pero, aparte eso, resulta imperceptible. Por consiguiente, para poder manipular los impulsos, es necesario exagerar hasta el grado máximo esa insignificante inferioridad y, por el contrario, minimizar la superioridad en los restantes sectores biológicos.

Si las mujeres no transportaran, levantarán ni empujarán grandes pesos en presencia de los hombres, su peculiar debilidad resaltaría siempre bajo una luz apropiada. Si lloraran con oportunidad, se pensaría que su sistema nervioso es más endeble. Si se arrebujaran en delicadas prendas y, utilizando sabiamente el maquillaje, adoptarían un aspecto enfermizo, se las creería al borde del desmoronamiento físico.

En fechas no muy lejanas todavía se incorporaba el desvanecimiento fingido a esa representación teatral. Resumiendo: mostrándose así, preferiblemente en compañía de hombres más altos y

mayores que ellas, conseguirán realzar su fragilidad ficticia.

Por consiguiente, todo estriba en exagerar cuanto sea posible la diferencia ya existente de fuerzas entre el elemento protector y el protegido. Mientras tanto, el proveedor desconoce la superior resistencia física de su mujer, y fenece cuando está a punto de descubrirla. Por ejemplo, las viudas americanas suelen morir, como promedio, once años después que sus sustentadores.

## EL PODER DEL MÁS LERDO

Ahora bien, la mayor sinecura de una mujer en esa pugna por gobernar el impulso protector masculino, es su inferioridad intelectual. La diferencia muscular no bastaría nunca por sí sola para convertir a una mujer determinada en objeto de pupilaje de un hombre determinado. Aunque se esforzara lo indecible, conseguiría, si acaso, aparecer ante él tan desvalida como un chino ante un sueco..., y esto no es suficiente, ni mucho menos, para proporcionar a una persona adulta los privilegios propios de un niño. Una mujer sólo resultará irresistible cuando sea más débil que su marido y, por añadidura, menos inteligente. Así, pues, una mujer dispuesta a dejarse alimentar, deberá procurar, ante todo, no aparentar inteligencia. Si posee tales dotes y las deja entrever por descuido, le convendrá ocultarlas, al menos mientras el marido no haya legalizado de puño y letra sus designios abastecedores.

Ello resulta sobremanera ventajoso, puesto que la exhibición de torpeza —contrariamente a la de inteligencia— no cuesta esfuerzo alguno. Uno no se hace lerdo, uno permanece lerdo. Según se ha demostrado al nivel de la ciencia contemporánea, el hombre sano y la mujer sana, sean pobres o ricos, negros o blancos, nacen con idénticas facultades intelectivas. El desarrollo de tales facultades puede paralizarse por falta de estímulo o por una competencia insuficiente. El primer caso es una consecuencia de la pobreza y tiene lugar entre las clases sociales menos favorecidas. El segundo es consecuencia del lujo y tiene lugar entre las mujeres. El matrimonio significa siempre que el marido debe sustentar a la esposa, y como casi todas las mujeres ponen sus miras, incluso antes de la pubertad, en una futura solución matrimonial, quedan al margen de toda competencia desde un principio. Ellas saben que más adelante no necesitarán hacer nada y, por tanto, tampoco aprenden nada.

No obstante, las mujeres de tiempos pretéritos eran más propensas todavía que las coetáneas al cultivo de su inferioridad intelectual. Como casi todas las tareas «extradomésticas» requerían aún gran esfuerzo físico —pues se vivía aún de la caza, se solventaban los litigios con la espada y cada cual se construía su propia vivienda—, es lógico inferir que fuera el hombre y no la mujer quien compitiera y se viera obligado a desarrollar su intelecto mediante la experiencia. La mujer estaba ligada al hogar, la prole era numerosa —no había ninguna posibilidad de controlar la natalidad y, por tanto,

una mujer estaba encinta durante la mayor parte de su vida—, y, en definitiva, resultaba casi imposible confundir las misiones laborales de hombres y mujeres.

Pero esa situación ha evolucionado lo suyo de entonces acá. En los países industrializados son ya muy escasas las tareas que precisen un rendimiento físico inaccesible para la mujer, se regulan o evitan los embarazos —con el consiguiente empequeñecimiento de la familia—, y los hombres pueden atender también al lactante desde el invento de la leche materna artificial. Dicho con otras palabras: hoy día, cualquier mujer puede alimentar a su marido e hijos —tal como se cuida un hombre de su esposa y prole— y competir en muchos campos con otros proveedores hasta el punto de posibilitar la equiparación entre ambos sexos. Los dos o tres embarazos sufridos como promedio por una mujer según rezan las estadísticas, no comportan inconveniente alguno; sólo significan que deberá interrumpir sus actividades sustentadoras durante cuatro semanas, aproximadamente, dos o tres veces en su vida. No justifican siquiera la necesidad de ahorrarle el servicio militar: a decir verdad, hombres y mujeres podrían compartir prácticamente todos los cometidos de nuestro tiempo.

Siendo así, cuando una mujer quiere conservar la inferioridad intelectual y, por ende, estar más necesitada de protección que su compañero —lo cual suele ser el caso, evidentemente—, debe recurrir a un ardid. Como no puede enfrentarse con el hom-

bre y decirle sin rodeos que, por ser el más fuerte, le corresponde sentarse cada día ante el escritorio para mantenerla, procura educarlo de tal forma que jamás se le ocurra invertir esos términos colocándola a ella ante el escritorio para mantenerlo. «Un hombre auténtico —alecciona a su hijo— es el que se cuida de esposa e hijos.» Como los hombres no son educadores de la progenie, les resulta imposible tomarse el desquite e inculcar todo lo contrario a sus hijas. De ahí que las hijas sigan siendo más lerdas que los hijos.

El único intento realizado para proporcionar trabajo «extradoméstico» a las mujeres y promover así su desarrollo intelectual, proviene de las feministas. «Una mujer auténtica —dicen éstas al auditorio femenino— debe propulsar su propia evolución. Y sólo podrá hacerlo cuando trabaje fuera de casa como el hombre.» Pero esa treta es demasiado burda para que las mujeres se dejen convencer. Porque las mujeres son, sin duda, bobaliconas, aunque no tanto como suponen las feministas. Trabajar «a semejanza de los hombres», sería trabajar con la finalidad de procurar el sustento para toda una familia. Ahora bien, ambos compañeros no pueden trabajar simultáneamente: cuando llegan los niños ha de hacerlo *él* o *ella*. Hasta esas fechas, las mujeres han evitado siempre con éxito que sea *ella*: aun cuando se les venga dando acceso a todas las profesiones desde hace medio siglo, se conocen hasta ahora muy pocos hogares en donde una mujer haya optado por dedicar toda su vida a procurar sustento para un marido sano y la progenie. Cuando una mu-

jer decide trabajar hoy día, lo hace dejándose guiar por una de estas tres motivaciones: es soltera, o, si está casada, su marido no gana lo suficiente, o, simplemente, desea distraerse un poco («relacionarse con la gente»). Y, como en cada caso, llega raras veces a una auténtica competencia, su inferioridad intelectual se mantiene intacta. El hecho de que casi todas las mujeres profesionales ocupan cargos subalternos no es imputable a «la opresión del sexo femenino por el masculino», sino a la ociosidad de tantas mujeres que sólo quieren trabajar temporalmente y, por consiguiente, aceptan si acaso un adiestramiento preliminar deficiente cuando no rechazan toda instrucción. Nadie confía gustoso cargos de responsabilidad a mujeres que sólo conceptúan su profesión cual un *intermezzo* entre los años escolares y el matrimonio. Esto es también aplicable a quienes entienden la actividad profesional como un «hobby» porque no necesitan el dinero. En tales casos, sus colegas masculinos son más fiables, pues, para ellos, la cuestión reviste mucha seriedad.

Desde luego, ese lamentable cuadro perjudica a las escasas mujeres laboriosas, pero aquí la culpa no es de los hombres, sino de la gran masa femenina. ¿Cómo puede saber un empresario que se halla ante uno de esos casos excepcionales, una mujer que ejerce seriamente su profesión y no se propone abandonarla a la primera oportunidad?

Aunque aquellos viejos tiempos pasaron hace mucho a la historia, el monopolio de pechos y vagina sigue permitiendo que la mujer elija como le plazca su nivel intelectual. Una mujer es lerdá porque quiere serlo, un hombre es inteligente porque necesita

serlo. Dicho de otra forma: una mujer es un hombre que no necesita ser hombre; un hombre es una mujer que no puede ser mujer. Si los hombres poseyeran la misma facilidad de las mujeres para tomar determinaciones, continuarían siendo tan lerdos como ellas. Algunos hombres desconocen ese nexo entre causas y efectos y desprecian a las mujeres por su torpeza. Esto es comprensible. ¿Acaso deben confesarse que ellos mismos son más inteligentes simplemente porque de otra manera serían inútiles para los fines de las mujeres?

A la mujer le beneficia en el curso de sus manipulaciones que la torpeza no represente una ofensa para ella: pues podría ser inteligente si lo quisiera. He aquí una clara demostración: la mujer no se esfuerza por encubrir su inferioridad intelectual, sino que incluso alardea de ella para atraer hacia sí el impulso protector del hombre. Sólo a las mujeres con una excepcional escala de valores masculinos les resulta imposible soportar que se las tenga por innecesarias. Ahora bien, tales mujeres son casos excepcionales, pues, sin duda, deben de haber sido educadas por sus padres, es decir, deben de haber tenido una madre que se habrá ocupado de sustentar durante diez años como mínimo a su esposo e hijos.

## LA PAREJA IDEAL

El ser objeto de pupilaje de un hombre significa confiarse a sus cuidados..., significa seguridad material. El ser compañera sexual de un hombre significa hacerse codiciar por él..., significa sensualidad. Partiendo de ahí y considerando que casi todas las mujeres eligen hombres superiores a ellas, parece permisible hacer este aserto: la mujer aprecia la seguridad más que la sensualidad y atribuye más importancia al altruismo de su marido que al amor.

Quizá sea una casualidad que las mujeres prefieran tratar con hombres superiores a ellas por su estatura y fortaleza, pues casi todos los hombres son algo más altos y fuertes que casi todas las mujeres. Asimismo podría ser casual que las mujeres prefieran tratar con hombres superiores a ellas en conocimientos, pues casi todos los hombres necesitan saber más que casi todas las mujeres, porque así se lo exige la lucha por la existencia, una pugna en donde no suele participar la mujer. Sin embar-

go, no es una casualidad que las mujeres traten preferentemente con hombres de edad superior a la suya. Y tampoco es casual que en una pareja se perfilen y distingan entre sí esas cualidades: esposa más menuda y débil, más lerda y joven; marido más alto y fuerte, de mayor edad e inteligencia.

*La pareja ideal* —una pareja en la que el hombre supera en todos los terrenos a la mujer— es una creación femenina. Si las mujeres tienen el poder, poseerán también la facultad de elegir. Aquí ocurre como en el mundo de los negocios: los hombres hacen sus ofertas, las mujeres escogen la más conveniente. Si eligen a un hombre superior, asegurarán para siempre su manutención. Si eligen a uno inferior, se darán dos circunstancias negativas: primera, él no podrá mantenerlas tan bien como el otro, y, segunda, tampoco querrá hacerlo porque su compañera no le parecerá suficientemente necesitada de protección.

Los muchachos endebles y de escasa talla saben, ya en la pubertad, cuán difícil es encontrar una amiga o novia. Y, cuando alcanzan la edad adulta, ven confirmada definitivamente su inferioridad. Entonces necesitarán apuntarse muchos éxitos profesionales si quieren conquistar a una mujer atractiva. Quizá sea éste el motivo de que se atribuya al hombre pequeño una medida extraordinaria de ambición y dinamismo.

Los hombres marcados por la extrema sencillez o el fracaso profesional no conquistan jamás mujeres superiores a ellos en el plano intelectual o pro-

fesional. Cuando una mujer se casa, asciende siempre la escala social; si lo hace un hombre, desciende invariablemente algunos peldaños de esa escala. Los médicos contraen matrimonio con enfermeras; las doctoras en Medicina suelen casarse con médicos jefes, pero no optan jamás por los enfermeros. Los directores comerciales se casan con sus secretarias, las mujeres que ocupan altos cargos empresariales prefieren conservar el celibato antes que ir a un «casorio» con el ayudante de su antedespacho. Incluso las jóvenes profesionales no creen tener suficiente con hombres de posición similar. Una azafata se casa con algún piloto o comerciante, pero en sus cálculos matrimoniales jamás figura un *steward* o camarero. Las elegantes encargadas de una *boutique* no pensarían, ni en sueños, desposarse con sus colegas de la moda masculina. «Un hombre debe estar en condiciones de protegerme», reza el lema. Y eso sólo puede hacerlo un sujeto cuando sea más alto, fuerte e inteligente..., «cuando sea posible mirarle de abajo arriba».

Buena prueba de que las mujeres se ofrecen como niñas a los hombres, es la diferencia de edades entre ambos cónyuges. Pues, aunque no haya razón alguna para que las mujeres no enmariden con hombres más jóvenes, las casadas son, generalmente, cuatro años menores, por lo menos, que sus consortes. Sin embargo, lo contrario sería más racional desde un punto de vista biológico. Si, como se ha comprobado, las mujeres viven cinco o siete años (según cada país) más que los hombres, deberían buscar esposos más jóvenes para evitar en la vejez

esa soledad cuya duración oscila entre los nueve y once años. Puesto que la capacidad femenina para el orgasmo subsiste prácticamente hasta la muerte —al decir de Masters y Johnson— mientras la masculina se agota entre los sesenta y setenta años, las mujeres no necesitarían renunciar al acto sexual durante una gran parte de su vida si se casaran con hombres más jóvenes que ellas. Sin embargo, esa circunstancia causa poca impresión en la mujer, pues como ella no busca un amante, sino un proveedor, prefiere elegir a los hombres de más edad. Un individuo de treinta años puede mantenerla mejor —aquí se sobrentiende el mantenimiento en su más amplio sentido— que un bachiller. Si acaso se podría utilizar al bachiller como amante, pero sin prescindir del proveedor. Para ello es condición indispensable que el proveedor ignore todo: de lo contrario podría perder el gusto por el trabajo.

Se comprende cuán importante es para las mujeres ese papel infantil protagonizado voluntariamente si se considera que muchas empiezan a dar datos falsos sobre su edad cuando no han cumplido todavía los treinta años. El falseamiento de la partida de nacimiento por parte de la mujer se ha generalizado tanto que, en muchos países, no se persigue ya judicialmente. Cualquier hombre sabe que el preguntar la edad a una señora es muestra de pésimos modales. Por añadidura, sería desatinado: porque si lo hiciera se le amonestaría o mentiría. Muchas empresas comerciales acostumbran publicar listas con los cumpleaños de cada colaborador, para que todo el mundo pueda felicitar

al interesado cuando llegue el momento: pues bien, en el caso de las empleadas, se suele indicar el día y el mes, pero se sustituye el año por tres puntos.

Naturalmente, aquí hay lugar también para otra explicación: una sociedad inmisericorde —dicen las feministas— impone esa maniobra a las mujeres. Pero, ¿por qué sólo a las mujeres y no también a los hombres? Sin duda, una mujer que pretende hacerse pasar por niña, está obligada a mantener una eterna juventud. Si se afana por rejuvenecerse y mostrar así la juventud ante los hombres cual la más valiosa cualidad femenina, no acatará un dictado implacable de la sociedad, sino que, más bien, desacreditará a aquellas mujeres de mayor edad o apariencia similar que, en definitiva, constituyen una parte nada despreciable de esta sociedad nuestra. El hecho adicional de que una actitud semejante desprestigie a su propio sexo, merece tan sólo una observación marginal. Eso no le preocupa. Pues si a las mujeres les importa muy poco el ser conceptuadas cual inferiores mentales entre los hombres, aún les importa menos figurar como insinceras. En su escala de valores, la sinceridad ocupa un peldaño ínfimo, justamente el asignado a la inteligencia. Aquí sólo interesa hacerse pasar por desvalidas, pues el desvalimiento es una propiedad que activa como ninguna otra el impulso protector masculino. Las mujeres no tienen pundonor ni lamentan esa carencia.

## LA ADOPCIÓN

En contraste con los hijos naturales de cuya protección se ocupa uno espontáneamente, las mujeres son, tan sólo, objetos incompletos de pupilaje. El hombre las protege fundándose en un conocimiento superior: primero necesita tener la certidumbre de hallarse ante un ser indefenso. Por consiguiente, toda mujer debe competir con cualquier otro objeto incompleto de pupilaje. Huérfanos, enfermos, ancianos, alienados, menesterosos, cachorros y gatos extraviados están mucho más necesitados de amparo que las mujeres. Por ello, el problema primordial consiste en apartar todo lo posible al hombre de esos objetos desamparados para hacerle satisfacer exclusivamente con las mujeres su ávido impulso protector.

Ello no es tan difícil como pudiera parecer a primera vista: según suele decirse, casi todos los seres humanos practican el altruismo cuando media una recompensa..., bien sea dinero, prestigio social, un remedio a su soledad o vida eterna. Cuando las mu-

eres proponen una interesante retribución a cambio del amparo solicitado, pueden contar sobre seguro con el altruismo masculino. Y eso es precisamente lo que hacen. Son los únicos objetos incompletos de pupilaje en condiciones de satisfacer el segundo impulso social del hombre: el instinto sexual. Según cree el sujeto masculino, dicha retribución eclipsa a todas las recompensas imaginables.

Ahora bien, una mujer que se ofrezca sin rodeos como objeto incompleto de pupilaje no podrá ser nunca una compañera sexual completa, pues, aun siendo parte complementaria de su consorte, le faltará el nivel intelectual necesario para desempeñar cabalmente semejante función. Pero como un hombre encuentra raras veces la compañera sexual perfecta —una mujer del mismo nivel intelectual y de apariencia muy femenina—, no tiene opción alguna. Si no quiere quedarse con las manos vacías deberá aceptar el altruismo en lugar del amor filial, y el amor juicioso en lugar del sexual. Para conservar algo, aun cuando sea poco, se conformará con una simulación: objeto de pupilaje y compañera sexual a medias, mitad niña y mitad mujer. «Desde luego, no es la amante de mis sueños —se dirá—, pero, por lo menos, puedo dormir con ella, y además... ¡la pequeña estaría tan indefensa sin mí!» Verdaderamente, la mujer no se le asemeja lo suficiente para ser su hija..., aunque, de todos modos, su inferioridad física e intelectual resulta evidente. Por otra parte, no tiene bastante inteligencia para ser una auténtica compañera sexual, y, sin embargo, su apariencia es distinta, no cabría imaginar nada tan opuesto a él.

Expliquémoslo con otras palabras: el hombre prefiere representar un papel paternal impropio respecto a una persona adulta cuyo cuerpo le sirva ocasionalmente para calmar su apetito sexual antes que renunciar por completo a la satisfacción de los dos impulsos sociales más importantes. Como no encuentra la *esposa idónea*, acepta cualquiera de las mujeres que ofrecen diariamente numerosos padres para la *adopción*, y se compromete, mediante una ceremonia, a velar por su bienestar ocupando el lugar del progenitor. Nada parece sorprenderle, y quizá permaneciera impávido si oyese esta pregunta en boca del sacerdote o de la autoridad secular civil: ¿Acepta a «esta mujer» como hija? Lo principal es que la muchacha vestida de blanco, con su ramo en las manos, dé rápidamente el sí... y asunto concluido. Como él sabe muy bien, todo culminará con una *adopción*; la niña reconocerá al nuevo padre, llevará su apellido en adelante y vivirá de su dinero. Además, representará ocasionalmente el papel de amante por si su consorte tuviera la ocurrencia de seguir buscando mujeres. Una vez nacido el primer objeto auténtico de pupilaje se consolidará tanto el poder de la «hija adoptiva» que las temibles probabilidades de perder al padre en favor de una mujer genuina serán relativamente ínfimas. Cada vez se descuidará más el papel de amante empleado al principio como señuelo y, un buen día, la presencia de los hijos será el único recordatorio de que durmieron juntos antaño.

## EL PODER DEL MÁS INDIFERENTE

Cuando una mujer anteponga el papel de hija al de amante será ese primer paso lo que condicione verdaderamente el segundo. Una «hija» no debe manifestar en ningún caso excesivo interés sexual, pues, de lo contrario, resultaría inverosímil y perdería los privilegios infantiles. Así, pues, una mujer que pretenda pasar por objeto de pupilaje ante el marido necesitará, forzosamente, reprimir su instinto sexual. Deberá estar en condiciones de manejar la sexualidad para beneficio propio, es decir, con un hombre que se le antoje adecuado como padre, no con uno que perturbe y enardezca sus sentidos. Y si las circunstancias lo requieren, deberá rehusar todo trato carnal mientras él no la adopte o deje entrever sin ambages su designio de *adopción*. El ver un compañero sexual en ese hombre implicaría el fin de su poder. Entonces ella no tendría ya ganas de apelar a su impulso protector —pues, ¿qué puede hacerse con un amante deseoso de ampararla?—,

mientras que su instinto sexual la haría depender de él tanto como él dependería de ella.

Según hemos dicho, el permanecer lerda es puro lujo y no cuesta esfuerzo alguno. El permanecer indiferente requiere bastante dominio sobre sí mismo, pero, evidentemente, la mujer opina que vale la pena hacer tal sacrificio.

Así como hombre y mujer nacen con idénticas facultades intelectivas, idéntico instinto de conservación e idéntico impulso protector, llegan también al mundo con los mismos requisitos para una vida sexual activa. Sin embargo, les es posible condicionar el placer de la sexualidad: monjas y sacerdotes nos ofrecen un buen ejemplo de ello. Ahora bien, las monjas, siendo mujeres, inician el adiestramiento mucho antes que sus colegas masculinos, por lo cual los deslices y escándalos son bastante más raros entre ellas.

Respecto a las restantes mujeres, no hay necesidad, ni mucho menos, de una abstención completa..., por el contrario, la frigidez absoluta sería incluso perjudicial, pues podría habituarlas a rechazar de plano lo sexual hasta no utilizarlo siquiera en el trueque para arrogarse los privilegios inherentes al objeto de pupilaje. Una encuesta pública realizada no hace mucho entre varios millares de italianas pertenecientes a todos los estamentos sociales,\* reveló con cuánta facilidad puede conducir el condicionamiento del instinto sexual a la frigidez. Cuando

\* *Doxa*, Roma, 1974.

se les pidió su opinión sobre la sexualidad, resultó que el 36 % de dichas mujeres, cuyas edades oscilaban entre veinte y cincuenta años, no mostraron el menor interés en el coito matrimonial, y declararon no tener inconveniente en renunciar a él. Tal medida de indiferencia sexual es excesiva y algo perturbadora. Aquí sólo importa ser el más indiferente de ambos cónyuges..., pues el poder corresponderá siempre a quien tenga el instinto sexual más debilitado.

Hoy día, la frigidez parcial no comporta ya desventajas. Antaño, una mujer fría abandonaba la cama sin orgasmo, hoy su compañero debe compensar ese anhelo insatisfecho. En la era de los *playboys*, un hombre sólo puede vanagloriarse de ser un perfecto amante cuando procura que una mujer frígida o, para expresarlo con otras palabras, una mujer que no lo desea, alcance la acmé. Numerosos prontuarios populares describen el procedimiento. Aun cuando sea posible hacer alcanzar la acmé a cualquiera —inclusive a la mujer— mediante un estímulo exclusivamente mecánico, el hombre moderno sigue interpretando todavía el empleo eficaz de tal o cual técnica como una muestra de su atractivo.

Desde luego, aquí cabría preguntarse si el trueque de los amantes por los padres resulta verdaderamente provechoso para las mujeres. Sin embargo, tal pregunta no tendría sentido: las numerosas mujeres que se casan cada día con hombres de mucha más edad —e incluso con homosexuales— dan la

callada por respuesta. Sin duda, habrá motivos para que mujeres jóvenes se unan con hombres sexagenarios, pero la sexualidad no puede figurar entre ellos. Un sesentón no reúne ya las condiciones fisiológicas estrictas para satisfacer el apetito sexual de mujeres normales con edades comprendidas entre veinte y treinta años. Si, no obstante, lo consigue, será preciso pensar que ese apetito no existe, o sea que la culpa es de ella y no de él. Entre los hombres está muy generalizado el criterio de que la experiencia sexual aumenta el atractivo masculino, lo cual encuentra siempre una confirmación aparente cuando algún caballero maduro y acomodado conquista el corazón de una muchacha. Ello está desprovisto de todo fundamento auténtico.

Una prueba ostensible de que las mujeres constituyen el sexo más indiferente, es el fracaso de la prostitución masculina. Los escasos burdeles para mujeres instalados recientemente en diversas urbes son cada vez más frecuentados por homosexuales... por falta de clientela femenina. Ello no significa, claro está, que no haya mujeres tan interesadas en el sexo como un hombre corriente. Sin embargo, estas mujeres encuentran ofertas por doquier, no necesitan visitar el burdel, viven prácticamente en él.

Ahora las feministas afirman que la mujer burguesa no acude al burdel porque le da vergüenza. Pero, hasta ahora, es precisamente la mujer burguesa quien se ha avergonzado menos cuando se trata de satisfacer sus deseos. Bástenos recordar las numerosas mujeres de los estamentos sociales medio y superior que corretean por esas callejas arrebuja-

das en confortables abrigos cuyas pieles han sido obtenidas de una forma bárbara. Los periódicos informan invariablemente cada año sobre las tremendas matanzas de focas. El codiciado astracán de garras se confecciona con las pieles de corderos no-natos Caracul, es decir, mediante el brutal procedimiento de provocar el aborto en la oveja preñada. Se cometen tales atentados por docenas para elaborar un solo abrigo. Pues bien, cuando una persona ha aprendido a costa de su propio cuerpo el significado de la preñez y, no obstante, se adorna sin reparo con las pieles de animales no-natos, sería desatinado pensar que esa misma persona se avergüence de visitar un burdel para saciar el apetito absolutamente natural de la sexualidad.

## LOS PADRES SON IMPOTENTES

Los hijos no *quieren* a sus padres, sólo buscan su protección: los necesitan, e incluso algunas veces los encuentran simpáticos. Cuando el padre y la madre saben dar a la satisfacción de su impulso protector la aureola de la abnegación, llegan a disfrutar del remordimiento y el agradecimiento filial. Sin embargo, eso no es amor, ni debe serlo: si los hijos quisieran a sus padres tanto como en el caso inverso, la vida se paralizaría, pues ellos querrían permanecer para siempre a su lado. Por regla general, el hijo abandona lo antes posible a los padres y busca su propio objeto de pupilaje. Muchos hijos no retornan nunca más y, si lo hacen, es para cumplir alguna obligación ineludible.

Los hijos sólo pueden querer verdaderamente a los padres cuando éstos envejecen y quedan desvalidos. Cuando concurren la endeblez física, la inferioridad intelectual y la similitud, un hijo adulto podrá querer a su anciano padre cual un objeto ge-

nuino de pupilaje. Entretanto, el amor paterno ha pasado al olvido: el objeto de pupilaje acepta a cualquiera que desee cuidarlo. Si otro le ofreciera mayores atenciones, permitiría que le cuidara esa otra persona, y asunto concluido. Ahí no se invierten grandes sentimientos: lo máximo que cabe esperar es una cierta lealtad. Porque, en este caso, se trata únicamente del instinto de conservación del protegido, y un impulso semejante es esencialmente asocial. Si estuviera fijado sobre una determinada persona, el protegido perecería si a esa persona le ocurriera algo.

Por consiguiente, si un hombre decide casarse con una mujer inferior a él —«adoptar una mujer»—, deberá saber desde un principio que no puede esperar ningún sentimiento afectivo de ella, salvo simpatía y agradecimiento. Pues, a decir verdad, una mujer se encuentra en situación más ventajosa todavía que una niña: no es, ni mucho menos, una niña auténtica, y si quisiera podría valerse por sí sola como un hombre. El hecho de que, no obstante, se deje aprovisionar por su marido es una deferencia personal y, como tal, se la puede invalidar en cualquier momento. De ahí que ella presente demandas singulares: el aprovisionamiento ofrecido debe ser excepcional, pues, de lo contrario, contratará a otro proveedor o, si las circunstancias lo requieren, se mantendrá por sus propios medios. A diferencia del padre auténtico, el padre adoptivo de una mujer, al envejecer, no se convertirá jamás en objeto genuino de pupilaje para su hija ficticia. Todo cuanto puede esperar es la situación del obje-

to incompleto de pupillaje..., es decir, si tiene suerte, podrá disfrutar, con el tiempo, del altruismo femenino.

Como *recompensa*, él legará su patrimonio y la mensualidad que se le pagará puntualmente a ella después de su muerte. Una vez fallecido, la mujer le sobrevivirá —según rezan las estadísticas— seis años aproximadamente, más los que representaban la diferencia de edades.

Prescindiendo por una vez de la mujer, cabría aducir que un protector, es decir, quien tiene a su cargo el aprovisionamiento de la pupila, podría coaccionarla cuando le viniera en gana. Y, sin embargo, eso es precisamente lo que no puede hacer. Si pudiera, habría comenzado por cortar el aprovisionamiento. Al fin y al cabo, el trabajar para otros no es un placer. En verdad, el impulso protector es algo tan elemental que nadie puede sustraerse a él. Ni las propias mujeres han conseguido dominarlo hasta ahora. Tan sólo en su caso la satisfacción del impulso protector está asociada raras veces con grandes fatigas. Aun cuando fueran ellas quienes desearan tener hijos —pues el hombre tiene ya suficiente prole con su esposa—, el encargado de sustentarlos sería siempre el marido. El impulso protector es polivalente, lo cual significa que el ser humano puede tener varios objetos de pupillaje a un tiempo. Cuando nace el primer objeto auténtico de pupillaje, la esposa pasa a ser simplemente la hija primogénita de su marido. Una mujer con hijos tiene doble ventaja: satisface su impulso protector y, al propio tiempo, se asegura el propio aprovisiona-

miento sobre una base más sólida todavía. Siendo madre de auténticos objetos de pupillaje es preciso abastecerla, aunque ya no parezca tan indefensa como debería requerirlo ese papel.

El poder del hijo sobre sus padres —el poder del más débil sobre el más fuerte en términos biológicos— es una ley natural. Puesto que los niños pequeños no pueden procurarse todavía el sustento, perecerían si no ejerciesen ese poder sobre los sentimientos del adulto. Es muy natural que los padres se precipiten hacia casas en llamas o se arrojen a ríos de corriente violenta si sus hijos se hallan en peligro. Asimismo se ha hecho natural que los hombres vayan a las guerras por sus mujeres. Pues el hombre que representa el papel de padre con su esposa, es impotente ante ella.

## LA IMPOTENCIA DEL AMANTE

Si el hombre quisiera, por su parte, ejercer poder sobre la mujer, tendría sólo un recurso: siguiendo el ejemplo femenino, debería condicionar su instinto sexual. Si lograra mostrarse tan indiferente como la mujer, ésta no podría ya engatusar con el sexo a un proveedor. No tendría poder sobre él como compañera sexual, porque el hombre dependería tanto o tan poco de ella como ella de él. Si los hombres practicasen provisionalmente la abstinencia, conseguirían incluso normalizar hasta cierto punto el instinto sexual femenino. Y, entonces, quizás algún día, las mujeres los codiciarán tanto como ocurre hoy a la inversa. Desde luego, el hombre aún no ejercería un poder absoluto sobre la mujer —pues sólo sería su objeto de pupilaje en casos muy excepcionales—, pero sí se aproximaría considerablemente a la equiparación.

Sin embargo, los hombres han capitulado de antemano frente a la desorbitada indiferencia feme-

nina, o, por lo menos, nos da esa impresión. Verdaderamente, no puede decirse que las mujeres tengan reparos en hacer pública su frigidez. Antaño solían declarar: «Los hombres quieren siempre lo mismo.» Lo que equivalía a decir que ellas no «le» atribuían valor alguno, sino, más bien, «lo» despreciaban. Hoy son todavía más explícitas: los combativos periódicos feministas hacen entusiásticos panegíricos de ciertos científicos como si fueran astros cinematográficos. Éstos han demostrado que las mujeres pueden tener hasta cincuenta orgasmos diarios y los hombres sólo cinco como promedio, que las mujeres alcanzan fácilmente la acmé a los noventa años, mientras que los hombres sexagenarios encuentran grandes dificultades para lograrlo. Semejantes noticias aterrían a cualquier ser humano con una libido normal: es algo así como si se anunciara el racionamiento del agua potable o del oxígeno respirable. Pero las mujeres sólo ven en ello un triunfo adicional del principio femenino.

Hoy prospera en los Estados Unidos un movimiento que ha inscrito sobre sus banderas el lema del separatismo sexual: según parece, las mujeres se infunden ánimos unas a otras con objeto de no tolerar nunca más el humillante coito. No es casual que Lisístrata perteneciera al sexo femenino: un hombre habría renunciado apenas realizado el primer intento. Para Lisístrata aquello significó, tan sólo, el endurecimiento pasajero de un chantaje practicado cada día. La renuncia a toda sexualidad, sobre todo cuando favorece una «causa justa» no representa ningún sacrificio para las mujeres.

Ante una argumentación tan contundente, cual-

quier hombre razonable comprenderá que, pese a los mejores propósitos para dominar su libido, no podrá llegar jamás tan lejos como una mujer corriente. Puesto que le resulta tan difícil alcanzar la libertad total, opta por la esclavitud total en lo sucesivo y agrega, como si tal cosa, la impotencia del amante a la del padre. Puesto que no puede dominar a su mujer, la coloca inmediatamente sobre un pedestal y le implora clemencia de una forma desenfundada. Ciertamente, a veces logra satisfacer —según veremos más adelante— sus dos impulsos sociales más importantes con dos mujeres distintas y repartir así su dependencia entre dos personas. Pero ambas son femeninas: por tanto, seguirá dependiendo unilateralmente de la mujer en sí, del sexo femenino.

Para salvar su dignidad, ha dado al hecho de que él persigue a la mujer, y ésta, sin embargo, lo acecha raras veces, una denominación halagadora con arreglo a su escala de valores: *agresividad masculina*.

La agresividad masculina consiste en hacer una propuesta de ayuntamiento carnal a la mujer codiciada y esperar pacientemente hasta que ésta responda con un sí o un no rotundo. Los hombres hábiles y discretos pueden acrecentar sus probabilidades mediante la dispersión: si presentan simultáneamente su proposición a varias mujeres, será mucho mayor la posibilidad de una respuesta positiva, si las circunstancias lo permiten. Los hombres partidarios de tal método se hacen famosos como individuos particularmente agresivos. Ellos mismos se

han vedado la verdadera agresividad —violación de la mujer— por los conductos legales.

El desorbitado entusiasmo femenino, a veces casi histérico, ante las personificaciones del sexo masculino —digamos famosos actores o cantantes— parece desmentir todo lo dicho y, sin embargo, esos símbolos del sexo masculino tienen siempre un denominador común: su inasequibilidad para las mujeres que los codician. Aquí sí se puede dar rienda suelta a la libido, pues no hay el menor riesgo de que la concupiscencia tenga consecuencias negativas.

Los hombres asequibles son objeto de un examen minucioso e inmediato para calibrar sus aptitudes como padres adoptivos, aun cuando ese período de prueba tenga lugar con creciente frecuencia bajo la socapa de un apasionado idilio. Al soltero bien parecido y codiciable, cuyos esfuerzos para salvarse de las manifiestas ofertas resultan evidentes, le va bastante mejor aunque sólo aparentemente. Desde luego, se acuesta con más mujeres y consigue llevarlas a la cama antes que muchos otros; ahora bien, cuando no hace una oferta de adopción en el tiempo más breve posible, pierde todas esas oportunidades para beneficio de los competidores y prohijadores potenciales. El gran consumo de compañeras sexuales que se atribuye a tales hombres, tiene una causa primordial: ninguna se queda mucho tiempo con ellos. Sobre todo, las mujeres realmente deseables, es decir, aquellas con medios suficientes para escoger, no pierden el tiempo. Tan pronto como se aseguran de que tal o cual hombre no las adoptará jamás, levantan el campo y se des-

lizan bajo la sábana de un proveedor que no sólo «busca su propio placer», sino que «la quiere de verdad».

Asimismo «el himeneo sin certificado de matrimonio» es casi siempre una adopción: la única diferencia consiste en que la protegida conserva su propio apellido al menos por algún tiempo. Justamente esta forma cada vez más popular de la planificación familiar evidencia el poder femenino: la mujer ha comprendido, al fin, que no es necesario, ni mucho menos, proporcionar una base jurídica a los designios del provisor. Todo lo contrario: precisamente mediante esa renuncia a la legalidad, un hombre puede sentirse más vinculado todavía con su compañera. Sin duda, él pensará que esa mujer, a diferencia de otras muchas conocidas suyas, se ha prendado tan sólo de su persona. Ahora bien, los objetos auténticos de pupilaje creados por esa unión llevarán en cualquier caso su apellido..., y casi parece ocioso decir que él proveerá a toda esa familia «ilegítima».

## EL SEXO MÁS DÉBIL ES EL MÁS FUERTE

El instinto sexual y el impulso protector constituyen la base de aquellas estructuras cuyo poder tenga un origen biológico: quien necesite de otra persona (quien ame) para satisfacer uno o ambos impulsos, caerá en la dependencia. Quien pueda atraer hacia sí las demandas de otro respecto a la susodicha satisfacción (quien sea amado), ejercerá poder sobre ese otro. El poder es la capacidad para convertirse unilateralmente en objeto de amor de otro ser.

Como ya hemos visto, sólo el sexo femenino está capacitado para convertirse en objeto de los impulsos masculinos sin tener que satisfacer sus propios impulsos con hombres. Las mujeres tienen hijos para satisfacer su impulso protector y, por otra parte, poseen tal dominio sobre su propio instinto sexual que no se exponen nunca a depender de los hombres. Así, pues, cuando se dice que un sexo gobierna al otro, ese sexo dominante sólo puede ser el femenino, jamás el masculino.

«La primera opresión social —dice una famosa sentencia de Friedrich Engels— es la opresión de la mujer por el hombre.» Engels confundió la violencia con el poder. Cometió el error, como lo hicieron después muchos izquierdistas, de transportar sin discernimiento las estructuras autoritarias fundadas en la violencia física, al terreno de la pugna entre sexos. Engels creyó —sólo porque el hombre tiene mayor fortaleza física— que el individuo masculino ejerce también poder sobre la mujer. Tal vez se pueda avasallar a una clase social mediante la fuerza física, pero nunca ejercer poder sobre un sexo.

En otras palabras: los opresores potenciales no son los más fuertes, sino los más desvalidos, y el tirano potencial no es el codiciador, sino el codiciado. Si casi todas las mujeres evidencian una inferioridad física e intelectual, y si los hombres las codician más, entonces la «primera opresión social» no será la de la mujer por el hombre sino la del hombre por la mujer. Generalmente, a una mujer sólo le irán mal las cosas cuando su marido sufra descalabros desde mucho tiempo atrás.

El poder femenino es la infraestructura de todas las estructuras del poder. Aquellos sistemas sociales cuyo dominio no se funde en la satisfacción de los instintos, sólo podrán ser superestructuras de dicha infraestructura... y sus dirigentes gobernarán siempre solamente esas pequeñas áreas a las que no atribuyen ningún valor los compañeros sexuales y los objetos de pupilaje. Un sistema que no respete el poder del sexo más potente estará condenado de

antemano al fracaso: se quedará sin partidarios. El poder del sexo más potente es incluso la premisa para que funcionen otros sistemas dominantes. Sin el asenso de la mujer, hubieran sido impracticables el fascismo, el imperialismo o la Inquisición. Sin su dependencia de la mujer, los hombres no habrían podido ser instrumentos de tales sistemas. Sólo un ser humano vinculado a otro por mediación de sus principales impulsos sociales —digamos un cabeza de familia— puede someterse a la violencia de algún sistema secundario y verse obligado a cometer actos de terrorismo, fariseísmo y traición. El poder femenino contribuye al despotismo de otros.

Prelados, estadistas y dictadores conocen esa ley tácita. La acción política más importante de un gobernante consiste en cortejar y halagar a las mujeres. Ellos saben lo que se hacen: una vez se ganen el favor de las mujeres, captarán automáticamente a los hombres. Mientras la Iglesia siga recomendando a la mujer cual objeto de pupilaje, logrará que el hombre inculque a sus hijos esa fe en el ser incorpóreo tan necesaria para su subsistencia. Mientras los políticos prometan lenitivos sociales para las mujeres, podrán mantener el servicio militar exclusivamente para hombres o jubilar a los hombres a una edad más elevada. Mientras los dictadores prescindan de ejércitos femeninos no tendrán dificultades para organizar sus guerras y movilizar a los reclutas masculinos.

La Iglesia sólo se fortaleció verdaderamente cuando declaró digna de adoración a la mujer —to-

mando como referencia la Virgen María—, y hoy día su dominio se mantiene intacto únicamente allá donde permanece intacto el culto mariano. Jesús descuidó la asociación con las mujeres, y cierta vez dijo a su Madre: «Mujer, ¿qué he de hacer contigo?» Asimismo, el apóstol Pablo, antifeminista, tuvo poca fortuna. Solamente con la institucionalización del objeto femenino de pupilaje se aseguró, por fin, un inmenso auditorio para Cristo.

Consecuentemente, es muy posible que los grandes revolucionarios sociales hayan inventado la «mujer oprimida» con una finalidad táctica y traicionando sus propias convicciones. En páginas anteriores hemos afirmado que Engels confundió el poder con la violencia y, sin embargo... tal vez fuera todo lo contrario: quizás él percibiera ese poder femenino y lo movilizara deliberadamente para hacerlo contribuir al triunfo de su propio sistema.

Parecería extraño que precisamente unos hombres como Marx y Engels, Lenin y Mao, concedores insuperables del medio proletario, creyeran seriamente que la mujer del trabajador lo pasaba peor que el propio trabajador..., es decir, parecería extraño si ellos no hubiesen sabido a ciencia cierta que la mujer del trabajador —no obstante su miseria y proliferación— se llevaba siempre la mejor parte de la inhumana existencia proletaria cuando comenzaba la industrialización. Si esos revolucionarios y otros muchos se proponían mejorar el destino del proletariado, no tenían más remedio que asociarse con las proletarias y maniobrar como si la lucha se librara, ante todo, por su causa. Aquella táctica fue hábil y legítima pero... ¡cuánta con-

fusión sembró en las mentes de los adeptos!

Asimismo, Adolf Hitler hizo suya esa táctica... aunque con designios muy distintos. Sin el apoyo de la «mujer alemana», un ditirambo inventado por él, jamás hubiera sido posible su marcha hacia la dictadura ni tampoco, en último término, sus mantanzas. Ya que los poderosos de la nación no eran hombres, él pudo plantear abiertamente su programa gubernamental: guerra contra los países vecinos y persecución de una raza. Según sabemos, fueron las mujeres quienes lo aclamaron con más entusiasmo. Ahora bien, no interpretemos esto en el sentido de que las mujeres favorecen más la guerra que los hombres —en definitiva, ¿quién desea una guerra?—, pero, sin duda, se oponen menos a ella. Puesto que no se las envía al frente, corren menos riesgos en caso de conflicto bélico, y como sus pensamientos son menos abstractos les cuesta imaginar la muerte en toda su crudeza. Por otra parte, nadie pudo suponer que un gobierno democrático como el inglés ordenase arrojar bombas sobre la indefensa población civil (demostrablemente, los bombardeos de las ciudades no tuvieron utilidad alguna; tan sólo el aniquilamiento sistemático de las instalaciones industriales puso fin a la guerra) e hiciera matar a medio millón largo de mujeres y niños. Pero los bombarderos británicos fueron pilotados por hombres, y quizás estribara ahí el motivo de que las inglesas no mostraran excesiva preocupación. Asimismo, en el país de las sufragistas se luchó sin duda por el derecho electoral de la mujer, mas no por la participación laboral femeni-

na en las industrias de guerra. Aun cuando el sexo femenino sea nominalmente tan responsable de la guerra como el masculino, en cualquier país donde se le conceda el derecho electoral, una gran mayoría de mujeres no quieren figurar como copartícipes, sino hacerse pasar por pacifistas. En la Alemania de posguerra no se procesó a ninguna de las numerosas mujeres casadas que habían subsistido durante años con los sueldos percibidos por los esbirros de KZ\*.

Aparte las muchachas afiliadas a movimientos militantes de la izquierda radical, la gran masa femenina no ha corrido hasta ahora ningún riesgo. Asimismo, durante la guerra de los Seis Días y la de Yom-Kippur, se empleó exclusivamente a las mujeres-soldados del Ejército israelí para el avituallamiento. Allá donde haya disparos habrá siempre un hombre. El más poderoso decide quiénes deben morir: y el más poderoso es la mujer.

## EL SÍNDROME PATERNO

\* Campos de concentración. (N. del T.)

## ¿CÓMO SE ORIGINA UN SÍNDROME PATERNO?

La mujer parece algo así como una solución patentada para la satisfacción de los ideales masculinos. Porque, a primera vista, parece, efectivamente, que uno pueda hacerla reaccionar con dos de los tres impulsos fundamentales: el instinto sexual y el de protección. Pero esa apariencia engaña. El querer proteger a un ser humano y el codiciarlo sexualmente representan dos actitudes básicas tan distintas que uno tropieza con enormes dificultades para lograr concentrarlas en una y la misma persona durante largo tiempo. Quien proteja a alguien querrá darle algo. Quien codicie a alguien querrá recibir algo. Dar y recibir son términos antitéticos.

Sin embargo, el hombre intenta con la terquedad de un Sísifo satisfacer ambos impulsos con una y la misma persona. Y, a lo largo de ese proceso, muestra la mejor voluntad posible. Pero como

sus planes están condenados de antemano al fracaso, tales esfuerzos resultan ser casi siempre baldíos. Primero, él cree que la culpa es suya. Luego achaca la culpabilidad a su compañera. Frecuentemente hace un nuevo intento con otra y comienza desde el principio. Los resultados son idénticos.

Ese juego se prolonga hasta el amortiguamiento del instinto sexual, mientras que el impulso protector gana cada vez más terreno. Así, entre los cincuenta y sesenta años, el hombre se conforma casi siempre definitivamente con el papel paternal; la amante le hace soñar sólo en contadas ocasiones. Encuentra la mujer a cuyo lado quiere envejecer... y la llama «mujer ideal», «mujer para toda una vida», o bien retorna al hogar si tiene una familia, se acomoda definitivamente en el regazo femenino y se vuelve «formal». «Ahora soy soberano —dice para sí—, he metido en cintura a las mujeres.» Lo cierto es que su interés sexual ha menguado.

Esa situación esquizofrénica, motivada porque las mujeres se ofrecen con un doble papel a los hombres y porque éstos lo aceptan así casi siempre, origina una cadena interminable de interpretaciones erróneas entre ambos sexos. Y, claro está, acarrea también consecuencias catastróficas a la moral sexual masculina. Es causa de esos tabúes y perversiones sexuales que nosotros sintetizamos con la denominación de *síndrome paterno*. He aquí sus principales distintivos: *incesto, poligamia, mojigatería*.

Muchos hombres padecen los tres síntomas a un tiempo, otros consecutivamente, y en algunos se

manifiesta sólo uno mientras los demás permanecen latentes. Verdaderamente, los únicos hombres inmunes son aquellos a quienes no les interesan las mujeres, es decir, hombres con una libido débil, ancianos y homosexuales. En los siguientes capítulos examinaremos cada uno de esos síntomas.

## ADOPCIÓN E INCESTO

Aquellos hombres que cuando eligen compañera asignan un lugar preferente al impulso protector y, por consiguiente, toman mujeres de rasgos particularmente infantiles —mucho más jóvenes e ignorantes, más pequeñas y débiles— se ven ante la necesidad de satisfacer con sus pupilas el instinto sexual junto con el impulso protector. Ello significa que duermen con una persona a la cual tienen por su hija y, de resultas, cometen incesto.

Desde luego, ellos no perciben conscientemente que se trate de incesto. También les resulta difícil comprender que un hombre cohabite con una mujer animado por su impulso protector..., pues aquí sólo salta a la vista lo sexual. Sin embargo, todos los sentimientos altruistas que le inspira esa mujer —el deseo de ampararla y defenderla, trabajar y luchar por ella— son los de un padre respecto a su hija y no los de un amante respecto a su esposa.

En la «adopción», un hombre apenas puede esta-

blecer diferencias entre los sentimientos paternos y los de un amante. Si tiene suerte conocerá el sentir del amante, pero ignorará todavía los del padre. Cuando la mujer le inspire por vez primera este sentimiento, él lo comparará con sus sentimientos precedentes respecto a las mujeres y descubrirá una enorme diferencia: jamás quiso sacrificarse por los amores anteriores. Así, pues, ve ahí la prueba de que éste es el gran amor, el auténtico, el que esperara durante tanto tiempo. Entonces define a la nueva mujer como «mujer para el matrimonio»... mientras las otras recibían la denominación adicional de «mujeres para la cama». Mucho más tarde, cuando se convierte realmente en padre, identificará aquellos sentimientos iniciales y comprobará que sus hijas le hacen sentir, más o menos, lo mismo que su esposa. Si es sincero se hará la confesión de haberse casado con ella menos por sus cualidades de compañera sexual que por las de pupila. Ahora bien, en caso de total ausencia de cualidades de compañera sexual, tampoco se hubiera casado.

Un hombre con esposa-hija percibe que algo no funciona como debería... y, sin embargo, le resulta difícil poner el dedo en la llaga. Durante el acto carnal tiene la impresión de estar solicitando algo indecente a esa mujer, algo que verdaderamente no le corresponde. Él quisiera respetarla —aunque, por otra parte, no ve ningún motivo concreto para obrar así y, de resultas, tampoco lo hace—, pero, sea como fuere, sus relaciones sexuales le causan remordimientos de conciencia. No consigue desechar la impresión de que alguien le está haciendo un inmenso favor al

cual deberá corresponder con mucho agradecimiento lo antes posible.

En tiempos pretéritos, cuando las mujeres iban todavía vírgenes al matrimonio y, por añadidura, la diferencia de edades entre ambos cónyuges era todavía mayor, se hacían especialmente ostensibles los nexos entre adopción e incesto: tras la ceremonia nupcial, el novio debía abusar o poco menos de su protegida. Hoy día, gracias a la nueva moral sexual, los hombres tienen, por lo menos, oportunidad de habituarse paulatinamente a la situación. El matrimonio, antigua condición previa para el incesto, adquiere cada vez más una forma de desagravio.

Al ser padre contra su voluntad, el hombre no tiene más recurso que abrir brecha en la barrera incestuosa hacia «su esposa». No siendo ella una hija auténtica de su marido, sin sólo una «seudohija» la cuestión resulta, hasta cierto punto, menos peliaguda, claro está, porque además, en este caso, el incesto tampoco es auténtico, sino solamente un seudoincesto. No obstante, esa manipulación relativa de los impulsos acarrea algunas consecuencias. El consultorio del psicoanalista nos muestra hasta qué grado explotan las represiones incestuosas de muchos hombres, quienes suelen abordar el verdadero incesto, por lo menos, en sus desvaríos mentales. El hecho de que algunos padres forjen visiones sexuales respecto a sus hijas adolescentes, es una ocurrencia cotidiana según manifiestan los terapeutas. El psicoanálisis, siempre presto a descubrir toda clase de complejos, no ha intentado siquiera librar a los hombres de tales visiones. La úni-

ca preocupación del analista consiste en que tales pesadillas creen un complejo de culpabilidad a su paciente. Por tanto, no se cansa de asegurarle que todo eso es «normal».

Se está haciendo normal, en efecto. Así lo confirman reiteradamente las cifras sobre perpetración de incestos auténticos, cópula entre parientes de primero y segundo grado, pues aquí las relaciones padre-hija ocupan un lugar preferente. Cierta investigación sobre el incesto patrocinada no hace mucho por el Gobierno sueco respecto a todos los casos conocidos en Suecia durante los últimos veinte años, nos proporciona los siguientes datos estadísticos: el 60 % de las relaciones incestuosas se producen entre padre e hija, el 20 % entre hermano y hermana, y sólo el 1 % entre madre e hijo. El restante 19 % comprende las relaciones entre hombres y sus nietas o sobrinas.

Un hombre cuyo empeño sea el de concentrar los instintos sexual y protector en una mujer y, por añadidura, haya tropezado con una compañera extremadamente infantil, se verá ante una situación esquizofrénica muy especial. No es de extrañar, pues, que su comportamiento le parezca excéntrico no pocas veces a la elegida: en ocasiones, halagador, otras, execrable; unas veces la viola, otras, se humilla ante ella; unas veces la maltrata y, otras, quisiera morir por ella. Sin embargo, todo ello debe ser así. Puesto que el impulso protector y el instinto sexual son inconciliables en el fondo, un hombre no tiene ninguna posibilidad salvo la de osci-

lar desde un extremo a otro.

Por eso, los individuos más sensitivos buscan lo antes posible un escape de sus relaciones incestuosas y se refugian en la poligamia o en la mojigatería. Otros menos sensibles se aferran al incesto. Porque el placer inherente de lo prohibido se convierte, progresivamente, en una parte integral de su comportamiento sexual. Y como ellos deben hacer de la necesidad virtud, se origina pronto una exigencia irresistible y una perversión habitual. Una vez acostumbrados a relacionar el sexo con «las jovencitas», estos hombres encontrarán indeciblemente tedioso el comercio carnal permisible, es decir, con las mujeres hechas y derechas. Según es de suponer, quienes se emparejan con mujeres sobremanera infantiles —primeramente para satisfacer su instinto paternal— encontrarán mayores dificultades todavía. Con toda probabilidad serán esos caballeros maduros que en sus ocasionales visitas al burdel, piden menores de edad. Pues lo que más le interesa de toda esa actividad es el quebrantamiento del tabú.

## ORÍGENES DE LA POLIGAMIA MASCULINA

El hombre con hija-esposa se sustraerá, si le es posible, al dislate de la monogamia y buscará quietud para su alma en la pluralidad de mujeres. Entonces distribuirá su amor: dedicará el impulso protector a una mujer y el instinto sexual a la otra: dar algo por un lado, recibir por otro, proteger y respetar a la primera, provocar sin miramientos a la segunda.

La poligamia masculina tiene una causa fundamental: la capacidad del hombre de satisfacer con mujeres tanto el impulso protector como el instinto de reproducción. Eso da la impresión de que el hombre podría amar simultáneamente a dos mujeres pero, en realidad, sólo puede querer a una como mujer: la otra es su hija. Este desarreglo se da muy poco entre las mujeres porque el círculo humano donde ellas cultivan sus impulsos tiene unos límites muy bien definidos: para el impulso protector cuentan con los hijos, y para el instinto

sexual —si hubiere necesidad— están sus maridos. De resultas, las mujeres pasan por monógamas y los hombres por polígamos. Sin embargo, casi todos los hombres parecen desconocer las raíces profundas de su poligamia. Un hombre, dicen ellos, necesita varias mujeres... y, evidentemente, la mujer tiene bastante con un solo hombre. Como quiera que ellos cohabitan con su objeto de pupilaje y su compañera sexual —si bien las visitas a esta última son mucho más frecuentes—, suponen que esa propensión poligámica radica en la sexualidad masculina, cuyas peculiaridades son, fundamentalmente, diferentes de la femenina.

En aquellos matrimonios en los que la adopción de una esposa es el elemento básico, la señal para poner fin al período monogámico del marido suele ser el nacimiento del primer hijo. Así queda satisfecho el impulso protector incluso para el más paternal de todos los hombres..., y en la medida que esto ocurra se dejará sentir el instinto sexual. Un buen día, la necesidad de alguna compañera sexual será tan apremiante que el hombre desechará sus reparos —porque, naturalmente, quiere evitar preocupaciones a su protegida y eso le remuerde la conciencia— y buscará una amante. Tiene ya la «mujer para el matrimonio»..., ahora necesita otra «para la cama».

Además se le facilita casi siempre ese paso, pues una vez nacido el objeto auténtico de pupilaje, la esposa-hija representa su papel de compañera sexual con el menor ardor posible. Incluso para una mujer de libido normal, el amante elegido por su

utilidad como padre ha dejado de ser codiciable hace largo tiempo; a muchas les causa repugnancia indecible la cópula con semejantes individuos (recuérdese las antedichas estadísticas italianas). Ante todo se pensó en el papel de compañera sexual como cebo: el objetivo fue la adopción por un hombre más la subsiguiente procreación. Una vez alcanzada tal meta se desplaza cada vez más el interés hacia ese nuevo aspecto, el objeto de pupilaje, pues éste presenta exigencias mínimas y es la vía de menor resistencia. Verdaderamente sólo se ofrece todavía como compañera sexual en los períodos críticos..., por ejemplo, cuando otra mujer hace peligrar su papel de pupila, con lo cual el proveedor podría abandonarla. En rigor, una mujer con hijos no necesitaría siquiera figurar como objeto de pupilaje..., porque los propios vástagos representarían ese papel y lo harían de forma más convincente que ella misma. Un hombre deseoso de proteger a sus hijos, protegerá también a la madre, porque, sin duda, los pequeños la necesitan. «Yo quiero a mi mujer y a mis hijos», asevera el cabeza de familia como si ambos sentimientos fueran idénticos..., ¡y para él lo son!

Así, pues, la poligamia no sólo parece el mejor escape, sino también el único para un hombre con esposa adoptiva. Sin embargo, no todos los hombres son polígamos. La razón es obvia: puesto que en este mundo nuestro un hombre no obtiene nada gratis —tampoco la satisfacción de su impulso protector ni la de su instinto sexual— necesita estar también en condiciones de sustentar a varias muje-

res si quiere materializar su propensión poligámica y, por lo general, ése no es su caso. La poligamia presupone siempre una distribución injusta de los bienes materiales, es un reflejo de la justicia social en cualquier país. Puesto que el hombre debe pagar a la mujer, un individuo con mucho dinero tendrá muchas mujeres, y uno con poco, ninguna. Así, pues, los hombres de países socialistas se hallan en pésimas condiciones de partida por cuanto se refiere a la realización de sus sueños: cuanto más uniforme el reparto de los bienes nacionales, tanto menores las posibilidades para la poligamia. Como la proporción de mujeres en la población total equivale, aproximadamente, a la de hombres, la mujer complementaria permanente sigue siendo también un privilegio del opulento en los países industriales occidentales, donde cada hombre puede mantener por lo menos una mujer. La base para la poligamia es particularmente favorable en los países occidentales subdesarrollados con sus grandes desniveles sociales. En muchos países de América latina se ha institucionalizado prácticamente la bigamia. El mexicano acomodado tiene la «casa grande» y la «casa chica», es decir, la casa de su esposa y la de su amante. Como es natural, él mantiene ese arreglo mientras esté en situación de proveer suficientemente a ambas casas. Por consiguiente, que un hombre sea polígamo o no depende totalmente de su posición económica: los hombres ricos no son más polígamos, sino más ricos; los hombres pobres no son más monógamos, sino más pobres.

Fundándonos en ello, nosotros distinguimos entre las siguientes formas de poligamia: *simultánea*,

*sucesiva, esporádica y simbólica.* ¿Cuál de esos tipos elegirá un hombre determinado? Eso depende, en última instancia, de la fortuna disponible para la realización de su deseo. Las poligamias simultánea y sucesiva son las de los opulentos; esporádica y simbólica, las del hombre humilde.

## POLIGAMIA SIMULTÁNEA

*Poligamia simultánea* es la poligamia propiamente dicha: un hombre tiene varias mujeres y quisiera conservarlas todas. *Poligamia sucesiva* es la poligamia a plazo fijo: un hombre tiene dos mujeres, pero espera desembarazarse de una. *Poligamia esporádica* es poligamia de tanto en tanto y *poligamia simbólica* es la satisfacción del instinto sexual sin compañera. Un hombre acaudalado optará por la poligamia simultánea o la sucesiva, pero, por lo general, no atribuirá ningún valor a la esporádica o la simbólica.

En el caso del *polígamo simultáneo* —un hombre con esposa y amante a un tiempo— es donde aparece más clara la divisoria trazada entre objeto de pupilaje y objeto sexual. El protector conserva su objeto de pupilaje, se muestra más afectuoso si cabe, pero las relaciones sexuales con ese objeto se convierten en farsa al comenzar la etapa poligámi-

ca. Probablemente, el hombre que encuentre una compañera sexual preferirá cortar las relaciones íntimas con el objeto de pupilaje. Pero como querrá también ahorrarle disgustos —ello corresponde a su papel de protector—, las reanudará ocasionalmente pese a todo. Sin embargo, procederá de la forma más expeditiva posible. En lo sucesivo sólo hará el amor con todos sus matices a la compañera sexual. El polígamo simultáneo —el hombre capacitado para desahogar su impulso protector e instinto sexual con diversos objetos estimulantes— se mostrará más ecuánime como en su época monógama no obstante los fingimientos, el temor de verse descubierto y las cargas financieras adicionales. Él entrevé en ese contento una demostración para justificar la índole poligámica de todos los hombres.

Pero ahora sucede algo insólito: en lugar de confesar su nuevo amor, sigue describiendo los sentimientos que le inspira la primera mujer —su objeto de pupilaje— como verdadero amor. El afecto profesado a la amante recibe el apelativo de «embriaguez» u «obsesión pasajera». Habla acerca de las relaciones con su amante —sobre los sentimientos hacia su verdadera mujer— como si fueran algo mediocre, y a veces incluso despreciable. Comenta que ella lo ha «pescado» apelando «a sus más bajos instintos». Cuando la esposa le insta a explicarse, él dice ignorar lo que pretende: lo de la otra es mero «sexo», no tiene nada que ver con el amor.

Tiene preparada una explicación muy sencilla para justificar tal comportamiento. La diferencia que establece un hombre entre su objeto de pupilaje

y su compañera sexual es completamente arbitraria. Desde luego, la amante se le ha ofrecido como compañera sexual, pues en calidad de tal tiene mejores perspectivas..., ya que el impulso protector de su mantenedor queda suficientemente satisfecho por la esposa adoptiva y los hijos. A pesar de todo, ella es también, en el fondo, una mujer como casi todas las demás: mitad objeto de pupilaje y mitad objeto sexual, mitad niña y mitad vampiresa... y con capacidad para dar la cara, que es justamente lo más remunerador. A menudo muestra, incluso, un sorprendente parecido con la esposa..., pues muchos hombres prefieren un «tipo» determinado y se aferran sin cesar a él. Como la esposa suplementaria no sólo suele ser más bonita que la legítima —y, frecuentemente, no sólo más joven, sino también más lerda— puede convertirse con facilidad en una trampa: quizá cuando menos se espere sobrevendrá la transformación... y esa compañera sexual vendrá a ser otro objeto de pupilaje. Entonces el polígamo se encontrará inopinadamente con nuevas cargas sociales en lugar de con la cautivadora amante. Así fundará con la recién protegida una segunda familia, procreará más hijos, y si se le ocurriera buscar otra amante, se hallaría ante un dilema más espinoso que el precedente. Porque su impulso sexual, verdadero objetivo de la complicada maniobra, queda nuevamente insatisfecho..., mientras que su esposa legítima, a la cual deseaba proteger con absoluta sinceridad, ha salido perjudicada.

Por tanto, la tarea primordial del hombre con dos mujeres consiste en soslayar esa clase de complicaciones y procurar la máxima protección posi-

ble para sí y su objeto de pupilaje contra la nueva compañera sexual. Siguiendo el ejemplo de otros polígamos, se somete a algo así como un lavado de cerebro: para no caer jamás en la tentación de proporcionar al nuevo amor la posición que quisiera darle, desmentirá, escarnecerá o maldecirá desde un principio el cariño profesado a su compañera sexual. Para no dejarse arrebatar nunca por la sospecha de haberse enamorado, falseará para sí y los demás ese avasallador apasionamiento —la necesidad de aproximarse todo lo posible a ella hasta penetrar en sus entrañas, la necesidad de acariciarla y sentir sus caricias— tachándolo de adocenado y vil, primitivo, vulgar e ínfimo... una mera cuestión «de sexo».

Paralelamente a esa depreciación de la compañera sexual, se produce la revalorización del objeto de pupilaje. Entonces se utiliza el anhelo urgente de prestar amparo —lo cual no tiene, en el fondo, ninguna relación exclusiva con hombre y mujer porque también pueden suscitarlo niños, ancianos o enfermos— hasta hacerle parecer lo que no es ni será jamás: el amor «verdadero» entre hombre y mujer. Como «madre de sus hijos» la adoptada será, cada vez más, «lo puro», «lo importante», «el sentido» de su vida..., y la amante justamente lo contrario.

Desde ese instante, las experiencias amorosas con la amante serán del dominio público: el hombre no tendrá inconveniente en divulgarlas entre sus amigos —incluso les apremiará a escuchar tal información— relatándoles minuciosamente cuántas

veces se ha ayuntado con ella y cómo lo ha hecho. Entretanto, las relaciones sexuales con el objeto de pupilaje —si subsisten todavía— son tabú. Si sorprende a otro hombre hablando sobre su objeto de pupilaje como si fuera una compañera sexual, entiendo que «la está mancillando», como él lo denomina —se atreve incluso a calificar la sexualidad de suciedad elemental—, y entabla sin tardanza una polémica. No hace mucho tiempo, los maridos se batían en duelo para defender la reputación de sus esposas —esposas con las cuales dormían solamente porque así se lo dictaba su sentido del deber—, y, aunque parezca increíble, perdían a veces la vida en ese empeño.

Mientras tanto, la esposa adoptiva —quien se beneficia con toda esa manipulación de los conceptos y, en definitiva, debe estarle agradecida— permanece incólume al margen de la cuestión: para su fuero interno, la sexualidad no se confunde nunca con el instinto protector. Si una mujer engañada por su marido se buscara a su vez un amante, jamás tendría la ocurrencia de no denominar amor a los sentimientos que le inspirara ese compañero sexual. Puesto que muy pocas mujeres pueden ver a los hombres cual objetos de pupilaje —tan sólo los individuos enfermizos o intelectuales se ven favorecidos ocasionalmente con el instinto maternal de sus compañeras—, el sexo femenino no cae en la tentación de mezclar su impulso protector con el amor, ni de interpretar su amor cual un indicio de perversidad. Por consiguiente, no necesita establecer diferenciaciones, puede llamar «amor» al sexo sin re-

paros y no «mero sexo» como hace su marido. Naturalmente, se guardará mucho de revelarle tal cosa: en el plano convencional, para ella amor significa también altruismo.

## POLIGAMIA SUCESIVA

A semejanza del polígamo simultáneo, el polígamo sucesivo tiene también dos mujeres. Ahora bien, a diferencia de aquél, conceptúa la poligamia cual una carga y, por tanto, proyecta eliminar tan pronto como se le ofrezca la oportunidad una de las dos, generalmente la más vieja. Así, pues, mientras que el polígamo simultáneo practica la poligamia dentro de sus posibilidades, en los polígamos sucesivos alternan las fases poligámicas con la monogamia y, de resultas, ese ritmo cambiante está en relación directa a los medios económicos que puede reservar para las mujeres.

Según sea el valor atribuido por un hombre a la satisfacción de su impulso protector o su instinto sexual, los polígamos sucesivos se dividen en dos cateogías:

- 1) Hombres que buscan sin cesar nuevos objetos de pupillaje: *eternos padres*.

- 2) Hombres que buscan sin cesar nuevas compañeras sexuales: *eternos célibes*.

Indudablemente, el *eterno padre* representa la variante más frecuente de la poligamia sucesiva. Éste es el hombre que aprecia, sobre todo, el impulso protector y, por tanto, cuando elige compañera considera en primer término esta cualidad: debe ser lo más aninado posible. Como las mujeres sólo pueden parecer infantiles hasta los veinticinco años o, a lo sumo, los treinta, un hombre semejante necesita buscar nueva compañera cada diez años. Siendo así, el número de «hijas» adoptadas en el curso de su vida debe mantener una relación directa con su fortuna, pero no sólo el número, sino también la clase. Los nuevos ricos prefieren muchachas lozanas —el tipo campesino—, los hombres de la alta sociedad y los estetas optan por la variante enfermiza..., el tipo maniquí. Sea como fuere, siempre será imprescindible que la protegida dé una impresión auténtica de desamparo. Pues, apenas se sospeche que la desvalida puede valerse muy bien por sí sola, fallará el automatismo del impulso protector. Si, al cabo de pocos años, la esposa adoptiva adquiere la apariencia de una persona adulta, será preciso remplazarla sin dilación. La búsqueda de una sustituta adecuada es el período monógamo del polígamo sucesivo y equivale al embarazo de la mujer.

Como los juegos infantiles son la profesión mejor remunerada de la mujer, ese «eterno padre» no tardará mucho en encontrar una suplente..., siem-

pre y cuando sea verdaderamente acaudalado o ejerza una profesión lucrativa. Apenas encuentre la nueva hija y se cerciore de que ella lo necesita, otorgará una dote a la envejecida primogénita —casi siempre se trata de la casa donde ha habitado, más pluses de alimentación hasta las segundas nupcias de aquélla, para consagrar todas sus energías a la juvenil descendencia. Naturalmente, no utilizará un cochecito de niño para pasear a su «bebé» sino un «Lincoln» o un «Mercedes», tampoco dejará que la admiren las vecinas, sino los amigos o colegas. No obstante, ambas imágenes son idénticas. Desde luego, nadie le preguntará si su «bebé» sabe hablar ya o ha echado los primeros dienteillos, pero sí se le dirá, jovialmente, que su «pequeña» es «encantadora». Y eso lo enorgullecerá tanto como a una madre o un padre. Ciertamente, la pequeña es encantadora, responderá él, pero tiene una hermosa cabeza muy dura y a veces, en la cama, es de un salvajismo delicioso.

Como el «eterno padre» no sólo forma parte de la clase adinerada, sino que también figura entre los burgueses, existe asimismo una variante burguesa de la poligamia sucesiva fundada en el impulso protector. El hombre burgués no tiene suficiente dinero para buscar con frecuencia nuevos objetos de pupilaje. Ahora bien, tras veinte o treinta años de intensa actividad profesional consigue atesorar casi siempre una pequeña fortuna y, algunas veces —no pocas—, la invierte en una segunda adopción. Según un dicho popular, se trata de «su segunda primavera». Analizando su cuenta bancaria y la edad

de su esposa resulta fácil calcular exactamente cuándo sobrevendrá ese fenómeno natural.

Ni los «eternos padres» acaudalados ni los burgueses dan preferencia en sus pensamientos a la sexualidad. Diferenciándose del polígamo simultáneo, el polígamo sucesivo abandona a su esposa para poder satisfacer en otra parte su impulso protector, no el sexual. Sin duda, su primera esposa es demasiado vieja, pero no como mujer, sino como niña. Por consiguiente, lo normal aquí es el divorcio y las nuevas nupcias..., justamente lo que procura evitar con todas sus fuerzas el polígamo simultáneo. Por ello, el polígamo sucesivo no reniega de la esposa sucesiva —al contrario, la última esposa es siempre el gran amor de su vida— sino que, más bien, denigra a su predecesora. Y como la nueva no es en su opinión una compañera sexual, sino un objeto de pupilaje, él quiere ofrecerle la máxima protección dentro de sus medios: mediante la adopción legal.

A diferencia del «eterno célibe», el «eterno padre» no teme la impotencia. Lo que él quiere decir no es «escucha, soy todavía tan potente que puedo satisfacer incluso a mujeres muy jóvenes», sino «escucha, soy todavía tan eficiente que puedo tomar bajo mi tutela a esta niña inocente». Un «eterno padre» sabe por experiencia que sólo puede captar mujeres más o menos frías... pues las demás no se comprometen, salvo casos excepcionales, con hombres veinte o treinta años mayores que ellas.

Podría decirse aquí que cuando una mujer se ofrece cual objeto de pupilaje a los hombres está jugando con una bomba de relojería..., porque, algún día, el hombre la abandonará y buscará otra más joven. Sin embargo, esto no representa un peligro alarmante..., porque cualesquiera sean sus derivaciones el papel será siempre más soportable que el de una simple compañera sexual. Cuando un hombre se casa con una mujer más joven, ello significa automáticamente que también puede sustentar a la mujer de más edad porque, de lo contrario, no habría intentado siquiera buscar a la más joven. El propio hombre ha concebido unas leyes que le imponen la obligación de procurar convenientemente por cada una de sus esposas anteriores. Caso de no surgir algún otro dispuesto a asumir el pupilaje en la fecha de su expiración (lo cual suele ocurrir, sin embargo, al cabo de cierto tiempo, porque la relación de las poblaciones masculina y femenina guarda aproximadamente la proporción 1:1), él se verá obligado a sustentarla durante toda su vida. Sólo pueden sentirse heridas realmente por la separación aquellas mujeres a quienes sus maridos les apetecen también como amantes. La esposa adoptiva sufre muy poco: ve a su marido cual un padre, y para el niño no tiene importancia que su progenitor procure por uno o por diez..., lo principal es que no haya embotellamientos en la corriente suministradora. Naturalmente, el hijo único se da mejor vida cuando no ha de compartir sus beneficios con dos o tres hermanos..., pero, si no hay más solución, se conformará con una ración más pequeña. Tan pronto

como quede solventado el problema financiero dejará en libertad a su padre y a veces, incluso, iniciará la búsqueda de un verdadero amante.

*El eterno célibe* —polígamo sucesivo de la variante «instinto sexual»— es un personaje bastante raro. Aquí se trata de hombres que buscan verdaderamente mujeres, pero tropiezan con niñas por todas partes. Como no quieren renunciar a la sexualidad, se comprometen también con tales «niñas», pero sólo durante breve tiempo: éstas les parecen demasiado triviales... no como niñas, sino como mujeres. Puesto que estos polígamos sucesivos no desean hijos y, por ende, ofrecen raras veces la adopción, la ruptura es benigna para ambas partes. Incluso, a veces, la seudohija es quien da el primer paso cuando percibe la inutilidad de sus esfuerzos.

Naturalmente, el eterno célibe siente también la necesidad de satisfacer un impulso protector, pero él elige para ello objetos de pupilaje más necesitados que las mujeres. No raras veces lucha, como idealista, por la justicia y la libertad, toma partido por los postergados sociales o bien en su profesión —médico, funcionario de la previsión social, político— encuentra tantos objetos merecedores del altruismo que puede saciar su instinto protector. Contrariamente a sus hermanos de sexo, posee casi absoluta inmunidad ante las mujeres que se le ofrecen como objetos de pupilaje.

## POLIGAMIA ESPORÁDICA

La poligamia esporádica es la frecuentación de mujeres practicada por el hombre humilde. A diferencia de los ricos, el pobre no satisface su instinto sexual regularmente, sino de vez en cuando, y ello lo hace con:

- a) mujeres inasequibles (promiscuidad),
- b) mujeres al alcance de cualquiera (prostitución).

*Las mujeres inasequibles* son las esposas de otros hombres. Son aquellas que, no obstante su libido normal, han optado por un marido nada codiciable —un «padre»— y, de resultas, se ven obligadas a satisfacer esa libido al margen de la adopción. Con frecuencia son también mujeres que no pertenecen a ningún otro hombre, pero están disponibles para una adopción. Mientras esperan, se ofrecen como compañeras sexuales al «padre» de cualquier otra. Como tales mujeres brindan siempre sus favores con carácter gratuito —porque les interesa mucho

el sexo aunque, en verdad, no tanto como el aprovisionamiento—, quien reciba su ofrecimiento no titubeará largo rato: pues la oferta de sexo gratis es muy limitada, y la demanda, enorme. Tan sólo un individuo opulento tiene opción para elegir con quién le gustaría dormir y, si es suficientemente rico, puede superar también las ofertas de los primeros «padres» y conquistar mujeres que, teóricamente, deberían ser inasequibles. El pobre no puede reflexionar ni elegir y se queda con cualquier mujer a su alcance..., sabe que debe aprovechar la oportunidad, pues quizá no se le presente ninguna otra. Aunque aquí sólo se trate de promiscuidad, el hombre humilde tiende a calificar esa necesidad de satisfacer su instinto sexual con la primera compañera sexual asequible, como «aventura». Y la mujer que jamás será suya —porque tiene ya otra y no puede mantener dos— es, según lo denomina él, su «conquista».

*Las mujeres al alcance de cualquiera* son aquellas que no tienen nada de gratuitas, pero tampoco exigen precios exorbitantes. La suma solicitada por una mujer para satisfacer el instinto sexual masculino es proporcional matemáticamente al número de hombres que frecuentan su compañía. Entre los diversos aspectos de la vida cotidiana, la sexualidad es uno de los pocos —incluso en los países prósperos— donde hay todavía barreras sociales: cualesquiera sean las compañeras sexuales elegidas por un polígamo, corresponderán exactamente a sus ingresos. Las mujeres con contratos exclusivos —«mujeres de hombre único»— son las más costosas, pues,

una vez expire el contrato, seguirán automáticamente la indemnización y la renta vitalicia. Los enlaces exclusivos sin contrato, por ejemplo entre amantes, resultan caros solamente durante las relaciones íntimas..., precisamente la ausencia del contrato protege al compañero sexual eximiéndolo de toda compensación cuando terminen los contactos. El sexo con *callgirls* —mujeres que tienen, a lo sumo, dos compañeros cada día— es bastante más favorable; aquí los clientes son de la clase media acomodada. Cuanto mayor el número de compañeros diarios, más reducidos los precios, y quienes los pagan, cada vez más pobres. La ramera de burdel, con cinco compañeros diarios, es el objeto sexual del representante comercial bien remunerado; la prostituta recogida diariamente por diez automovilistas, el del empleado medio; la azotacalles, con treinta compañeros diarios, el del proletario. Quienes soportan realmente la frustración sexual son, tan sólo, los hombres sin oficio ni beneficio.

Sin duda, el sexo con prostitutas es la forma más económica de satisfacer el instinto sexual en un objeto viviente; no obstante es también el más distante de la sexualidad. Los hombres que recurren a las prostitutas sacian su ansia de amor con una persona del sexo opuesto siguiendo procedimientos casi mecánicos. El hecho de que abracen una cosa viva tiene, en el fondo, un carácter simbólico y nada más. La sexualidad, la forma más absoluta y más pura de la comunicación entre humanos, queda reducida así a su expresión más rudimentaria: una serie de contracciones musculares involuntarias pro-

ducidas por la fricción durante diez minutos. La mujer cuya técnica posibilita tales contracciones, ocupa un lugar escasamente superior a cualquier otra cavidad  $x$  que podría producirlas igualmente.

Sea como fuere, el sexo prostibulario es barato y protege al objeto de pupilaje en casa. No raras veces, la prostituta representa un alivio para la esposa adoptiva, pues asume total o parcialmente los penosos deberes de una compañera sexual. Por ello se conceptúan muy pocas veces las visitas de un hombre al burdel cual un indicio de depravación: por el contrario, representan la prueba más concluyente de su devoción incondicional a la adoptada. No habrá siquiera gran revuelo si se descubre esa actividad poligámica: la competidora es, «tan sólo», una prostituta... y, por tanto, según los convencionalismos consagrados por el uso, no tiene nada de mujer. Las mujeres «genuinas» son aquellas que hacen peligrar la posición de otra mujer como objeto de pupilaje. En este aspecto, la ramera es absolutamente inofensiva: un hombre que abandona a su «adoptada» para casarse con una chica de la calle, causaría sensación.

Por tal motivo, los hombres son realmente los únicos que consideran inmoral la prostitución. Les desagrada la idea de verse poseyendo a una mujer —un ser necesitado de mucha protección, según se les ha enseñado— y darle como única compensación unas cuantas monedas. Sólo encuentran soportable, hasta cierto punto, una situación semejante cuando piensan que otros hombres han hecho lo mismo con la misma mujer..., de ahí que resulte todo tan ba-

rato. Para una mujer, la prostitución femenina no es vituperable. Aparte las feministas —mujeres que miden su sexo con el rasero masculino—, las mujeres no ven en sus iguales unos seres necesitados de protección. Ahora bien, por razones de higiene preferirían que sus padres adoptivos se contentasen con la poligamia simbólica y, en lugar de visitar cada mes el burdel, se suscribieran a alguna revista como *Playboy* o *Penthouse*.

## POLIGAMIA SIMBÓLICA

Según dijimos antes, las poligamias esporádica y simbólica son la frecuentación de mujeres por el hombre humilde. Que un individuo se incline por una u otra forma no es tanto un problema financiero —ambas variantes cuestan aproximadamente lo mismo— como una cuestión de temperamento. Los extravertidos tienden más a la poligamia esporádica, los introvertidos, a la simbólica. Presuntamente, un hombre necesita no pocos arrestos para abordar a una desconocida en plena calle y proponerle de golpe y porrazo hacer el acto más íntimo entre dos personas. El introvertido es demasiado sensible para emprender la marcha hacia una prostituta y, por ello, prefiere la compañera sexual ficticia. Hay también introvertidos opulentos, claro está. Pero como ellos no necesitan esforzarse nunca para encontrar una compañera sexual —sino todo lo contrario—, no pueden conformarse, a despecho de su excesiva sensibilidad, con el sexo simbólico. Sólo los ricos que no saben cómo comportarse con las

compañeras sexuales vivientes —los ancianos y aquellos con una libido extraviada— se interesan por los mismos símbolos de sus menos privilegiados hermanos.

Los hombres son diversos: unos dejan volar su imaginación mediante las imágenes, otros, mediante las palabras. Y hay quienes prefieren una combinación de ambas. La oferta al polígamo simbólico tiene presente esas diferencias y brinda a cada consumidor el adecuado sustitutivo sexual. Para hombres con mayor imaginación óptica hay fotograffias y filmes pornográficos que, aun estando desprovistos de textos, nada dejan que desear en materia de perspicuidad. Para aquellos más sensitivos a las palabras —casi siempre de mayor nivel intelectual— hay literatura pornográfica. Y para quienes no quieran renunciar a ninguno de ambos medios, están las «revistas de caballeros».

El hecho de que en tales revistas la imagen refuerce la palabra y viceversa, ha resultado ser enormemente ventajoso para sus creadores: cuando Hugh Hefner fundó en Estados Unidos, hace muchos años, su revista *Playboy*, la censura no pudo reprocharle gran cosa: ni las ilustraciones ni los textos acompañantes eran extremados; el efecto residía en la combinación de ambos y era difícilmente perceptible. Por eso, el éxito fue descomunal y, desde entonces acá, se ha acrecentado si cabe, porque, a pesar de los numerosos plagios, *Playboy* sigue siendo el sustitutivo sexual más vendido entre los hombres tímidos. Ello estriba menos en la calidad de las

compañeras sexuales representadas —según se dice no causan tanta excitación como las de otras revistas competidoras— que en la sutil coartada para hacer la compra. Hefner ha justipreciado acertadamente al introvertido: con un anuncio de dos planas hace publicidad de *Playboy* entre las mujeres sugiriéndoles la suscripción a la revista como obsequio para él. Como muy pocas mujeres leen *Playboy* —es una revista para caballeros— el anuncio no tiene por objetivo la mujer, sino el hombre. «Si otras mujeres se suscriben incluso a *Playboy* para sus maridos —se dicen ellos—, no hago nada malo.» Un extraordinario surtido de cuentos, entrevistas y *cartoons*, redondea la perfecta coartada: aunque tales colaboraciones pasan casi inadvertidas para el comprador, justifican la decisión de compra. Hefner ha abierto brecha en un monopolio femenino: es el primer hombre que ha conseguido comercializar la frustración sexual del cabeza de familia y triunfar así en un coto reservado exclusivamente hasta ahora a las mujeres. Como hombre conoce mejor las necesidades de su sexo y, por ende, puede satisfacerlas también mejor que cualquier mujer. Con su imperio valorado en doscientos millones de dólares es ya hoy día la *madame* más popular de la Historia.

Naturalmente, los objetos sexuales simbólicos —aquí no hay mujeres de carne y hueso— excitan al polígamo introvertido, pero no pueden satisfacerlo. Así, pues, el único escape para él es la autosatisfacción o la satisfacción con el objeto de pupilaje. Gracias a la acción estimulante del sustitutivo sexual, el hombre consigue no raras veces olvidar

durante corto tiempo su misión protectora y ver a la seudohija cual una auténtica seductora. Y si tiene suficiente imaginación puede figurarse también que, en lugar de la adoptada, está estrechando entre sus brazos a la chica del *Centerfold*.

## SOLAMENTE LOS HOMBRES SON MOJIGATOS

Los principales distintivos del síndrome paterno son: *incesto, poligamia y mojigatería*. No pocos hombres se comportan de forma incestuosa, poligámica y mojigata a un tiempo. La poligamia y el comportamiento incestuoso masculinos han sido ya objeto de un somero análisis. Ahora abordamos el tercer distintivo del síndrome paterno, la mojigatería masculina.

Una persona es mojigata cuando reniega de su instinto sexual. De tal definición se infiere que sólo los hombres pueden ser verdaderamente mojigatos: las mujeres amordazan su instinto sexual, a menudo durante la pubertad, en interés del futuro poder político (véase el capítulo «El poder del más indiferente»). Si ellas están contra el sexo no necesitan renegar de ningún deseo encubierto..., donde no hay nada, nada se puede reprimir. Por eso hay muy pocas mujeres adultas que sean mojigatas. La mojigatería es una cualidad eminentemente masculina.

Ahora bien, no todos los hombres que se hacen pasar por mojigatos lo son. Ahí distinguimos entre

- a) mojigatería simulada (la mojigatería del «administrador»), y
- b) mojigatería genuina (la mojigatería de los «padres»).

*Mojigatería simulada* es la de aquellos hombres a quienes encomiendan las mujeres que administren el mundo tal como lo desean ellas. Pues, lógicamente, quien ejerza el poder aprovechará su situación para hacer todo cuanto le cause placer y desatender todo cuanto no se lo cause. Entre las cosas que no causan placer destacan las mortificaciones de la vida asalariada. Así, pues, ellas encargan a quienes no tienen suficiente poder que se ocupen de solventarles la vida. También suele ocurrir, claro está, que la competencia profesional proporcione placer, según lo demuestran ciertas mujeres dedicadas a una profesión aunque sus maridos tengan grandes ingresos, o el *nabab* que va cada día a la oficina para divertirse (éste es el duplicado masculino de la «mujer emancipada»). Sin embargo, en casi todos los hombres se trata de un deber, pues no se les ofrece otra opción.

Las mujeres son para el mundo lo que los accionistas para sus empresas: aunque no entiendan nada de nada, aunque apenas sepan hacer algo útil, todo cuanto se haga será en beneficio suyo. Se construyen casas tal como las necesitan, se promulgan leyes para asegurar su protección, se invierte capital

con objeto de aportarles una renta, se fabrican aquellos artículos de consumo a los cuales dan preferencia ellas. Los hombres —los legisladores— parten hacia la guerra acatando las leyes concebidas por ellos mismos y dejan a las mujeres en casa; los hombres —los bolsistas— multiplican su dinero de tal forma que las mujeres constituyen ya la mayoría absoluta de accionistas en muchos países industriales; los hombres —los religiosos— predicán a su propio sexo la continencia, la fidelidad y la monogamia.

Así como se le pregunta al accionista con ocasión de la junta anual: «¿Desea usted que continuemos actuando como lo venimos haciendo hasta ahora?» A lo que él responde: «Sí, pero los beneficios deben ser mayores», así los maridos interrumpen asimismo sus actividades momentáneamente e inquierén: «¿Te gusta cómo lo hago? ¿Debo seguir haciéndolo igual?» Y las esposas contestan: «Sí, sigue igual, pero procura esforzarte un poco más en lo sucesivo.» Las mujeres no necesitan saber *lo que* han de seguir haciendo sus esposos, ni *cómo* deben hacerlo, ni *cuáles* son los capítulos donde se requiere ese mayor esfuerzo: el mecanismo es tan perfecto que ellas no pueden percibir sus deficiencias ni juzgar sobre las aptitudes de los encargados... Los propios hombres descubrirán las eventuales imperfecciones del sistema y propondrán a los más competentes entre ellos para los cargos directivos.

Pero el candidato debe respetar la posición reservada al objeto de pupilaje femenino; eso es lo único que piden las mujeres, porque en esa posición estriba indudablemente su poder. Y él aporta tal

comprobante mediante su intachable vida privada: un hombre que quiera representar los intereses femeninos en altos niveles debe adoptar por lo pronto una mujer y crear con ella varios objetos de pupillage..., desde luego, en su pasado no puede haber divorcio, infidelidad ni otros «delitos» sexuales. Si no reúnen tales requisitos, las mujeres no lo elegirán pese a las encarecidas recomendaciones de los expertos... Estos expertos lo saben sobradamente y, por tanto, no proponen nunca a semejantes candidatos.

Consecuentemente, aquellos aspirantes a los altos cargos en la administración del imperio femenino, por ejemplo jefes de Estado, ministros, clérigos, generales, jueces o directores de Banco, deben responder al ideal femenino tanto antes de su actividad como durante ella: no les será permitido abandonar a las esposas esquivas —como es sabido, muchos personajes cargan para toda la vida con mujeres desabridas, los llamados «pecados de su juventud»—, no se les tolerará la adopción de esposas suplementarias ni codiciarán a personas de su propio sexo, y así sucesivamente. Recapitulando: el *administrador* debe ser mojigato o fingirlo porque, de otro modo, no tiene la menor probabilidad. En sus manifestaciones públicas necesita hacer constar que la vida familiar es siempre lo prevaleciente, que condena el desenfreno sexual, que no puede comprender la homosexualidad y otras cuantas cosas más. Cualquier frase impensada, cualquier beso ilícito, cualquier cita secreta puede poner punto final a la carrera soñada.

La *mojigatería genuina* —la de los *padres*— es menos reconocible que la simulada, porque tiende a presentarse como antítesis de ésta y, efectivamente, lo es: prueba el libre albedrío sexual del hombre. He aquí su causa: un hombre que ve a las mujeres cual objetos de pupillage —un *padre*— ve también, consecuentemente, el acto carnal como una violación del más débil. Ello origina un sentimiento de culpabilidad que sólo se puede combatir mediante las *confesiones* prolijas. Aquí hay que distinguir entre las confesiones directas e indirectas: las primeras son los llamados *coloquios entre caballeros*, y las segundas los llamados *chistes para hombres*. Ambas son variedades de la mojigatería.

Verdaderamente, se desconoce cuánto tiempo dedica el individuo ordinario a las conversaciones con hombres sobre sexualidad; sin embargo, no es arriesgado suponer que consagra mucho menos al sexo. En rigor, es inexplicable que un hombre adulto —si no es homosexual— converse con otro hombre sobre el sexo. Normalmente, el acto carnal es un tema de conversación entre los dos miembros de una pareja. Pero la circunstancia de que los hombres prefieran hablar largamente con otros hombres sobre sus experiencias sexuales sólo es concebible si están cargados de sentimientos culpables, remordimientos de conciencia suscitados por el trato carnal con mujeres.

Aún resulta más ostensible ese estado de cosas en la confesión indirecta, *los chistes entre caballeros*. Para el hombre que encuentra inadmisibile el

trato carnal con mujeres y, sin embargo, no renuncia a ello, el protagonista de una indecencia debe ser el perpetrador de algo ilícito. Por eso, el contenido del típico chiste para hombres es siempre el acto sexual en el que uno de los participantes suele ser una criatura inexperta, un ginecólogo libidinoso, una monja, un clérigo, etc. Puesto que esos chistes entre caballeros no son verdaderamente chascarrillos sino confesiones, resultan muy poco interesantes para las personas ajenas al asunto. El afán por contar chistes en una reunión masculina debe interpretarse únicamente como un pretexto para iniciar una terapia colectiva cuyo escenario sea la taberna o el casino en vez del instituto psicológico. Las estruendosas carcajadas que celebran cada relato son una risotada *liberadora*, una exteriorización de conciencias exoneradas colectivamente.

Una variedad muy generalizada de mojigatería masculina es el exigir una novia incólume. Esto es frecuente allá donde la mojigatería simulada se codea con la genuina. Al exigir la virginidad de su prometida, el novio deja entender, inequívocamente, que la sexualidad es reprochable. Así, pues, impondrá una prueba muy sencilla a las mujeres que conozca: quienes se acuesten con él serán malas, quienes no lo hagan, buenas. Sólo cuando sean buenas, cuando demuestren que no le codician, él se mostrará dispuesto a ampararlas durante toda su vida.

Puesto que una persona queda caracterizada cuando cumple los veintitrés años sin haber cono-

cido ni querido la sexualidad, el hombre que se case con una virgen, obtendrá casi siempre lo que deseara en el fondo: una compañera frígida. De resultas, retornará sin dilación a la poligamia simultánea o esporádica y, entonces, satisfará su instinto sexual, como antes del matrimonio, con una «mala». La «buena» será «madre de sus hijos», un ser asexual y merecedor de protección. Suele decirse que las mujeres están condenadas a la abstinencia sexual en esta «sociedad masculina», pero eso es un craso error: la mujer que decida valerse por sí sola no necesitará permanecer intacta, podrá tener tantos amantes como le plazca.

Las formas antedichas de mojigatería se manifiestan muy poco entre las mujeres, como ya hemos señalado; quizá haya mujeres mojigatas, pero éstas constituyen la excepción y no la regla. La mujer de nivel medio habla muy poco sobre sus experiencias sexuales, refiere raras veces cuentos indecentes y jamás exige la virginidad del novio. Como muy pocos hombres fingen ser niños, también muy pocas mujeres cometen actos reprochables cuando duermen con un hombre: por consiguiente, no tienen remordimientos de conciencia ni necesitan la confesión. Más bien se diría lo contrario: pues, para las numerosas mujeres que no pueden sentir nada durante la cópula —por ejemplo, en los Estados Unidos se estima que la proporción de mujeres con dificultades para el orgasmo asciende a un 75 %—, ese acto es una demostración del más acrisolado altruismo, un sacrificio que debería enorgullecerlas.



**EL AMOR ENTRE HOMBRE Y MUJER  
ES MONOGÁMICO, CELOSO Y DEVOTO**

## FUNDAMENTO TEÓRICO DEL AMOR

La sexualidad, según dijimos, es la base del amor entre hombre y mujer. Siendo así, ¿por qué nos enamoramos generalmente de un solo compañero y no de varios? ¿Por qué no duermen cada día con alguien distinto las personas facultadas para elegir? ¿Por qué renunciamos totalmente al sexo cuando no está presente el amante, en lugar de seguir satisfaciéndolo con cualquier compañero sexual asequible? ¿Por qué somos fieles cuando amamos? ¿Por qué nos mostramos entonces celosos e intolerantes? ¿Por qué es determinativa para el amor entre hombre y mujer la concentración en una persona específica? Para comprender todo esto debemos comenzar por saber lo que es una *persona*, o dicho de otra forma, necesitamos analizar someramente la estructura del *yo*.

Klaus Wagn \* dice:

«Lo que es alguien o algo queda definido por todo

\* Klaus Wagn: *Was Zeit ist und was nicht*, Munich, 1974.

cuanto no lo es.» En un mundo integrado tan sólo por dos individualidades, una máquina mecanográfica diferiría mucho de lo que es en nuestro mundo excepcionalmente pluralista, sería «esto» a diferencia de «aquello»... y no habría posibilidad de afinar más tal definición. Para un legionario de César o un elefante esa máquina no significaría lo mismo, ni mucho menos, que para una mecanógrafa. Lo que puede ser *algo* depende del medio circundante, de su «mundo» eventual... y de todo cuanto no lo es. El *todo* por cuya mediación se define el *algo*, es abstracto —dice Wagn—, es aquello que no es el Algo. Representa el *sistema* abstracto que asigna al Algo un lugar concreto, es el único fondo donde puede destacar el Algo como *uno*. Así, pues, el Algo sólo es definible cuando ocupa un lugar específico e intransferible dentro del sistema. Ello significa que un sistema debe ser incontrovertible, y una definición, concebible..., el definido debe ser concebible. Como se precisa definir todo lo que es en un sistema, todo lo que es será concebible.

El *sistema* es aquello que no es el *Algo*. Mientras el *algo* exista será definible concebiblemente por todo cuanto no sea él... por el *sistema*. Esto atañe también al *Yo* siempre y cuando se le conceptúe como *algo*. *Yo* estoy definida concebiblemente —mientras exista como *algo* concebible— por todo cuanto no soy como tal *algo*: por mi *sistema*. Es mi sistema porque él me define, es el mundo entero, pero el mundo entero donde *yo* vivo. Es el mundo de mi escala evaluadora, el mundo tal como lo veo yo. Quizás haya otros sistemas —otros mun-

dos— además del mío, pero para mí éste es mi sistema, mi mundo absoluto: esos sistemas se definen en mi mundo como *algo*, no son todo en mi sistema, sino *uno*.

Según Wagn, el sistema no es más que el *sujeto* generalizado. Lo que es algo específico queda definido concebiblemente por todo cuanto no lo sea, y ese «todo» corresponde, una vez más, al sujeto: cada definición procede del sujeto, porque si no fuera así, ¿cuál sería su procedencia? El sujeto es el *todo*, ya que está en condiciones de definir el *uno*. Es su fondo, el único donde puede perfilarse.

El sujeto debe ser universal, pues, de lo contrario, sus definiciones no coincidirían con las de otros sujetos. Nosotros sólo podremos comunicarnos con los demás mediante el lenguaje mientras compartamos los mismos conceptos. Un objeto será *objetivo* únicamente cuando todos los sujetos lo definan por igual. Y no hay ninguna fuente imaginable de objetividad, salvo esa unanimidad de los sujetos como *sujetos universales*, es decir, como *sistema* universal: una misma época, una misma especie de vivientes sometidos a la misma moda, etc.

Así, pues, *yo* quedo definida, mientras exista, por el sistema —por «el sujeto universal»— cual un objeto concreto que ocupa dentro del conjunto —dentro del todo— su lugar específico e intransferible, es decir, su razón de ser. Pero *yo* no soy sólo un objeto, no soy sólo algo concreto. Mi definición como tal pasa por alto lo que verdaderamente soy: no soy sólo objeto, sino también, y ante todo, *sujeto*. Definida como objeto soy única, concreta, con-

cebible; como sujeto me asemejo en lo posible a los demás de mi especie, pues como sujeto soy indefinible, me defino yo misma y, por cierto, coincidiendo (en lo posible) con todos los demás objetos concretos. Como sujeto me identifico con el *sistema*, me identifico en lo posible con todos los cánones que tengo por «universales». Así, pues, como objeto se me define, como sujeto me defino yo misma, pero los objetos concretos que yo defino me clasifican también cual un sujeto abstracto, universal: mi visión del mundo, mi escala de valores, mi *sistema* radican en todos los pormenores que me han sido siempre conocidos... Yo, como sujeto abstracto, *no* soy todos ellos, soy el fondo en donde ellos se perfilan. De modo inverso, yo *defino* concebiblemente cuanto me es conocido fundándome en mi concepto del mundo. El algo que yo defino depende de mi «mundo»: tomando como referencia otras experiencias, otros ambientes, otras épocas, conceptuaría de diversos modos la misma cosa, le atribuiría sentidos diferentes... pero yo misma sería también otra.

El *yo* sólo puede ser definible —queremos decir, concebiblemente— mientras se lo caracterice mediante el *sistema*, el «sujeto universal» en donde existe. *Yo* desempeño un papel muy específico —concebible— que me ha asignado el medio ambiente, el mundo donde existo, *el sistema*. La cosa variaría si yo existiese en cualquier otro mundo, cualquier otra época, cualquier otro sistema. Sin una definición el *yo* no puede existir; la definición del *yo* tiene su origen en el sistema. Si mi sistema define mi papel de dos formas contradictorias, será in-

concebible y se neutralizará por sí solo. Entonces yo perderé mi definición, mi razón de ser y, por ende, mis fundamentos para existir: nada puede existir sin definición. El quedar definido significa vida y, consecuentemente, placer; el quedar indefinido significa muerte y angustia mortal.

Si mi sistema pierde su significado por causa de unas súbitas contradicciones, «mi mundo se desplomará» y yo tendré miedo..., un *miedo existencial* según lo denominan los filósofos del existencialismo. Efectivamente, es el miedo acerca de la propia existencia en su más amplia acepción.

Las contradicciones y, como consecuencia, la falta de definiciones, pueden surgir, por ejemplo, con la muerte de un deudo: su presencia estaba prevista concienzudamente en mi sistema, y sin él todo pierde significado. También sirve de ejemplo quien pierde sus amigos en una situación difícil: ellos formaban parte de la planificación, pero ahora no se puede contar ya con su apoyo, el sistema se desmorona... no porque sea espinosa la situación, sino por las contradicciones dentro del sistema. Asimismo, la propia existencia puede resultar inconcebible sin ningún motivo especial cuando uno se ensimisma y descubre contradicciones en las que no había pensado jamás.

La desintegración del sistema no significa que el *yo* quede desprovisto de un sistema..., pues, sin sistema, nada puede existir. Significa una alteración del sistema; pero este cambio, por muy insignificante que sea, hace variar todas las definiciones; lo que fuera concebible hasta entonces pierde ahora su sen-

tido..., nada es ya como antes. Cada detalle definido anteriormente de una forma concebible, te hace dudar, te hace *desesperar*; es la situación que puede conducir directamente al suicidio. El suicidio es tan sólo el cumplimiento de esta ley: «lo que no es definible no puede existir». Pero, justamente, el acto del suicidio supone algo concebible: quien se quita la vida, define su muerte como una cosa concebible. *El ser definible, concebible, es más importante que la vida.*

El equipolente del miedo existencial —seguimos ateniéndonos a la teoría de Klaus Wagn— es el placer del sentirse definido, *el placer proporcionado por la falta de libertad*. Ello causa placer porque es la premisa de la existencia, el fundamento teórico para el poder psíquico sobre otros (religiones, ideologías) y también para el amor entre hombre y mujer.

## ¿QUÉ ES EL AMOR?

Los demás han hecho de mí lo que soy. Sin su definición yo no sería un individuo porque no tendría ninguna cualidad y nada ni nadie me diferenciaría. Sin embargo, es importante saber quiénes son esos otros que me definen. Pues cuanto más exacta sea la definición formulada, tanto más feliz me sentiré. Yo soy, ante todo, una persona, pero también, en segundo lugar, un ser sexual: la diferencia más elemental que cabe hacer entre las personas es el género masculino y el femenino. De ahí que yo prefiera dejarme definir por una persona del sexo opuesto. Ello ofrece dos ventajas: el otro —mi *sistema*— es uno y su opinión sobre mí por lo tanto no puede contradecirse y él es mi polo opuesto sexual: ¿quién podría definirme como *mujer* mejor que un *hombre*? Por tanto, el definidor idóneo, aquel que puede decirme con mayor exactitud cómo soy —en calidad de persona y ser sexual— es mi *enamorado*.

Ahí reside también la razón de que el amor haga más feliz —o infeliz— que cualquiera otra cosa.

*Amor es sometimiento total y recíproco.* Cuando un hombre y una mujer se quieren, se hallan en estado de definición absoluta: cada uno sabe en todo momento quién, cómo y qué es, cada uno representa la máxima autoridad para el otro. Entre dos enamorados cada cual es objeto del otro pero también sujeto, ambos son mutuamente *todo*. El definir adquiere aquí su máxima expresión y precisión: el definidor es una sola persona y me define por completo... mi psique en la conversación, mi cuerpo cuando hacemos el amor.

Un amigo o enemigo puede decir algo sobre mi mentalidad, un amante puede catalogar mi cuerpo... pero el enamorado abarca toda mi persona. Cada caricia suya me muestra cómo soy: hermosa, codiciable. Cada pregunta suya y cada respuesta me dice lo que soy: una persona con la cual desea relacionarse, una persona más interesante que cualquiera de sus conocidas. Y, precisamente por haberme elegido, mi enamorado me convierte en algo único sobre este mundo: soy *yo* a quien él ama, y ninguna otra. Si ese amor es feliz, las definiciones serán cada día más exactas y después de cada cita yo sabré todavía mejor quién soy. Los demás pueden decir sobre mí cuanto gusten, yo no les creeré ni una palabra. Sólo mi enamorado sabe quién soy y me lo dice. Como sus definiciones tienen cada vez más precisión, mi dependencia de él aumentará sin cesar, pero a él le sucederá exactamente lo mismo. Yo le digo que le pertenezco, que puede hacer conmigo cuanto gus-

te, que no puedo vivir sin él. Y esto no es exageración: realmente no podría vivir sin él..., pues si me faltara, yo no sabría para quién debería sobrevivir ni quién sería yo. Él es mi *sistema*.

Si mi enamorado me abandonara, sobrevendría una carencia peligrosa de definiciones, un estado de libertad total ante lo cual yo sólo podría reaccionar —si fuera un gran amor auténtico, una definición absoluta de cuerpo y alma— con apatía y desesperación, demencia y suicidio... con *miedo existencial*. Esas penas de amor tantas veces ridiculizadas son, quizá, la mayor desdicha que pueda asaltar a un ser humano: es la experiencia más intensa de libertad que nos ofrece el mundo.

## ¿CÓMO ES EL AMOR?

Si el amor es la definición total de cuerpo y alma, formulada por otra persona exclusiva, reunirá necesariamente las siguientes propiedades:

### 1) *El amor es monogámico*

Yo puedo dejarme amar, tal vez, por dos compañeros, pero sólo puedo querer a uno. La bigamia es un concepto sumamente impreciso: las opiniones de mis dos compañeros sobre mí se contradirán por necesidad, al menos en los detalles conclusivos, pero justamente ahí reside la dificultad del amor. Si me someto al juicio de diversas personas, no sabré cómo soy y, por tanto, no podré ser feliz.

Ésa es una diferencia importante entre el amor profesado al objeto de pupilaje y al objeto sexual: nuestro amor puede englobar varios objetos de pupilaje, pero sólo un objeto sexual. Los objetos de

pupilaje son malos definidores. Dicen al protector «te necesito», y nada más. No le participan cuáles son las cualidades personales que les inducen a necesitarlo: esas cosas les son indiferentes. Además, si las circunstancias lo requieren, están dispuestos a trocarlo inmediatamente por otro protector más conveniente (véase el capítulo «Los padres son impotentes»). Debido a la diferencia entre protegido y proveedor en el plano intelectual, los objetos de pupilaje se sienten también definidos de una forma vaga, su dependencia del protector es esencialmente material.

### 2) *El amor es celoso*

Si mi enamorado con su amor define todavía a otra, yo pierdo mi individualidad. Entonces seré como la otra a quien también quiere mi enamorado (como el amor es monogámico, él no quiere a ninguna de las dos, pero yo ignoro tal cosa), *tengo un doble*. Para ser nuevamente única debo aniquilar a mi rival o buscar un nuevo amor.

Los celos no son, por fuerza, una muestra de amor, pero tampoco puede haber amor sin celos. La tolerancia no es una prueba de amor, sino precisamente lo contrario. Quien no tenga inconveniente en compartir su enamorado con otra le dice, inequívocamente, que no le interesa como compañero sexual... que, en el mejor de los casos, le inspira altruismo o amistad.

Uno sólo es celoso en el terreno donde uno es definido por la otra persona. El objeto de pupilaje

sólo me define como protectora, por tanto yo puedo sentir celos únicamente cuando no se me defina como protectora: cuando mi hijo, por ejemplo, prefiera a otra persona como madre. En todo lo demás, él puede obrar como le plazca: nada provocará mis celos.

Un amigo no me define como compañera sexual y, por tanto, yo podré sentirme celosa sólo si él traía amistad con otra persona. El llamado matrimonio liberal en el que uno tolera que su cónyuge duerma con alguien más no tiene como base el amor, sino la amistad. El trato carnal que se produce entre los componentes de un «matrimonio liberal» es un *servicio amistoso* totalmente ajeno al amor.

### 3) *El amor es devoto*

Cuando emprendo algo sobre lo cual nada sepa mi consorte, sus definiciones sobre mí serán erróneas. Entonces la infidelidad sexual sólo será posible si desestimo por completo las definiciones de mi compañero, es decir, si no lo amo. Si lo engaño a pesar de amarlo, deberé confesarle después todo. Aunque ello me resulte muy penoso, será el único medio de que él vuelva a definirme con exactitud.

## ¿PUEDE DURAR EL AMOR?

El amor entre un hombre y una mujer puede durar toda una vida. No hay ninguna razón imperativa por la que una pareja que se enamora a los diecisiete años no pueda quedarse enamorada hasta los setenta. El hecho de que tales amores sean raros, obedece al concepto ya mencionado del amor, en el que se mezcla el amor con la noción del altruismo, y a la falta de oferta de amantes adecuados.

¿Qué es un amante adecuado? Recordemos las premisas para el origen del amor entre hombre y mujer:

- a) Máxima contraposición física.
- b) Máxima similitud intelectual.

La contraposición externa se da en casi todos los enlaces: la ley biológica se encarga de mezclar óptimamente los factores hereditarios extremos dentro

imaginación necesaria para percibir una situación peligrosa... y, de resultas, mostrará aplomo y superioridad cuando afronte el peligro en su medio circundante. Un lerdo suele tomar rápidas determinaciones: puesto que carece de pensamiento abstracto sólo ve, por lo general, una salida ante tal o cual situación... y esa salida es no raras veces la justa. Como el torpe no sabe nada y, por lo tanto, tampoco puede hacer comparaciones, su criterio sobre problemas intelectuales es, casi siempre, asombrosamente consecuente.

Con frecuencia transcurren varios meses hasta que uno logra imponer un sistema a la existencia asistemática de su lerdo consorte, y entonces se revela el aplomo de éste como lo que ha sido siempre en el fondo: facultad abstractiva y sensibilidad deficientes ocasionadas por una experiencia insuficiente. Cuando sucede tal cosa uno no podrá seguir idealizándolo aunque se lo proponga... y si uno no tiene ya posibilidad de idealizarlo tampoco la tendrá para amarlo.

Un simple está incapacitado para definir con sus escasos conceptos la pluralidad del compañero o compañera: cuando un niño dice a su padre que es formidable, sus palabras son conmovedoras, pero jamás creíbles; el padre sabe que sus modestos conocimientos empíricos le impiden todavía apreciar si él es verdaderamente formidable comparado con otros hombres.

Quien descubra un buen día la torpeza del enamorado o la enamorada descubrirá también muy pronto que sus caricias ya no le causan placer aunque siga apreciando su hermosa apariencia.

Compartir el lecho con una persona torpe es la cosa más solitaria del mundo. Entonces el sexo se torna «sexo escueto» y a menos que haya mediado antes la «adopción», el enlace se extinguirá.

b) *Idealización de la propia persona:* Mi amante, el erudito profesor X, se ha enamorado apasionadamente de mí. Según dice él, le fascina sobre todo mi cualidad y, una rara propiedad que no posee cada mujer. A decir verdad, no entiendo lo que quiere significar, pero me siento halagada: soy una mujer con la cualidad y, es decir, una persona poco común... Me estoy idealizando.

Sin embargo, esa cuestión empezará a aburrirme con el tiempo: esa cualidad y no me dice nada ni ocupa ningún lugar en mi escala de valores. Ya no hay entendimiento entre el profesor y yo, nos falta el lenguaje común. El hecho de que me ame ese hombre instruido entraña cierta cuota de definición —me convierte en amante de un erudito—, pero no me revela quién soy yo. Si no se ha producido la «adopción», abandonaré muy pronto a mi talentoso enamorado y buscaré otro más lerdo que hable mi propio lenguaje y comparta mi mundo conceptual. El profesor es inadecuado como compañero sexual mío; las relaciones con él eran «sexo escueto» porque no podían definirme suficientemente como individuo.

«Sexo escueto» es el acto carnal sin amor, es el sexo entre dos personas que en el fondo no se entienden. Los compañeros sexuales con diferentes niveles intelectivos sólo podrán permanecer juntos

cuando cada uno tenga otra persona que lo defina. El «sexo escueto» condiciona la infidelidad psíquica...! un recurso predilecto para aquellas parejas que, por razones extrínsecas, deban continuar unidas el resto de su vida. La esposa tiene una buena amiga que la delinea siguiendo las estrictas reglas del sistema denominado feminidad..., que en nombre de todas las mujeres dictamina cuánto vale ella «como mujer». Sus referencias son el número de hijos, la calidad del piso donde habita y su mobiliario, la elegancia del guardarropa, la posición social del cónyuge, etc. El marido tiene amigos, colegas, correligionarios que le proporcionan definiciones fragmentarias sobre su persona. Tales maniobras permiten que ambos consortes denominen amor al motivo de su continuada unión.

También se puede cultivar el «sexo escueto» con varios compañeros sexuales: un hombre con una esposa lerda y una amante igualmente lerda cultiva el «sexo escueto» y el instinto protector con la esposa, mientras que, con la amante, sólo es cuestión de «sexo escueto». Otros se encargan de definirlo.

El *amor de duración media* se origina cuando los niveles intelectivos inicialmente similares o las apariencias en principio contrapuestas de dos cónyuges, evolucionan con carácter diferencial. Por ejemplo:

a) Uno de los consortes se sustrae a la lucha por la existencia desde el comienzo de las relaciones amorosas mientras el otro lucha por los dos. De ahí resulta que uno adquiere cada día más saber y el otro se aferra al nivel que tenía cuando se iniciaron

las relaciones. Al cabo de algún tiempo, ambos se diferenciarán demasiado entre sí para poder seguir definiéndose con precisión, y entonces terminará su amor.

b) Uno de los cónyuges es inestable y, por ello, no tiene opiniones firmes sobre su medio ambiente. La inestabilidad suele ser un rasgo característico de las personas con inteligencia superior a la media. Cada materia o tema presenta sin duda varias facetas; uno puede tener, por lo menos, dos opiniones sobre todo, y cada una de esas opiniones es siempre, por un motivo u otro, acertada o errónea. Una persona de inteligencia normal no suele percibirlo así conscientemente, ella sólo ve un solo aspecto. En cambio, quien sea inteligente por encima del nivel medio lo advertirá y, por ello, su criterio oscilará continuamente de un extremo al otro. Evidentemente, el cónyuge de la persona inestable no será ajeno a tales oscilaciones mentales, pues él —sobre todo él— forma parte del mismo medio ambiente. La pareja de una persona inestable se ve siempre expuesta a unas definiciones contradictorias sobre su naturaleza: unas veces es mala, otras buena, unas veces se la ensalza, otras se la condena. En verdad se la define continuamente con toda precisión y, sin embargo, la calidad de la definición nunca es durable. Con el tiempo dejará de dar crédito a su consorte —en las opiniones referentes a ella—, le retirará su confianza y, por fin, buscará otro defensor más fiable.

c) Un amor puede extinguirse también cuando se mantenga la similitud intelectual, pero se aminore cada vez más la contraposición externa. Una mujer ingeniero cuyos conocimientos similares a los de sus colegas le hagan adoptar también actitudes parecidas —cabello corto, lenguaje, risas y movimientos masculinos— se mostrará cada vez menos «femenina» ante su cónyuge. Un peluquero que empieza el día menos pensado a hacerse la manicura, perfumarse y teñirse el pelo perderá todo atractivo para su consorte, quien lo amaba todavía cuando no había manicura, ni perfume ni tinte... a ella le parecerá «afeminado».

Como es sabido, los *grandes amores* son excepcionalmente raros. Para que nazca un gran amor deben concurrir, según hemos dicho, dos premisas fundamentales: contraposición externa específica entre ambos cónyuges (uno es el polo opuesto del otro: hombre muy varonil, mujer muy femenina) e igualdad en todos los aspectos ajenos a lo específicamente sexual (hombre y mujer tienen la misma inteligencia, sensibilidad, etc.). Tales condiciones se dan raras veces.

Las mujeres que se diferencian ostensiblemente por su físico de los hombres —*mujeres de aspecto muy femenino*— son más codiciadas que las demás por razones biológicas, pues la ley biológica propende a mezclar óptimamente los factores hereditarios extremos dentro de la misma especie. Esa codiciosa sollicitación les permite sobrevivir con garantías al margen de toda competencia: los hombres que las

codician pagarían cualquier precio para asegurarse su compañía. Así, pues, una mujer de aspecto muy femenino necesita poseer gran fuerza de voluntad si quiere exponerse a la lucha por la existencia como los hombres, no obstante los insistentes intentos corruptores de éstos. Generalmente elige el camino más fácil y deja que un hombre luche por ella. Las mujeres de apariencia muy femenina no necesitan ser inteligentes para sobrevivir: y, como norma, tampoco lo son. Sólo cumplen una de las dos premisas para el amor: la contraposición externa con su consorte.

Las mujeres que no se diferencian mucho de los hombres por su físico —*mujeres de aspecto poco femenino*— son menos codiciadas que otras por razones biológicas: estarán expuestas pocas veces o quizá nunca a los intentos corruptores del hombre. Por consiguiente, la mujer de aspecto poco femenino necesita luchar por la existencia como cualquier hombre para sobrevivir, y está asimismo obligada a desarrollar su intelecto. Así, pues, las mujeres de aspecto poco femenino reúnen asimismo una sola premisa para el amor: la equiparación intelectual con el cónyuge. Casi siempre les falta la otra condición, la contraposición externa.

De ahí se infieren las siguientes consecuencias:

1) A quienquiera que elija el hombre como compañera le faltará una de las premisas para el amor (la mujer será poco femenina para él o bien demasiado torpe).

2) A quienquiera que elija la mujer como compañero, le faltará una de las dos premisas para el amor (el hombre será poco varonil para ella, demasiado estúpido o excesivamente inteligente).

3) Como el cumplimiento de la ley biológica tiene siempre prioridad —un instinto es más fuerte que una necesidad psicológica— se preferirá la mujer lerda pero de aspecto muy femenino a la mujer inteligente pero de aspecto poco femenino.

Ello conduce a las siguientes conclusiones:

a) Los hombres creen que la inteligencia resta feminidad a las mujeres. En verdad, lo cierto es el caso inverso: la escasa feminidad hace inteligentes a las mujeres.

b) Las mujeres creen que la inteligencia femenina atemoriza a los hombres. Realmente lo cierto es el caso inverso: la inteligencia femenina no atemoriza a los hombres; ellos temen la poca feminidad de una mujer más que su falta de inteligencia (por consiguiente, esto es sólo una cuestión de prioridad).

Aquí estamos moviéndonos en círculo: los hombres no pueden encontrar una mujer para amar, y aquellas mujeres que aprecian el amor de un hombre más que su protección no pueden ser objeto de amor. Como ellas creen que los hombres evitan a las mujeres inteligentes, abandonan todo cuanto pudie-

ra ampliar su horizonte, y precisamente al proceder así se distancian cada vez más del amor. Ahora bien, puesto que cada regla tiene sus excepciones, a veces nacen esos grandes amores que perduran hasta el fin de la vida.



**PADRES PÚBLICOS, HIJAS PÚBLICAS**

## LOS PERIODISTAS COMO PADRES PÚBLICOS

El mundo occidental es un matriarcado en donde los hombres juegan a los patriarcas... Sin ese juego, el matriarcado sería una imposibilidad absoluta. Ahora bien, el juego debe mantenerse siempre dentro de sus propios límites: si un día se tornara serio, significaría el fin de la hegemonía femenina. Para evitar semejante cataclismo, las mujeres se sirven de los medios informativos y adiestran a ciertos periodistas ocupados en ellos para que expongan con recursos ilegítimos una elaborada imagen femenina. Ellos deben comunicar a sus hermanos que las mujeres son débiles y están necesitadas de protección, y que el verdadero amor para con una mujer requiere los distintivos del altruismo.

Un auténtico patriarca sería un hombre que

- a) amparase a otros; y
- b) aprovechase ese pretexto para prescribirles cómo deben vivir.

jeros\*. La psicología contemporánea parte del siguiente postulado: casi todos los valores conceptuales de un ser humano le han sido inculcados ya en los primeros años de su vida por la persona educadora, es decir, la madre. Todos los grandes feministas masculinos provinieron de familias burguesas acomodadas, sus madres fueron pupilas de primera magnitud y, naturalmente, defendieron su privilegiada posición mediante un método muy popular, el lavado de cerebro. Los auténticos esclavos de la familia, sus padres, vivieron bajo el yugo de un trabajo abrumador y, por tanto, veían raras veces a esposa e hijos.

Es tan natural como posible —esto ya lo hemos discutido— que aquellos revolucionarios fueran hábiles demagogos con sobrada imaginación para inventar, por razones políticas, el cuento de la mujer oprimida. Tal elucidación sería reveladora para explicar sus triunfos intelectuales en otros sectores. En este caso, Sigmund Freud sería la única excepción: si supo cuántos disparates estaba diciendo acerca de la mujer fue presuntamente un «supercompensado».

Para hacer justicia a los feministas históricos, debemos hacer constar que antes de implantarse el derecho electoral femenino y cuando se desconocía aún la moderna teoría del instinto, los hombres tenían más razón que ahora para ver en la mujer un ser oprimido. Cuando un intelectual tan prestigioso como John Kenneth Galbraith —catedrático de Har-

\* Me he referido con detalle a este tema en mi obra *El varón domado*.

vard el año 1975— cataloga a la mujer estadounidense cual «una fámula del hombre» y lleva al papel frases tan enjundiosas como ésta, «la esposa-sirviente está democráticamente al alcance de casi toda la población masculina»,\* sólo caben dos explicaciones plausibles: o no quiere ver los hechos, o no puede verlos (o se hace el tonto, o lo es de remate). Por lo menos parece ignorar las siguientes circunstancias dominantes en casi todos los países industriales occidentales, sobre los cuales escribe, por cierto, él mismo:

1) Los hombres hacen el servicio militar, las mujeres no.

2) Los hombres van a la guerra, las mujeres no.

3) Los hombres obtienen la jubilación más tarde que las mujeres (aunque con sus menores expectativas de vida deberían tener derecho a retirarse antes).

4) Los hombres no pueden ejercer prácticamente la menor influencia sobre su procreación (para ellos no hay píldoras ni interrupción de embarazo; deben, o mejor dicho, sólo pueden tener los hijos que dispongan las esposas).

5) Los hombres alimentan a las mujeres; éstas nunca alimentan —o si acaso temporalmente— a los hombres.

6) Los hombres trabajan durante toda una vida, las mujeres pasajera o jamás.

7) Aunque los hombres laboren toda su vida y las mujeres pasajera o jamás, aquéllos son, en

\* J. K. Galbraith: *La economía y el objetivo público* (en preparación), «Plaza & Janés».

Para las mujeres sólo es deseable la propiedad *a*) del patriarca; ellas prefieren prescindir de la *b*). Ahora bien, la *a*) no podría tener vigencia sin la *b*): quien gane dinero querrá determinar también cómo se debe gastar, pues, de lo contrario, ese laborar incesante no le aportaría satisfacción alguna. Para conservar, pues, la provechosa propiedad *a*) es preciso hacer creer al hombre que posee también la propiedad *b*).

Dicho de otra forma: para que el aprovechamiento económico de su esfuerzo laboral se realice sin fricciones, debe convencerse de que está tiranizando a su mujer. Conviene sugerirle esto: empleando como trueque el dinero que gana para ella, le impone servicios humillantes de verdadera esclava y la explota sexualmente.

Esa maniobra diversiva resulta casi impracticable en el plano privado: todo marido sabe que, en los modernos hogares automatizados, su mujer es cualquier cosa menos una esclava. En los matrimonios ordinarios, la mujer toma prácticamente todas las decisiones financieras: según rezan las estadísticas, casi todas las mujeres adoptan por sí solas las determinaciones de compra; únicamente consultan con sus maridos cuando adquieren artículos de consumo cuya elección requiera conocimientos técnicos, tales como autos, electrodomésticos, etc. La mujer es árbitro exclusivo, por decirlo así, en el ámbito social: ella determina cuál debe ser el número de hijos mediante el uso calculado de anticonceptivos; asimismo dirige su educación porque así se lo permite su presencia permanente en casa; ella elige

casi siempre los amigos y familiares con quienes conviene tener trato social. De explotación sexual más valdría no hablar: la frecuencia media del coito tras cinco años de matrimonio es, por ejemplo en los países occidentales, de una vez a la semana. Esto no puede causar grandes trastornos siquiera a una mujer frígida. En el caso de las otras, sería de todos modos sumamente inadecuado hablar de la explotación, porque para ellas es un placer.

Considerando lo antedicho, resultará mucho más fácil embaucar al hombre sobre su papel, si se aprovecha el influjo de la opinión pública. Todo hombre sabe que él mismo no explota a nadie ni abusa sexualmente de persona alguna..., pero, tal vez, se pregunte si no lo harán otros hombres. Y terminará creyéndolo cuando se lo repitan cada día periódicos, emisoras radiofónicas y televisión. Cuando unos hombres instruidos predicán sin cesar a otro más simple que se debe interpretar también el trato sexual ordinario cual una violación de la compañera, que el monótono y breve trabajo en un hogar completamente automatizado, la compañía de niños y amigas durante la interminable jornada y esa eterna espera hasta el retorno del marido representan el tipo más sutil de esclavitud, su oyente terminará viéndose también cual uno de esos brutales individuos que impiden a sus mujeres «la propia realización». Y, entonces, la persecución del pan diario para su adoptada volverá a tener sentido.

*Los padres públicos* son hombres que proveen con datos falsos sobre mujeres a sus camaradas y, obrando así, mantienen y perpetúan el objeto fe-

menino de pupilaje. Entre ellos figuran los periodistas de diarios y revistas encargados de las «cuestiones feministas», los redactores de radio y televisión con sus folletines sobre la mujer «oprimida», directores cinematográficos de muy diversos estilos especializados en «emancipación», literatos advenedizos que describen de forma novelesca o autobiográfica cómo «abusaron» sexualmente de sus inocentes compañeras, etc.

Todos esos *padres públicos* tienen un denominador común: no actúan inducidos por motivaciones viles. Unos se ven obligados a propagar falsedades, otros quisieran sinceramente creer lo que dicen, y unos terceros lo creen a pies juntillas. Así, pues, conviene establecer la siguiente clasificación:

- a) padres públicos involuntarios;
- b) padres públicos voluntarios;
- c) padres públicos por incapacidad.

## PADRES PÚBLICOS INVOLUNTARIOS

Aquí se trata de periodistas a quienes sus editores o directores exigen la formulación de aseveraciones. Un periodista que no puede arriesgarse a perder su empleo —es decir, un periodista con familia— debe escribir todo cuanto le indique su editor. Ello hace pensar que la libertad de Prensa ha sido concebida exclusivamente para los editores, pero en el fondo no es siquiera eso. Un editor cuya principal finalidad sea la de vender sus productos debe atenerse a las leyes que rigen la economía de mercados, o dicho de otro modo, hacer escribir lo que el público quiere leer. La libertad de Prensa es, pues, en última instancia la libertad del usuario para leer en su periódico la opinión propia. Por los motivos ya expuestos, tanto las mujeres como los hombres desean leer que las mujeres están avasalladas... y, siendo así, un periodista tiene escasas probabilidades de poder publicar lo contrario. En una socie-

dad capitalista los medios informativos no manipulan a los seres humanos sino, más bien, éstos a los medios informativos.

Pues aunque los hombres quisieran leer la verdad sobre el papel que desempeñan, las mujeres seguirían marcando la pauta. Ambos son lectores, cierto, pero la mujer es todavía, con mucho, el mayor consumidor. Según hemos indicado, la decisión de comprar desde el mobiliario hasta los artículos de consumo diario corresponde principalmente a las mujeres y, por consiguiente, ellas mismas orientan, de forma directa o indirecta, la campaña publicitaria hacia sí. Como los órganos informativos occidentales están financiados en su mayor parte por la publicidad, el día en que las mujeres decidieran no comprar tal o cual periódico o revista porque no les gustaran sus artículos de fondo, ese periódico o revista se vendría abajo automáticamente por falta de publicidad. Así, pues, aunque los hombres lo quisieran, no tendrían nunca la menor oportunidad de publicar libremente su opinión sobre las mujeres en un producto de Prensa dirigido a ambos sexos (y estos productos constituyen la mayoría).

Lo mismo es aplicable a las emisiones televisivas financiadas por la publicidad. En casi todos los países occidentales la televisión es publicitaria. Esto significa que, asimismo, aquí sólo es permisible mostrar aquello aprobado conclusivamente por la censura femenina. No se trata, claro está, de censura previa sino *a posteriori*. Ello se rige por el siguiente principio: cuando el producto no cuente con su favor, el producto podrá despedirse del negocio. Por

consiguiente, procura soslayar ese riesgo mediante la «autocensura».

Entretanto, tal vez alguien decida arriesgarse una pizca y retratar a las mujeres —prudentemente, eso sí— con un poco más de veracidad. Ello podría ser incluso rentable y promovería temporalmente los intereses de tal o cual periódico..., pero, en último término, triunfará siempre la mujer. Por cada artículo que la critique se publicarán cien glorificándola.

Los hombres no quieren saber nada sobre su verdadero papel, como se trasluce principalmente en los productos de Prensa dirigidos al lector masculino. Una revista femenina moderna, digamos la *Cosmopolitan*, podría burlarse si le apeteciera de la sociedad paternal, pues la leen exclusivamente mujeres, quienes, en el fondo, saben muy bien lo que han hecho de los hombres. Las revistas masculinas son productos de los padres para el padre: *Time*, *Newsweek*, *L'Express* y *Der Spiegel* deben retratar al hombre cual un brutal opresor del sexo femenino. ¿Qué objeto tendría la lucha de sus suscriptores si aquellas por quienes luchan no estuvieran necesitadas de protección y si se les dijera que, por lo general, son ellos mismos los esclavizados? Los editores de las revistas masculinas y las mujeres tiran de la misma soga: aunque se supiera quién oprime a quién, ellos se guardarían mucho de imprimir la verdad en sus planas.

luces y, por otra parte, le sería difícil encontrar de improviso una más inteligente.

Así como una mujer debe agradecer a su «escasa feminidad» —cuando faltan los rasgos femeninos específicamente sexuales— el desarrollo de una capacidad intelectual normal, el hombre debe culpar a su «escasa virilidad» —cuando faltan los rasgos masculinos específicamente sexuales— de una inteligencia excesiva. Es curioso que un alto porcentaje de los llamados hombres intelectuales tengan una constitución física poco vigorosa. La incapacidad para vapulear a un condiscípulo puede haber originado más grandes pensadores que el interés en descubrir los secretos del Universo: uno se retira automáticamente a una región donde le sea posible encontrar la confirmación de su personalidad que se le ha negado en otras partes. He aquí un ejemplo: los jóvenes con gafas suelen ser grandes lectores, y ello hace pensar a mucha gente que la lectura estropea la vista. En realidad, esas personas leen porque tienen la vista débil: y, fundándose en su especial constitución, se acomodan a otra escala de valores.

Para los intelectuales hay dos alternativas: o se resignan con su temor de la vida o se ocultan tras una máscara de intrepidez. Pocos escogen el primer camino. Una mujer puede permitirse el mostrar miedo y muchas lo hacen sin reparos; un hombre no. Como el hombre miedoso no busca un objeto de pillaje sino alguien que *lo* proteja —una *madre*— le costará conseguirlo aún más que a otros. Una *madre*

## PADRES PÚBLICOS VOLUNTARIOS

Tan pronto como la inteligencia de un ser humano rebasa cierta medida, puede resultarle peligrosa. Según hemos mencionado, la persona de inteligencia media ve siempre un solo aspecto de una cuestión; por tanto, puede tomar rápidas determinaciones ante un problema específico y «gobernar» su vida con relativa simplicidad. Sin embargo, una cuestión no ofrece sólo un aspecto, sino varios. El individuo de inteligencia superior a la normal los ve todos a un tiempo: ante la opinión formulada por él aparece siempre la otra que, asimismo, puede ser suya. ¿Cuál es, entonces, la verdadera y cuál la falsa? Si él se comporta de tal o cual forma, ¿habrá aplicado ésta o tal vez aquélla asimismo aplicable? La inteligencia excesiva ocasiona indecisión y temor de la vida. El intelectual anhela, ante todo, una cosa: tener alguien que le indique cómo comportarse. Siempre a la búsqueda de protección sin encontrarla en parte alguna. ¿A quién aceptar como protector o protectora? No podría ser una persona de menos

apta debería tener un intelecto superior al suyo y ser su polo opuesto físico: le será casi imposible encontrar una mujer que reúna ambas condiciones. Esa madre ficticia aparece siempre únicamente con el éxito profesional. Cuando un intelectual alcanza renombre como literato o pintor, escenógrafo o compositor por haber explicado su temor de la vida a los demás intelectuales con tanta lucidez que éstos pueden identificarse con él, encontrará por fin la mujer que lo «proteja». Entonces podrá exteriorizar su miedo, y eso le hará incluso interesante. En su obra, las mujeres serán siempre seres fuertes y poderosos a quienes se rinden sin condiciones los hombres. En sus relaciones con las mujeres, los artistas masculinos son adoradores o delatores, son un Ingmar Bergman o un Norman Mailer... nunca se los encuentra sobre un mismo plano por así decirlo.

Desde luego, casi todos los intelectuales parecen preferir la imagen «Norman Mailer» a la del perpetuo adorador. Por temor de que se descubra su miedo, imitan a los hombres que quisieran ser en el fondo. Como muy pocos son buenos actores, se pasan de la raya con frecuencia, lógicamente. Y, sobre todo cuando la cuestión atañe a un gran grupo de intelectuales, esa exageración roza lo grotesco.

Hoy día, quien entre desprevénido en una redacción de periódico, un estudio de televisión o una agencia publicitaria —lugares donde se agrupan muchos hipersensibles—, creará haber subido a bordo de un mercante. Los hombres que lo reciben en despachos climatizados y cubiertos de alfombras parecen estar esperando la orden para apalea carbón,

cargar con fardos o echar anclas. Con sus raídas chaquetillas de cuero, sus recios pantalones de pana, sus barbas y barbitas, pipas y pipitas parecen marineros, camioneros o albañiles, pero jamás hombres cuyo único esfuerzo corporal consiste en sostener un lápiz entre dos dedos.

Son *supercompensados*: hombres que remedan a hombres y van demasiado lejos. Todo cuanto hagan los otros, ellos lo harán también, pero como no hay una necesidad auténtica tras esas acciones, pierden el sentido de la proporción. Se atracan con whisky y aguardiente sólo porque creen que es viril, se lían ellos mismos los cigarrillos y, de paso, se deshacen los pulmones, pasan sus sábados en las tribunas del estadio, silban a las rubias llamativas, se comprimen en los incómodos asientos de automóviles deportivos o cabalgan sobre potentes motocicletas «BMW».

Ellos, tan opuestos usualmente al derramamiento de sangre en todas sus formas, dejan de observar sistemáticamente los límites de velocidad en el tránsito urbano. Ellos, temerosos de la muerte como ningún otro —por ser los únicos con suficiente fantasía para imaginársela—, se aseguran un fin prematuro fumando cigarrillos en cadena hasta contraer cáncer de pulmón. Ellos, cuya mayoría trata con suma timidez a las mujeres y se expresa generalmente empleando términos escogidos —«versátil», «frustrado», «progresivo»... y saben muy bien todo cuanto esto significa— emplean una jerga profesional sobremanera vulgar para hablar de ellas entre sí (las mujeres son «muñecas», «hembras» a quienes se debe «crucificar» y «joder»). Y mientras su modelo, el

obrero, se pone su ropa dominical los días festivos, ellos pasan el fin de semana enfundados en los uniformes de trabajo de aquél. Sus centros intelectuales —conciertos, teatros, exposiciones de arte— los visitan luciendo un conjunto de jeans decolorado artificialmente: es preciso defender en todo momento la imagen del hombre rebelde.

Solamente en aquellas regiones donde no pueden ser una réplica de sus arquetipos, invocan su superior inteligencia y explican sus debilidades a los fuertes. Por lo general, un intelectual no sabe «ni clavar un clavo en la pared», «ignora todo acerca de asuntos monetarios», «no tiene ni la menor idea sobre el funcionamiento de un auto» y cuando necesita cambiar un fusible pide a voces la presencia del portero.

El saber tales cosas sería un indicio de primitivismo mental... él es, sin duda, un hombre hecho y derecho, pero justamente por eso no puede ser primitivo. Así como una mujer no necesita saber nada porque es femenina, el intelectual tampoco necesita saber nada porque él sabe ya otras cosas.

Como el intelectual trabaja precisamente, por razón de su capacidad para el razonamiento abstracto, allá donde las mujeres más pueden necesitarle —centros periodísticos y editoriales, radio y televisión, institutos psicológicos, publicidad e investigación de la opinión—, y como le agrada tanto ocuparse en «cuestiones femeninas», su contribución es inestimable para los fines de las mujeres. Pues, a diferencia de los adoradores, no les dicen a éstas, «vosotras sois lo más grande». Aquí deben ser tam-

bién supercompensados, claro está, sobre todo aquí..., y por eso les gusta tanto ocuparse en las «cuestiones femeninas». Y dicen: «Nosotros somos lo más grande..., ¿acaso no os dais cuenta, pobre-cillas, cómo os explotamos y abusamos de vosotras?» No podría ser de otro modo: para no mostrar cuán necesitado está él mismo de protección, el supercompensado debe representar como desvalidas a aquellas cuya protección busca y espera. El hombre ordinario da una impresión de fortaleza; el intelectual necesita inventar alguien más débil para poder pasar por fuerte.

De resultas, los hombres intelectuales son los mejores aliados con quienes podrían soñar las mujeres para defender su estado cual objetos de pupilaje. Aquí se complementan los intereses masculinos y femeninos como en ningún otro terreno: la mujer requiere la imagen del débil, el intelectual la del fuerte. Un corresponsal que escribe cada día en su periódico cuán cruel es la opresión de los hombres sobre las mujeres es la representación más fiel del buen periodismo según el criterio femenino. Un redactor de televisión que clame contra la denominación «objeto sexual» y recomiende a sus hermanos las virtudes del altruismo —abnegación, desinterés, tolerancia— en su trato con las mujeres, personificará el espacio televisivo más ponderable según los módulos femeninos.

A decir verdad, parece irónico que precisamente los hombres más necesitados de protección sean quienes participen a las mujeres cuán lamentable es

el desvalimiento femenino, y que precisamente el sexo más neutral cuente ante esas mujeres cuánto abusa de ellas en la cama. Pero como la totalidad interesa a todos —incluidos los hombres corrientes— nadie quiere investigar con más minuciosidad el asunto. Sólo las mujeres no deseosas de protección podrían oponerse sinceramente a ello, pero éstas son demasiado raras para que su opinión ejerza suficiente influencia.

## PADRES PÚBLICOS POR INCAPACIDAD

Ciertos hombres no dicen solamente que las mujeres se hallan bajo su yugo, sino que también lo creen a ojos vistas. Éstos son los padres públicos de incapacidad intelectual, hombres sin la menor disposición para interpretar coherentemente los hechos más simples.

Esta incapacidad no trastorna por necesidad todo el proceso mental, también puede circunscribirse a una fase del mismo. Friedrich Engels, Karl Marx, August Bebel y Sigmund Freud eran hombres inteligentes y, sin embargo, fracasaron ostensiblemente en sus tesis sobre el comportamiento del sexo (véase el capítulo «El sexo más débil es el más fuerte»). Ello tiene su explicación si se piensa que los hombres criados por mujeres —¿y quién no ha sido criado por una mujer?— no están en condiciones de reflexionar con imparcialidad sobre las mu-

términos generales, más pobres que las mujeres (las mujeres estadounidenses poseen ya el 61 % de las fortunas privadas estadounidenses).

8) Los hombres pueden tener sus hijos a «título de préstamo», las mujeres están autorizadas para conservarlos (puesto que los hombres trabajan durante toda una vida y las mujeres no, se les arrebatara automáticamente los hijos si sobreviene el divorcio, para lo cual se alega que ellos necesitan trabajar).

Esta lista de las desventajas masculinas sería prorrogable a placer. Si después de examinar estos hechos demostrables, un periodista afirma todavía —e incluso lo cree— que la mujer es esclava del hombre, se ha equivocado sin duda de profesión: pues no puede pensar con lógica.

## HIJAS PÚBLICAS

Pero ¿qué sería una acusación sin testigos de cargo? Si los padres públicos quieren afirmar que ellos mismos oprimen a las mujeres, necesitan algunas mujeres dispuestas a confirmarlo, pues allá donde nadie se crea perjudicado resultará harto difícil hablar de delito. Las mujeres que prestan esta engañosa declaración son las *hijas públicas*. Titulándose portavoces de todo su sexo aseguran a los hombres que, efectivamente, las mujeres se sienten esclavizadas, maltratadas, explotadas, incomprendidas y humilladas. Con tal designio presentan pruebas falseadas premeditadamente para dramatizar una situación concreta, o bien exponen a modo de ejemplo algunos casos trágicos y excepcionales. Los feministas y las feministas son como niños jugando juntos a los «entierros»; abren una fosa, matan un lagarto, lo sepultan y, entonces, empiezan a sollozar de forma desgarradora.

Ahora bien, todo depende del lugar donde se celebre ese funeral: cuando los niños quieren patentizar su dolor y captar la atención de los padres, aúllan donde mejor se les oiga, es decir, lo más cerca posible de casa. Las mujeres deseosas de hacer ver su triste destino a los hombres, entierran su «lagarto muerto» allá donde puedan causar más sensación: en las grandes ciudades, preferiblemente Nueva York, Estados Unidos. Y aunque parezca extraño, la conmoción general apenas sufre menoscabo por el hecho de que ese lugar sea el más inadecuado de todos, pues, precisamente, las mujeres estadounidenses viven con una comodidad jamás igualada hasta ahora.

Las *hijas públicas* se manifiestan en la vecindad de los *padres públicos*, cuya mayoría, sobre todo los más influyentes, han elegido Nueva York como lugar de residencia. En Nueva York se publican los principales productos periodísticos del mundo, también los más citados (y plagiados): *New York Times*, *Time* y *Newsweek*. Así, pues, el criterio formulado por los *padres públicos* de América es constrictivo, o poco menos, para todos los demás: cuando los periodistas estadounidenses afirman que los hombres esclavizan a las mujeres, apenas habrá quien les replique en Europa, Sudamérica y Australia. La cuestión va en interés de todos: los *padres privados* de cualquier país quieren leer lo mismo que los norteamericanos.

La organización suprema del movimiento americano pro derechos de la mujer, N.O.W. (*National Organization for Women*) cuenta, aproximadamente, con cuarenta mil afiliadas, pero esta elevada cifra no es garantía de que su idea sea razonable. Cuando el humorista americano Alan Abel hizo un llamamiento a sus compatriotas pidiéndoles que cubrieran con ropas la desnudez de sus animales domésticos porque esos cuerpos tan descubiertos ofendían al pudor humano, se quedó estupefacto al saber que su satírica campaña había recibido asimismo la adhesión de unas cuarenta mil personas. Uno ha de apreciar esto en sus justas proporciones: en un país con doscientos millones largos de habitantes, uno puede expresar cualquier opinión y siempre encontrará un cierto auditorio. Que el mito de la mujer postergada sea aclamado más precisamente allá donde la mujer lo pasa mejor es natural: allá donde mejor lo pasa la mujer, hombres y mujeres se esforzarán más para disimularlo.

Si la N.O.W. ha tenido más audiencia pública que cualquier otro grupo de dimensiones similares —¿quién ha oído hablar en Europa del *test* de Alan Abel para tantear la gazmoñería?—, es porque hombres y mujeres ajenos a esa organización sienten la necesidad apremiante de escuchar reiteradamente esa opinión sobre la mujer. Aunque las feministas se despepiten por imaginar lo más descabellado, grosero o absurdo para sus fines propagandísticos, uno lo leerá siempre en su diario a la mañana siguiente. Bien porque lo hayan escrito ellas mismas —muchas son periodistas que dominan las columnas sobre «cuestiones femeninas» en to-

dos los periódicos americanos importantes— o porque algún padre público las haya citado deliberadamente. Y, desde allí, el mensaje sigue su camino hacia el resto del mundo: los periódicos europeos reproducirán con gran formalidad todas las opiniones de las feministas americanas tanto si son favorables o contrarias a Kissinger, Marilyn Monroe, los pantalones largos, los cortos, los sprays de vagina, el lesbianismo o la abstinencia sexual. ¿Quién puede ser tan chauvinista como para suprimir de sus planas las noticias sobre la lucha por la libertad de esas bravas mujeres?

Ahora cabría preguntarse por qué hacen tal cosa esas mujeres. ¿Qué consiguen las periodistas y escritoras inutilizando a su sexo como receptor del bienestar? ¿Por qué quieren desempeñar por doquier el papel de víctimas? ¿Acaso se benefician tanto las mujeres, dejando aparte lo material, con los remordimientos del hombre?

Las periodistas no son heroínas ni mucho menos. Ellas hacen lo más fácil y escriben exactamente—con algunas excepciones si hemos de ser justos—lo que la gente quiere leer. No son ellas las culpables de esa imagen femenina, sino aquellas que las han sobornado. Seguramente no hay ni una sola periodista entre las más eminentes de nuestros días que crea seriamente en la mujer oprimida, pero ellas seguirán propagando esa versión mientras se lo pidan. La liberación de la mujer ha llegado a ser una industria organizada, sobre todo en los Estados Unidos. Hay numerosas revistas especializadas, por ejemplo *Ms.*, cuyos negocios marchan tan bien que

pueden ofrecer fotos en color y papel satinado a sus oprimidas y libertas. El cuento sobre la sirvienta del hombre está haciendo una peligrosa competencia a los hermanos Grimm.

El periodismo «feminista» comparado con otros sectores de esta profesión, tiene la ventaja de ser excepcionalmente simple. Para declarar como testigo de cargo contra la esclavitud femenina no se necesita valor (como nadie se opone a ello, no hay enemigos), ni estilo literario (poco importa cómo se escribe, lo principal es describir la opresión del propio sexo), ni conocimientos técnicos (basta, si acaso, con una vagina a modo de legitimación profesional) ni ideas (ésas las proveen siempre los hombres).

La idea sobre el sexo oprimido—según hemos repetido varias veces— fue de origen masculino. No ha nacido de Beauvoir, Friedan, Millet ni Greer—¿cómo podría ocurrírsele a las mujeres esa idea de opresión?—, sino de Marx, Engels, Bebel y Freud. Las mujeres intelectuales aportan únicamente el indispensable «lagarto muerto» para la ceremonia funeraria. Con tal fin se sirven de los siguientes métodos:

- a) Informe sumario.
- b) Informe *insider*.
- c) Estadísticas binarias.

Mediante el *informe sumario*, una mujer relata su trágico destino individual, frecuentemente verídico. Las otras lo declaran un caso modelo.

Mediante el *informe insider* las mujeres participan a los hombres cuál es el «sentir de una mujer» ante determinadas situaciones. Por ejemplo, Germaine Greer explica al lector de *Playboy* que el acto carnal equivale a una violación para «cualquier mujer». Gloria Steinem comunica al lector de *Der Spiegel* que si hay tan pocas doctoras en Medicina es porque uno, «como mujer», no puede imaginar un médico femenino. Ellen Frankfort \* comenta la escasez de cirujanos femeninos: «como mujer» uno evita esa profesión porque los hombres nos dicen que la larga permanencia en pie produce varices, lo cual resta gracia al otro sexo. Para esquematizar el sentir «como mujer» en la vida cotidiana se establece también una comparación con las minorías raciales: las mujeres estadounidenses dicen que se sienten tratadas en su propio país como si fueran negros, y las mujeres de los restantes países occidentales que se sienten tratadas como negros estadounidenses («Nosotras somos los negros de la nación»).

Mientras se dramatiza con los informes *sumario* e *insider*, se procede con frialdad científica mediante el método de la *estadística binaria*. Éste consiste en citar la primera parte de una investigación y olvidarse como por casualidad de la segunda:

Hay, por ejemplo, muchas quejas sobre el bajo porcentaje de políticos femeninos, pero se olvida decir que las mujeres con su mayoría electoral absoluta del 51/52 % podrían proponer y elegir a

\* Ellen Frankfort: *Vaginal Politics*, Nueva York, 1972.

cualquier político femenino que les apeteciera.

Se celebra el elevado porcentaje de mujeres trabajadoras, pero se calla que de las cifras citadas sólo la mitad trabajan durante la jornada completa, que muy pocas lo hacen para toda su vida (siempre son otras quienes aparecen en las estadísticas) y que el profesionalismo femenino no es comparable todavía, ni mucho menos, con el masculino porque la mujer casi nunca alimenta con su sueldo al marido ni a los hijos.

Se condena la doble carga de las madres trabajadoras, olvidando que, según las estadísticas, el padre trabajador dedica tanto tiempo a las tareas accesorias como su esposa trabajadora: gestiones de orden administrativo, liquidación de impuestos, reparaciones en la casa, atenciones al auto, trabajo de jardinería y vigilancia de los hijos.

Se acusa a la «sociedad masculina» de seguir pagando muchas veces sueldos inferiores a las mujeres, pero no se menciona que hay convenios colectivos entre sindicatos y empresas y que sólo una fracción mínima de mujeres profesionales están sindicadas, por no decir nada de sus actividades sindicales.

Se demuestra que las mujeres hacen las tareas más desagradables —como asistentas y encargadas de lavabos—, pero se olvida nuevamente que los trabajos verdaderamente desagradables corresponden a los hombres: mineros, basureros, barrenderos, limpiadores de alcantarillado, enterradores, encargados de cámaras mortuorias, matarifes, médicos, forenses, especialistas en proctología, enfermedades cutáneas y venéreas y patología anatómica.

Se reprocha a los hombres que su legislación prohíba el aborto, pero se calla que, según las estadísticas, hay muchos más hombres que mujeres partidarios de legalizar el aborto, y que los partidos conservadores que en su mayoría son siempre elegidos por voto femenino, son quienes más lo combaten.

Se acusa al hombre de haber descubierto la píldora para la mujer en vez de hacerlo para sí mismo, pero se olvida mencionar que la industria farmacológica internacional ha invertido hasta ahora sin éxito en la píldora masculina una suma mil veces superior a la necesaria para descubrir la píldora femenina, y que, además, ésta hace depender al hombre unilateralmente de la mujer.

Se interpreta el hecho de que las mujeres se sometan al psicoanálisis con mucha más frecuencia que los hombres, como una señal de la desesperación femenina, pero no se menciona que el número de suicidios entre hombres es el doble de las mujeres, ni se menciona que, en casi todos los casos, son hombres quienes pagan por las costosas horas de confesión psicoanalítica de las mujeres.

Las *hijas públicas* no quieren desembarazarse del «padre», sino todo lo contrario: haciendo responsable al hombre de todas las ocurrencias desagradables en su vida, le confieren la condición auténtica de padre. Ellas no quieren asumir la responsabilidad de sus propios actos, sólo desean una educación «antiautoritaria»: les aburre ya la casa de muñecas y quisieran poder jugar también al fin con «cuchillo y tenedor, bromas y luz» exactamente como los chicos.

De su propio sexo hacen ellas, las hijas públicas, unas perfectas cretinas. Porque hay cierta diferencia entre decir de alguien que no quiere hacer otra cosa y decir que no puede hacer otra cosa.

*Si las mujeres no quieren hacer otra cosa* se las emparejará sobre un mismo plano con los ricos: su torpeza será una consecuencia del lujo, su estilo de vida una elección libre, su renuncia a cargos y honores una prueba de soberanía. Para cambiar su destino les bastará con desearlo, todo dependerá de ellas mismas.

*Si las mujeres no pueden hacer otra cosa* se las encasillará como idiotas innatas. Si transcurridos ya tantos años de derecho electoral femenino, mayoría electoral, bienestar material, libre elección para abrazar profesiones liberales, si a despecho de tan denodados esfuerzos no se abren camino, sólo habrá una explicación: inferioridad psíquica innata. Unos seres humanos semejantes no pueden variar su destino por sí solos, quedan a merced de la compasión y el entendimiento en su medio ambiente, necesitan el altruismo de los hombres.

Sin embargo, cuesta mucho creer que las feministas conozcan el mal que están intentando hacer a las mujeres. Ellas son hijas, si bien sólo públicas. Y las hijas, aunque públicas, no son responsables.

**EL HOMBRE COMO VÍCTIMA  
DE SU POLIGAMIA**

## LA POLIGAMIA DELUDE SIEMPRE A LOS HOMBRES EXCLUSIVAMENTE

Las mujeres se lamentan de que los hombres sólo nos ven como objetos sexuales. ¡Qué estupendo sería si fuese cierto! Verdaderamente, un hombre necesita aportar no poca imaginación para ver en su compañera un objeto sexual. Casi todas las mujeres eligen con premeditación hombres ante los cuales se sientan inferiores: «quiero mirar a un hombre de abajo arriba», reza el lema. Un inferior no tiene nada de objeto sexual, es un pupilo... un niño. Para poder ver a alguien cual objeto sexual ha de haber contraposición física y similitud intelectual. Por lo general, las mujeres son sólo contrapuestas a los hombres. La torpeza no es una cualidad sexual específica: no es lo contrario de la *virilidad*, sino de la *inteligencia*. Por eso no aumenta la feminidad de una mujer —como suponen muchos—, sino su infantilismo.

Una persona inferior estimula el impulso protec-

tor de la pareja y no su instinto sexual, empujándola, por lo tanto, a la poligamia: puesto que el hombre siente la necesidad de protegerla, experimenta remordimientos en el terreno sexual. Entonces busca una segunda compañera, y si ésta le es también inferior, retornarán los remordimientos y el proceso proseguirá. Los individuos homosexuales son a veces, quizás, hombres resignados que han buscado inútilmente durante largo tiempo una compañera sexual adulta. Y, por fin, prefieren la igualdad del sexo al intelecto infantil.

Aunque el polígamo habitual no engañe realmente a su mujer, sino a otro hombre, sólo se da cuenta de ello muy raras veces: desde el punto de vista sexual, nadie puede engañar a una mujer que vea un padre en su marido. Para una «adoptada», el compañero no tiene nada de amante, y, por tanto, ella únicamente mostrará celos de otra mujer cuando peligre su aprovisionamiento. Por supuesto, preferiría ser hija única de su esposo, pero si surge una «hermana» convendrá hacer lo posible para que no sea la predilecta. Si todo se distribuye con equidad y el padre tiene suficientes recursos para alimentar a varias hijas, le resultará indiferente en el fondo lo que él haga con la otra.

Así, pues, el polígamo no debería sentir remordimientos de conciencia por su actitud con las mujeres, sino con los hombres. Como las poblaciones masculina y femenina mantienen un equilibrio numérico bastante afinado, cada hombre que se apropie de dos mujeres arrebatará a otro su compañera. Un jeque con cien «objetos sexuales» no perjudicará

mucho a las mujeres: en su harén se procurará por todas ellas, la «explotación» sexual se dispersará considerablemente y, de resultas, las molestias serán mínimas; ellas no necesitarán separarse de sus hijos y tendrán siempre la compañía de las otras mujeres.

En verdad, eso sólo resulta humillante para los hombres pobres: noventa y nueve de ellos se ven sin compañeras porque el jeque se las ha arrebatado.

Asimismo, en la modalidad sudamericana de bigamia ya citada, no es la mujer quien sale perdiendo, sino el hombre. La verdadera víctima del *machismo* es siempre otro *macho*, pues cada macho con dos hembras robará a otro la suya. Como el macho opulento pide fidelidad a sus mujeres cual retribución exclusiva, y como las muchachas procuran acrecentar su valor mercantil mediante la virginidad, el macho menesterozo tiene muy pocas probabilidades de adquirir sexo gratuito. La consecuencia es un ser prostibulario merodeando el mundo de sus iguales: los numerosos pobres a quienes se les ha arrebatado su compañera deben repartirse entre sí las escasas mujeres restantes. Ahora bien, gracias al antedicho lavado de cerebro, el macho pobre percibe tan poco como el rico lo que se está representando ahí. Él cree también sin vacilar que las mujeres están bajo el yugo masculino, y cuando ha ganado lo suficiente para alquilar durante media hora una compañera sexual, se siente superior a todas las mujeres.

Se puede tener la certeza de que los hombres sudamericanos más pobres olvidarían inmediatamente su famoso machismo si pudieran despertar de ese

absurdo delirio. Sin embargo, la moral femenina —esa moral sustentada por las infinitas mujeres que se dejan mantener durante toda su vida— no les ofrece la menor oportunidad de hacerlo. Los machos, obligados a frecuentar las rameras porque, de otra forma, no tendrían mujer alguna, no representan ciertamente la renombrada «masculinidad» latinoamericana. Las llamadas mujeres venales no son las víctimas de sus visitantes, sino de la venalidad de las llamadas mujeres decentes que los empujan a sus brazos.

## LAS MUJERES QUIEREN ALTRUISMO

Las mujeres tienen la palabra: pueden hacer de los hombres padres o amantes, pueden despertar su compasión o su sensualidad. Mientras representen papeles infantiles, darán preferencia, evidentemente, a la compasión. Mientras quieran ser las personas más débiles, jóvenes y lerdas en todos los terrenos —eligiendo siempre hombres superiores a ellas— optarán sin titubear por la compasión de sus maridos.

Las mujeres descaminan los sentimientos masculinos: parecen personas adultas y se comportan como niñas, exigen apasionamiento y ellas mismas permanecen frías, hablan de ternura cuando quieren significar protección. Las mujeres matan el amor en ambos sexos..., ellas mismas renuncian voluntariamente y el hombre debe conformarse con lo que ellas tienen por amor. «Quien ame de verdad pensará, ante todo, en la felicidad de su pareja»: ésta

es la definición femenina del amor. El hombre procura atenerse a ella. Pero siempre que hace lo posible para conducirse con una mujer tal como se espera de él —pensar sobre todo en *su* felicidad— no se siente feliz, y cuando se siente feliz es porque ha pensado preferentemente en sí mismo.

Según hemos visto, el manipular los instintos masculinos es una verdadera nadería para las mujeres. Basta con parecer algo más débil, algo más fría y algo más lerda que el otro para procurarse su patrocinio. Pero, ¿acaso es razonable realizar una cosa por la simple razón de que resulte fácil hacerla? ¿Es suficiente aducir ciertas ventajas personales para justificar una acción?

Nadie hace todo cuanto se le ocurre simplemente porque puede hacerlo. Por ejemplo, las personas civilizadas no maltratan a los animales, aunque podrían hacerlo si quisieran. ¿Cuándo alcanzarán las mujeres ese grado de civilización que les impida seguir zarandeando a los hombres? ¿Cuándo cesarán de adiestrar a sus amantes como proveedores, simplemente porque ejercen el poder? ¿Cuándo decidirán las mujeres suprimir de una vez la barbarie en el amor?

Mientras proceden así, los hombres continuarán teniendo cual único recurso la poligamia... aunque les convendrá desechar todos sus remordimientos de conciencia. Mientras las mujeres sigan imitando a las niñas, mientras se dejen proteger sin motivo alguno, los hombres tendrán perfecto derecho a poseer varias mujeres. Tendrán perfecto derecho a bus-

car una mujer entre todas las «nenas» con quienes tropiecen en el curso de su vida..., hasta encontrarla. Según hemos dicho, nadie es víctima de su poligamia, excepto ellos mismos. Y si quieren ser los únicos perjudicados, justo es que tomen solos las decisiones de una vez por todas.

¿EXISTEN DOS AMORES DISTINTOS ENTRE HOMBRE Y MUJER? . . . . .	7
El «verdadero» amor» . . . . .	9
Objeto de pupilaje y compañera sexual . . . . .	12
¿Qué es un objeto de pupilaje? . . . . .	15
Altruismo . . . . .	18
¿Qué es un compañero sexual? . . . . .	21
El amor lógico . . . . .	26
Todos los impulsos son manipulables . . . . .	28
AMOR Y PODER . . . . .	31
¿Qué es el poder? . . . . .	33
¿Quién tiene el poder? . . . . .	36
El poder del más débil . . . . .	40
El poder del más lerdo . . . . .	43
La pareja ideal . . . . .	49
La adopción . . . . .	54
El poder del más indiferente . . . . .	57
Los padres son impotentes . . . . .	62
La impotencia del amante . . . . .	66
El sexo más débil es el más fuerte . . . . .	71
EL SÍNDROME PATERNO . . . . .	77
¿Cómo se origina un síndrome paterno? . . . . .	79
Adopción e incesto . . . . .	82
Orígenes de la poligamia masculina . . . . .	87

Poligamia simultánea . . . . .	92
Poligamia sucesiva . . . . .	98
Poligamia esporádica . . . . .	104
Poligamia simbólica . . . . .	109
Solamente los hombres son mojigatos . . . . .	113

EL AMOR ENTRE HOMBRE Y MUJER ES MONOGAMICO, CELOSO Y DEVOTO . . . . .	121
Fundamento teórico del amor . . . . .	123
¿Qué es el amor? . . . . .	129
¿Cómo es el amor? . . . . .	132
¿Puede durar el amor? . . . . .	135

PADRES PÚBLICOS, HIJAS PÚBLICAS . . . . .	147
Los periodistas como padres públicos . . . . .	149
Padres públicos involuntarios . . . . .	153
Padres públicos voluntarios . . . . .	156
Padres públicos por incapacidad . . . . .	163
Hijas públicas . . . . .	167

EL HOMBRE COMO VÍCTIMA DE SU POLIGAMIA . . . . .	177
La poligamia delude siempre a los hombres exclusivamente . . . . .	179
Las mujeres quieren altruismo . . . . .	183

Este libro se imprimió en los talleres  
de GRÁFICAS GUADA, S. A.  
Virgen de Guadalupe, 33  
Esplugas de Llobregat.  
Barcelona