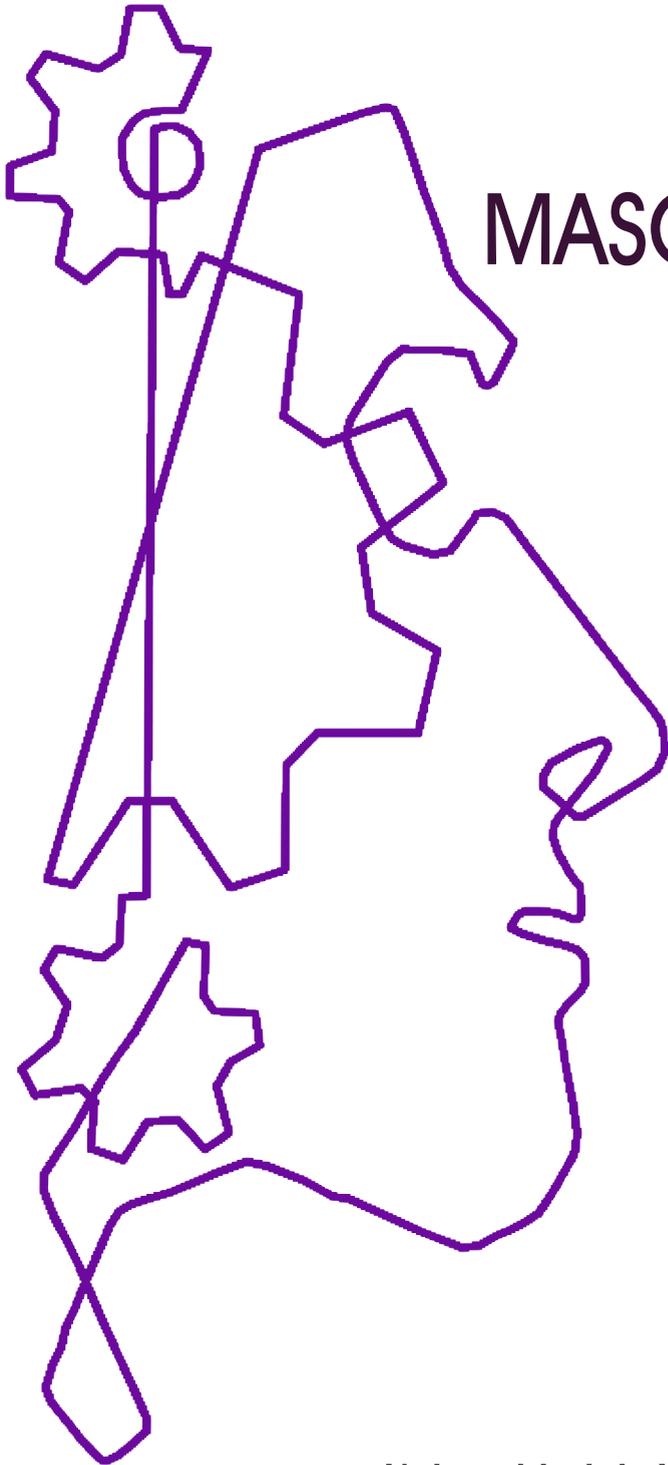


Iván Sambade Baquerín



# MASCULINIDADES, VIOLENCIA E IGUALDAD

EL (AUTO)CONTROL  
DE LOS HOMBRES  
COMO ESTRATEGIA DE  
PODER SOCIAL

Universidad de Valladolid



**MASCULINIDADES,  
VIOLENCIA  
E IGUALDAD**

EL (AUTO)CONTROL DE LOS HOMBRES  
COMO ESTRATEGIA DE PODER SOCIAL



IVÁN SAMBADE BAQUERÍN

**MASCULINIDADES,  
VIOLENCIA  
E IGUALDAD**

El (AUTO)CONTROL DE LOS HOMBRES  
COMO ESTRATEGIA DE PODER SOCIAL



EDICIONES  
Universidad  
Valladolid<sup>de</sup>



Este libro está sujeto a una licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial – Sin Obra derivada" (CC-by-nc-nd).

---

En conformidad con la política editorial de Ediciones Universidad de Valladolid (<http://www.publicaciones.uva.es/>), este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos a la Universidad de Valladolid.

---

IVÁN SAMBADE BAQUERÍN. VALLADOLID, 2020

EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Maquetación: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN 978-84-1320-064-4

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

Motivo de cubierta: Ilustración de Virginia Pérez Martín

## ÍNDICE

PRÓLOGO: EQUIVALENTES EN LA PRECARIEDAD.....	9
AGRADECIMIENTOS.....	15
INTRODUCCIÓN.....	19
1. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE <i>PATRIARCADO</i> .....	27
1.1. El patriarcado: ¿una institución de base biológica? .....	27
1.2. Política Sexual.....	38
1.3. Pactos patriarcales .....	44
1.4. Patriarcado y violencia contra las mujeres .....	55
2. DEMOCRACIAS MODERNAS, CRISIS DEL PATRIARCADO Y CRISIS DE LA MASCULINIDAD.....	65
2.1. La crisis del patriarcado y la contrarreforma patriarcal .....	65
2.2. La crisis de la masculinidad.....	75
3. LA MASCULINIDAD PATRIARCAL Y SU ESTRUCTURA DE SOCIALIZACIÓN DE GÉNERO: LA PRAGMÁTICA MASCULINA DEL CONTROL.....	91
3.1. La ideología de la supremacía masculina: el hombre proveedor, protector y sexualmente potente .....	91
3.2. La definición de la masculinidad como autocontrol racional frente a la corporeidad natural: la pragmática masculina del control.....	99
4. LA HUELLA DE LA PRAGMÁTICA DEL CONTROL EN LA SUBJETIVIDAD MASCULINA.....	127
4.1. Intimidad y emotividad.....	127
4.2. Autocontrol de la emotividad y estrategias de poder.....	133
4.3. La fortaleza masculina: corporalidad, control emocional y poder.....	143
4.4. Sexualidad e instrumentalización del deseo.....	152
4.5. Sobre la masculinidad patriarcal y sus relaciones con la misoginia y la homofobia.....	180

5. LA SOCIALIZACIÓN ANDROCÉNTRICA EN LAS VIOLENCIAS MACHISTAS CONTRA LAS MUJERES .....	183
5.1. ¿Un perfil de maltratador? .....	183
5.2. La construcción patriarcal de los hombres .....	187
5.3. La moral masculina del honor y la somatización de la pragmática masculina del control .....	190
5.4. Los grupos juramentados y la violencia masculina contra las mujeres .....	207
5.5. Masculinidad, control y violencia contra las mujeres bajo la ficción contemporánea de igualdad: un diagnóstico .....	212
6. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO AGENTES DE SOCIALIZACIÓN DE GÉNERO: HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DEL PODER DE DEFINICIÓN PATRIARCAL .....	217
6.1. A modo de introducción: género y socialización en los medios de comunicación de masas.....	217
6.2. La representación de los modelos de belleza de género: construyendo al sujeto androcén- trico del imaginario virtual.....	219
6.3. Modelos de belleza masculina y desigualdad de género.....	228
6.4. De los <i>media</i> hacia las prácticas sociales: La construcción del cuerpo masculino y sus dis- funciones sociales.....	231
7. JUDITH BUTLER, POLÍTICAS <i>QUEER</i> Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LAS MASCULINIDADES .....	243
7.1. Sujeto, agencia y políticas <i>queer</i> .....	244
7.2. Lectura crítica.....	247
7.3. ¿Subversión o redefinición? En busca del hombre igualitario.....	252
7.4. Revisión crítica.....	256
8. PROPUESTA: EJES NORMATIVOS PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LAS MASCULINIDADES .....	261
BIBLIOGRAFÍA .....	275

## EQUIVALENTES EN LA PRECARIEDAD



Los hombres hemos guardado silencio durante mucho tiempo. No hemos pronunciado palabra sobre nuestros privilegios, al tiempo que manteníamos una posición dominante sobre las mujeres, ellas calladas, sin voz. «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». Sobre ese doble silencio se han construido las estructuras patriarcales y su sustento que no es otro que la cultura machista. En definitiva, un sistema de poder que durante siglos ha prorrogado la «subdiscriminación» de las mujeres, usando la terminología de M.<sup>a</sup> Angeles Barrère, y que nos ha mantenido a nosotros como seres omnipotentes. Los héroes siempre preparados para conquistar cuerpos y territorios. Los depredadores tan necesitados de demostrar al mundo, y muy especialmente a nuestros iguales, que cumplimos fielmente con las expectativas de género, sabedores de que las traiciones son sancionadas por la fratría. Han hecho falta siglos de luchas de las mujeres para que, al fin, al principio de un siglo que o será de ellas o no será, los hombres, algunos al menos, empecemos a cuestionarnos el paradigma y seamos capaces de mirarnos en el espejo para descubrir el machista que habita dentro de nosotros y, por tanto, la responsabilidad que tenemos en que de este mundo desaparezcan las injusticias de género.

Es urgente pues que los hombres asumamos que la masculinidad es un problema, mucho más en un momento en el que, en paralelo a la ebullición del feminismo en todo

el planeta, asistimos a una reacción machista que trata de frenar los avances en igualdad. Usando la terminología de Alicia Puleo, estamos viviendo un momento en el que podríamos incluso pensar que el denominado «patriarcado de consentimiento» abra las puertas de nuevo al «de coacción». Ahí están algunas fuerzas políticas que, a nivel global, se empeñan en cuestionar por ejemplo las conquistas legales y que ya están tratando de legitimar un discurso antifeminista, o sea, antidemocrático, en las instituciones. Ante la dramática situación, que vuelve a demostrarnos la capacidad del patriarcado para reinventarse, hace más falta que nunca que los hombres rompamos nuestro silencio cómplice, hagamos efectiva la renuncia a nuestros dividendos y nos comprometamos en una militancia real a favor de la igualdad. Lo cual implica, lógicamente, deshacer la fratría que nos ampara y cuestionar en términos políticos los pactos que siguen sustentando nuestro dominio. Porque en definitiva no estamos hablando sino de una cuestión de poder, de poder y ciudadanía, es decir, de los dos ejes esenciales de los sistemas constitucionales, los cuales, no lo olvidemos, se alzaron victoriosos reduciendo a la mitad femenina a un estatuto devaluado. Es decir, el constitucionalismo inspirado en los principios de libertad, igualdad y fraternidad siguió considerando a las mujeres como *idénticas*. O, dicho de otra manera, el individuo y el contrato se definieron desde una perspectiva androcéntrica y patriarcal.

En un escenario tan complejo como el que estamos viviendo, en el que la suma de patriarcado y neoliberalismo no deja de convertir en más vulnerables a las vulnerables, en el que todo parece regido por una lógica economicista y en el que los derechos humanos acaban siempre condicionados por el mercado, son necesarias más que nunca las reflexiones críticas que, desde la masculinidad heredada, planteen una revisión crítica de las subjetividades y, tras ella, propuestas de acción que nos permitan superar la resistencia pasiva. Eso es justamente lo que hace Iván Sambade en este libro que tengo el honor de prologar. Un libro cuyo principal acierto es justamente abordar la masculinidad como un problema político y no simplemente como una cuestión identitaria, lo cual supone poner el foco en la idea de poder/control/dominio (y en las violencias que derivan) para, desde esa deconstrucción de lo que ha constituido y sigue constituyendo el paradigma de lo humano, plantear un nuevo pacto social al fin negociado por seres equivalentes, en el que la sororidad permita abrir la puerta a la ética del cuidado.

La investigación de Iván Sambade abre una vía prácticamente inédita en nuestro país, en el que no abundan los estudios sobre masculinidades y en el que predominan las reflexiones que parecen esquivar lo estrictamente político. Una perspectiva que difícilmente puede llegar a conclusiones eficaces pues implica desconocer el contexto relacional, o sea, de poder, en el que nos situamos mujeres y hombres. Este libro, sin embargo, se atreve a romper esa inercia y nos plantea un estudio riguroso y comprometido sobre las entrañas sociales, políticas y culturales de las que se alimenta «el gobierno de los padres». Para ello, Sambade se nutre de toda la construcción teórica y crítica realizada por las pensadoras feministas, dejando muy claro, como a mi parecer no podía ser de otra manera, que solo desde esa perspectiva es posible superar la masculinidad patriarcal. Algo que tampoco suele ser lo más habitual entre hombres que

todavía hoy se resisten a reconocer la autoridad científica de las mujeres y que piensan, ilusos, que es posible abrazar un nuevo modelo de virilidad sin la ayuda, crítica y emancipadora, del feminismo. Sambade, que ha tenido buenas maestras como lo demuestran las páginas que siguen, se nutre de las impecables construcciones teóricas de clásicas como Celia Amorós o Kate Millett. Sin duda, las mejores guías para no desviarse del camino que ha de llevarnos a los hombres no solo a revisarnos por dentro, sino también a revisar nuestro lugar en la sociedad. Porque no cabe duda, o no debería haber, de que el eje que sostiene el sistema sexo/género son los pactos juramentados entre varones. Esos que nos permiten seguir disfrutando del poder y, a su vez, del uso normalizado de la violencia como herramienta mediante la que mantener el control. Control, dominación, conquista: los tres términos que, siguiendo a Rita Segato, mejor caracterizan al depredador que todos llevamos dentro. La base de todas las explotaciones que hoy niegan la igual humanidad de millones de seres humanos. Desde estas evidencias parece lógico, o debería serlo, que el feminismo solo pueda ser radical.

La gran virtud de este trabajo, además de su sólida fundamentación teórico-feminista, y de su enfoque de la masculinidad como problema político, es el planteamiento de alternativas, lo cual es muy de agradecer en un momento en el que nos sobran diagnósticos y nos faltan recetas. La propuesta de Sambade, que como era de esperar tiene mucho del aliento ético del ecofeminismo crítico Alicia Puleo, nos sitúa ante el apasionante reto de superar el mismo entendimiento del sujeto masculino (y por tanto universal) que consolidó el constitucionalismo liberal. Es decir, el autor plantea la necesidad de un nuevo paradigma de ser humano alejado de la lógica de la autosuficiencia, del heroísmo violento de los dioses y de las dinámicas depredadoras en las que se apoya la realización del *homo economicus*. Es necesario, urgente diría yo, asumir la vulnerabilidad como esencia de nuestro ser y, en consecuencia, la necesaria interdependencia y el cuidado como herramienta sin la que no es posible construir una vida ética, o sea, una vida buena. Ello supondrá desmontar de una vez por todas el mito del individuo autosuficiente y su definición como tal en virtud de sus acciones (heroicas, generalmente). Solo así será posible desarrollar al máximo nuestras capacidades—Nussbaum, otro faro para Sambade— y hacer posible eso que nuestra propia Constitución liga a la dignidad, es decir, «el libre desarrollo de la personalidad». O, mejor dicho, usando una terminología propia del feminismo jurídico, la autonomía de todos y de todas, una autonomía que necesariamente ha de ser relacional. Ello exige llevarle la contraria a toda la teoría androcéntrica de los derechos humanos y reconocer que la precariedad es lo que mejor nos define como seres racionales y emocionales, precariedad que por cierto compartimos con el resto de los seres vivos y con la Naturaleza. Solo pues desde el reconocimiento de esa precariedad compartida será posible, como diría Vandana Shiva, abrazar la vida. Ello exigirá, no lo olviden, el tránsito de la ciudadanía a la *cuidadania*.

Solo espero, deseo, que este libro sea leído y aprehendido por muchos hombres, que ocupe espacios de reflexión en facultades y escuelas, que genere pensamiento crítico en torno a unos sujetos, los hombres, que hoy andamos entre la confusión más absoluta y el riesgo cierto de dejarnos seducir por la revancha del patriarcado. Y, por

supuesto, cruzo los dedos no solo para que estas páginas sean solo el principio de la que yo entiendo debe ser una línea de investigación prioritaria en las Ciencias Sociales y en las Humanidades, sino para que sus palabras tengan el prodigioso efecto de llamarnos a poner en práctica todo eso que Sambade nos plantea como una revolución frente a los mandatos de la masculinidad. Un concepto que, no lo olvidemos, debería ser superado, porque a partir de él se construye el devaluado de la feminidad. Y recordemos: el sueño de la equivalencia, de la equivalencia en la precariedad, solo podrá alcanzarse, siguiendo a la maestra Amorós, con más luces que iluminen lo que la Ilustración dejó entre tinieblas. En las páginas que siguen encontrarán muchos interruptores. Atrévase a pulsarlos para que la luz ilustrada del feminismo ilumine sus corazones, sus casas y las calles que habitan. Nos va el futuro de este planeta en ello.

Octavio Salazar Benítez

6 de julio de 2019

A mi abuela Mari Cruz,  
la persona que me enseñó con su ejemplo  
que el cuidado y la igualdad son la cara y la cruz  
de una misma moneda



## AGRADECIMIENTOS



Antes de comenzar con el desarrollo de las cuestiones que entrañan este libro, quiero manifestar mi profundo agradecimiento a quienes me ayudaron y acompañaron durante la investigación que dio lugar al mismo.

El primer lugar lo ocupa mi directora de tesis y amiga Alicia H. Puleo. Fue ella quien me dio a conocer una teoría que no solo me ayudó a comprender el mundo por el que camino, sino también a interpretar mi posición en el mismo. Son muchas las atenciones que he de agradecerle, pero me gustaría destacar sus constantes pruebas de confianza, invitándome a participar en cuantos proyectos de investigación ha dirigido en los últimos años. Ha sido una fuente de estimulación intelectual constante, ejerciendo una guía respetuosa, sin por ello dejar de proporcionarme críticas agudas, pertinentes y constructivas sobre mis trabajos.

Ana de Miguel y María Luisa Femenías son otras dos personas que merecen un reconocimiento especial por mi parte. La primera por aquellos agradables diálogos y jornadas de investigación que despertaron mi interés por cuestiones que ocupan un lugar central en este libro. La segunda por su tutelaje y su cálida acogida durante mi estancia en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

También me gustaría expresar mi gratitud a todas las profesoras de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid y a las investigadoras que participaron en el Proyecto I+D *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad*:

*valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599), dirigido por Alicia H. Puleo: María Teresa Alario, Carmen García Colmenares, María Luisa Femenías, Angélica Velasco, Verónica Perales y Paula Núñez, entre otras. Las jornadas, los seminarios y hasta las conversaciones más informales siempre fueron alentadoras y productivas para mi trabajo.

Gran parte de las reflexiones de este texto se han nutrido de las experiencias compartidas en los grupos de hombres por la Igualdad. Debo agradecer a algunos de ellos mi aproximación a su convivencia y sus políticas. Especialmente a los miembros de *Codo a codo* y, en particular, a Miguel Ángel Arconada, con quien fundé esta asociación hace ya diez años.

Quiero mostrar mi gratitud asimismo a las revistas y las personas que me invitaron a publicar algunos de los capítulos y pasajes de este libro. Mi primera aproximación a las relaciones entre masculinidad, violencia y democracia fue publicada en el libro *El reto de la igualdad de género*, coordinado por Alicia H. Puleo. Algunos de los apartados del capítulo seis formaron parte de tres artículos previos, publicados en los libros *Cuerpos y diferencias*, coordinado por Eulalia Pérez Sedeño y Rebeca Ibáñez Martín, *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, coordinado por Alicia H. Puleo y la revista *Género y Salud en Cifras*, editada por la UNAM y el Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva de México. Determinados apartados del capítulo tercero fueron previamente esbozados en la revista *Nomadías*, de la Universidad de Chile. En *Clepsydra*, revista de Estudios de Género y Teoría Feminista de la Universidad de La Laguna, se recoge una aproximación a la teoría de la dominación simbólica de Pierre Bourdieu que puede verse en el capítulo quinto. Ciertas reflexiones sobre masculinidad, prostitución y pornografía presentes en el capítulo cuatro se pueden encontrar en *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, libro dirigido por Laura Nuño y Ana de Miguel. Gran parte del capítulo octavo se puede observar en un artículo del volumen 17 (2019) de *Encrucijadas. Revista crítica de ciencias sociales*. Finalmente, algunas de las propuestas presentes en el capítulo final aparecieron ligeramente apuntadas en la *Revista Prisma Social* y han sido recientemente revisadas en mi participación en el libro *The Time Is Now. Feminist Leadership for a New Era*, editado por Teresa Langle de Paz y Araceli Alonso.

Debo también agradecimiento a los profesores del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, principalmente a Javier Peña y Pedro González-Arroyo, por su cercanía, su apoyo y su disponibilidad constantes.

Gracias particularmente a Olaya Fernández, Teresa San Segundo, Milagros Alario, Fernando Barragán y María Teresa Alario, tanto por su complicidad feminista como por su invitación a participar en los Máster y Postgrados que dirigen algunas de ellas.

En el contexto académico de los estudios de las masculinidades, tuve la suerte de encontrarme con Octavio Salazar, con quien comparto la devoción intelectual por la

teoría feminista y una amistad cómplice y sincera. Ha sido un honor que haya dedicado su tiempo para la realización del prólogo de este libro.

Gracias también a Isabel Calvo, por su revisión exhaustiva del borrador final del libro.

Quiero dedicar una mención final a Carmen Alario Trigueros y a María Teresa Alario Trigueros. Gracias por una amistad que surge desde el trabajo académico compartido y la convicción de que la educación en igualdad, la coeducación, es una fuente de libertad y desarrollo para todas las personas.

Finalmente, gracias a las personas que os disponéis a leer este libro, esperando obtener como resultado una futura complicidad en la búsqueda de identidades igualitarias y libres de la opresión de género.



## INTRODUCCIÓN



En su uso común, el concepto de *masculinidad* hace referencia a una identidad compartida por todos los hombres en virtud de su sexo biológico. Asimismo, la masculinidad se define como una identidad biológicamente diferente y complementaria de la femineidad, en tanto que identidad compartida por las mujeres en virtud de su sexo. Por lo tanto, la idea de *masculinidad* supone la existencia de formas de pensar, sentir y actuar propias de los hombres en función de su constitución biológica. Esta idea se remonta a los mismos orígenes de nuestra cultura y puede rastrearse en todos sus períodos históricos. Sin embargo, los modelos de masculinidad varían y experimentan cambios según las características de la estructura social vigente.

Existe ya una amplia y sólida investigación sobre las funciones de legitimación de la discriminación de las mujeres que han cumplido algunas conceptualizaciones culturales de la femineidad (AMORÓS y DE MIGUEL, 2005). Por el contrario, la problematización de las *masculinidades* es relativamente reciente en el ámbito académico. Los estudios de las masculinidades surgen en EE.UU a finales de los años setenta del pasado siglo. Representan una reacción positiva frente a los estudios feministas o estudios de la mujer (KIMMEL, 2008). De este modo, trasladan al análisis de la subjetividad masculina la tesis de Simone de Beauvoir (1981), según la cual, no se nace mujer, sino que se llega a serlo. La aplicación de la categoría de *género* a la noción de *masculinidad* ha permitido mostrar que, lejos del prejuicio común de que la identidad de los hombres

está determinada biológicamente, existen múltiples construcciones socio-históricas de masculinidad que, variando culturalmente en función del espacio-tiempo, siempre han estado estructuradas en torno a la discriminación/dominación de las mujeres. La confluencia de los estudios de la masculinidad junto con la teoría gay y la teoría *queer* permitió reconocer que la masculinidad patriarcal está intersectada por otros ejes de identificación como la clase, la etnia y la orientación sexual (CONNELL, 1995). De este modo, se sustituyó el término de *masculinidad* por el de *masculinidades*, dando cuenta de la diversidad de categorías sociales de hombres existentes<sup>1</sup>.

Los estudios de las masculinidades parten de la constatación empírica de que, en todo el mundo, la conducta antisocial es abrumadoramente masculina. La violencia contra la persona, la agresión sexual a menores, el tráfico de drogas, el abuso de alcohol, el tráfico de armas, la trata de mujeres con fines de explotación sexual, todas son actividades ejercidas mayoritariamente por hombres. Estas lacras sociales suelen ser justificadas con el prejuicio popular de que los hombres somos violentos por naturaleza. Pero, si bien algunos estudios indican que podría existir una predisposición filogenética de los hombres hacia la conducta agresiva, las investigaciones más destacadas ponen de manifiesto que los factores socioculturales juegan un papel decisivo en el desencadenamiento de estas conductas (SAPOLSKY, 1997).

Las diversas violencias que los hombres ejercen contra las mujeres reproducen un sistema social de dominación/discriminación en el seno de las modernas democracias occidentales. Estas violencias constituyen un atentado contra los derechos humanos de las mujeres inadmisibles en cualquier lugar del mundo (ONU, 1993), pero más aún en aquellos países que deberían garantizar la igualdad y la libertad de su ciudadanía como presupuestos fundacionales del Estado democrático. La violencia de género en las relaciones afectivas de parejas heterosexuales, la violencia sexual contra las mujeres y el sistema prostitucional<sup>2</sup> constituyen graves problemas sociales dentro de nuestros Estados de Derecho. No deja de resultar paradójico el hecho de que las violencias de género se hayan incrementado en el mismo periodo histórico en el que se han conseguido más avances sociales y legislativos en la lucha por la igualdad entre los sexos (NUÑO y DE MIGUEL, 2017). Esta nueva resistencia globalizada de los sistemas patriarcales ha sido categorizada por la filósofa Alicia Puleo (2012) como la *contrarreforma patriarcal*.

El estudio de los modelos de masculinidad surgidos durante los procesos de democratización feminista de las sociedades occidentales ha puesto de manifiesto que sus transformaciones sociales suelen estructurarse como sutiles resistencias frente al avance social hacia la igualdad entre los sexos. Los hombres hemos asumido el discurso democrático, e incluso algunos nos definimos como feministas, pero, paralelamente,

---

<sup>1</sup> Las primeras investigaciones europeas que incluyen este enfoque desde una perspectiva feminista se inician con el Proyecto Arianne (BARRAGÁN y TOMÉ, 1999).

<sup>2</sup> El concepto de *sistema prostitucional* ha sido acuñado por Laura Nuño y Ana de Miguel (2017) con el objetivo de evidenciar la estructura sistémica que vincula la prostitución con un entramado global de trata de mujeres con fines de explotación sexual.

seguimos ejerciendo múltiples resistencias frente al desarrollo de una convivencia efectivamente igualitaria con las mujeres. Los micromachismos, la ausencia de corresponsabilidad y de prácticas de cuidado, la discriminación empresarial, el consumo de prostitución, el acoso sexual y las violencias contra las mujeres son algunas de las resistencias que los hombres ejercemos en detrimento de la igualdad de derechos y oportunidades de las mismas. Ahora bien, las transformaciones de los modelos de masculinidad tampoco parecen estar concediendo mayor felicidad a los hombres. De una parte, su conducta antisocial les expulsa hacia los márgenes de la delincuencia y las prisiones. De otra, el suicidio masculino se ha incrementado en los últimos cincuenta años, situándose entre dos y cuatro puntos por encima del femenino en los países del hemisferio norte (CLARE, 2002; MÉNDEZ-BUSTOS, LÓPEZ-CASTROMAN, BACA-GARCÍA Y CEVERINO, 2013; GUTIERREZ-BARROSO, BARRAGÁN-MEDERO & PÉREZ-JORGE, 2018). Algunos estudios han visto en estos hechos un profundo malestar indicativo de una crisis de identidad de género. La progresiva ocupación del espacio público por parte de las mujeres y su consecuente emancipación social y económica habrían requerido cambios sustanciales en los patrones normativos de la masculinidad tradicional. Las viejas normas, prácticas y valores de la masculinidad patriarcal han resultado inanes, conduciendo a numerosos hombres a un estadio que se caracteriza por el miedo a los nuevos roles sociales, el tedio vital, las prácticas drásticas de autocontrol o «superación individual» y las prácticas extremas de transgresión o dominación del *Otro* como la violencia de género (CLARE, 2002). Por lo tanto, las transformaciones de las masculinidades no habrían devenido en modelos más igualitarios, sino en redefiniciones estructuradas por la vivencia del conflicto social vigente. Son las masculinidades *neomachistas* (LORENTE, 2009).

Los hombres no percibimos el malestar que nos provoca la socialización en la masculinidad patriarcal porque el orden social androcéntrico sigue definiendo lo masculino y sus valores como el paradigma de normalidad, salud, autonomía y madurez, a pesar de su amplia diversidad de problemáticas (BONINO, 2000). Tanto la desigualdad estructural como el imaginario simbólico siguen confirmando la excelencia social masculina y la injusta discriminación social de las mujeres. Esto apunta hacia la responsabilidad de la sociedad de la información. Lejos de alentar el cambio hacia la igualdad, los *media* reproducen la construcción relacional de las identidades de género, ocultando su desigualdad social bajo nuevos y atractivos modelos de femineidad y masculinidad que representan a personas de éxito social. Pero, mientras que las masculinidades virtuales definen al sujeto del relato socialmente compartido (AGUILAR, 2007), la femineidad hipersexualizada seduce a las mujeres para que encarnen los objetos del deseo y la mirada masculina (WALTER, 2010). El ejemplo más evidente lo representa el discurso pornográfico, en cual legitima y normaliza la violencia sexual masculina mediante la representación del mito de que las mujeres desean ser violadas. En definitiva, los *media* no solo construyen la ficción de igualdad contemporánea, sino que proyectan

el deseo de identificación con modelos de género que reproducen la desigualdad vigente, como dispositivos de definición simbólica de los nuevos patriarcados de consentimiento (PULEO, 1995).

Este libro tiene por objetivo el análisis y la comprensión de las masculinidades vigentes en la actualidad. Nuestras sociedades contemporáneas son una consecuencia de los procesos de racionalización desarrollados durante la Modernidad, los cuales, consiguientemente, han estructurado las formas hegemónicas de masculinidad (SEIDLER, 2000). De este modo, gran parte del texto se centra en ofrecer una tesis sobre la construcción socio-histórica de la masculinidad hegemónica patriarcal, partiendo del análisis filosófico de los paradigmas ideológicos que han vertebrado los procesos occidentales de racionalización social, política y económica de la Modernidad. El resultado es el concepto de *pragmática masculina del control*.

La pragmática masculina del control explica la construcción de la masculinidad moderna occidental mediante un conjunto de prácticas de autocontrol dispuestas por la socialización de género cuyo objetivo estructural es la consecución de la excelencia social de los hombres. Dado que esta excelencia se sustenta sobre la discriminación de las mujeres, una de sus consecuencias será la disposición masculina hacia el ejercicio de la sujeción de las mismas, lo que en última instancia incluirá la violencia.

La pragmática del control se construye dentro de los dualismos jerarquizados que conforman la lógica occidental del dominio (PLUMWOOD, 1993), definiendo a los hombres como la encarnación de la *Razón* y la *Cultura*, como los seres propiamente humanos, y degradando a las mujeres mediante su identificación con un concepto mecanicista de *naturaleza* que la define como materia inerte. Tanto el modelo económico de explotación de la naturaleza como los modernos patriarcados occidentales son consecuencias de los procesos de racionalización social de la lógica occidental del dominio (PLUMWOOD, 1993). Ahora bien, la instrumentalización de la naturaleza y las mujeres implica en primer lugar la instrumentalización de la subjetividad del propio sujeto de dominación. De este modo, el paradigma moderno define la masculinidad como un proceso de disciplinamiento del cuerpo y la emotividad, entendidos como naturaleza propia que se ha de autocontrolar. En consecuencia, la masculinidad moderna se construye desde la aniquilación de todo rastro de naturaleza y femineidad en los hombres, negando así el campo de desarrollo que estas condiciones de la naturaleza humana albergan.

Trazada la genealogía que muestra la relación existente entre los desarrollos históricos de la Modernidad, las relaciones de poder estructurales de nuestro tejido social y la masculinidad hegemónica patriarcal, abordamos la construcción social de la subjetividad masculina en las coordenadas económicas, políticas y sociales de las democracias modernas, a su vez, sociedades informacionales de mercado. El concepto de *pragmática del control* es empleado en este punto para explicar las diferentes problemáticas originadas en los procesos sociales de subjetivación de la masculinidad. El recelo hacia la intimidad emocional, la carencia de una ética del cuidado, el rechazo del

trabajo reproductivo, la violencia y la sexualidad de los hombres son algunas de las cuestiones que se analizan con especial interés.

La relación de la pragmática del control con la violencia es especialmente significativa porque se encuentra ocultada por la definición de los hombres como sujetos de éxito social en sociedades donde impera la ficción de igualdad contemporánea (Valcárcel, 2008a). De este modo, los modelos de masculinidad basados en el autocontrol no incluyen la violencia como rasgo definitorio, sino que se definen por su éxito social y económico. Ahora bien, la violencia sigue estando presente en el imaginario simbólico de la masculinidad patriarcal y, de hecho, es ejercida por los hombres a modo de confirmación de la misma. En este libro, se muestra que la violencia de los hombres es una consecuencia de su socialización mediante el disciplinamiento del cuerpo y la represión de las emociones que, como *endurecimiento* de la persona, acaba eliminándoles el sentimiento moral de empatía. Este proceso deriva en la violencia contra las mujeres, puesto que, socializados en un imaginario que los representa como la excelencia social frente a las mismas, la sujeción y el control de estas se presentan como condiciones *sine qua non* de su masculinidad.

La sexualidad es otro de los ámbitos donde la instrumentalización del cuerpo y la subjetividad de los hombres causan una profunda huella con graves consecuencias sociales para las mujeres. Si bien el cuerpo de los hombres es racionalizado como instrumento de confirmación de la masculinidad, las mujeres son objetivizadas como terreno sobre el que se ejerce dicha confirmación. Este hecho supone una sexualidad mecánica, impersonal y narcisista como forma recurrente de confirmación de la masculinidad. De nuevo, las frustraciones causadas por un modelo de sexualidad basado en la dominación serán paliadas mediante el ejercicio de la violencia contra las mujeres. El incremento actual de los delitos de violencia sexual, junto con la globalización de un mercado de trata de mujeres cuyo destino final es la prostitución en los países occidentales, dan buena cuenta de esta aseveración.

A pesar de la aparente marginalidad del sistema prostitucional y los casos de violencia, la dominación sexual de las mujeres cuentan con todo un aparato simbólico de normalización: la pornografía, discurso de repercusión masiva a través de Internet. El incremento actual de la violencia sexual apunta hacia una nueva redefinición de la masculinidad hegemónica patriarcal. El acceso de las mujeres al mercado laboral y su reclamación de autonomía en la esfera pública habrían puesto en entredicho las funciones de protección y provisión como atributos definitorios de masculinidad. Por el contrario, la pornificación social presente ha supuesto un extenso campo para la confirmación de la masculinidad como potencia sexual, tanto cuando las mujeres lo desean, como cuando no.

¿Qué alternativas tenemos frente a la creciente proliferación de masculinidades misóginas y violentas? ¿Se pueden transformar las masculinidades presentes en identidades justas e igualitarias? ¿Es preciso un modelo de cambio o más bien el olvido de todo modelo?

Existen diferentes propuestas de transformación social de las identidades de género, pero, sin duda, pocas han desatado tanta pasión como la propuesta *queer*, en la interpretación de su teórica fundacional; la filósofa Judith Butler. Butler (1990) propone la continua resignificación de las identidades de género desde la transgresión del imperativo social heterosexual como estrategia de liberación. La inestabilidad de las inscripciones performativas de género hace posible su redefinición desde esta posición estratégica. En consecuencia, Butler niega la posibilidad de que las transformaciones sociales se configuren desde una posición normativa. Por el contrario, propone la multiplicación de los focos de liberación por el tejido social, a través de la resignificación y la recontextualización de los géneros desde las identidades socialmente abyectas por su orientación sexual.

Algunas de las propuestas de transformación social de la masculinidad hegemónica más significativas para nuestros fines han sido proyectadas por los grupos y asociaciones de *hombres profeministas*. Estos asumen una postura crítica respecto de su responsabilidad en la reproducción de la desigualdad de género y, definiéndose como aliados del feminismo, desarrollan proyectos de transformación social hacia la igualdad basados en el cambio masculino. Sus principales líneas de acción social se centran en el rechazo y la condena pública de la violencia contra las mujeres, la conciliación de la vida pública y vida privada y la corresponsabilidad en el cuidado y el trabajo doméstico. Estas propuestas entrañan un proyecto normativo, más allá del debate sobre la conveniencia de los modelos positivos de cambio.

Sin duda alguna, los grupos de hombres por la igualdad han estado profundamente influenciados e informados desde el movimiento y la teoría feministas. De hecho, definiéndome como un hombre profeminista, encuentro mi genealogía teórica y social en el feminismo filosófico español. La hermenéutica feminista y su sociología crítica del conocimiento han diseccionado lógicamente los sistemas sociales de discriminación/dominación de las mujeres, explicándonos cómo las subjetividades de mujeres y hombres son construidas a través de los diferentes dispositivos estructurales de conocimiento, coerción y creación del deseo. Este marco teórico nos ofrece la posibilidad de examinar minuciosamente las prácticas socioculturales que configuran las formas de pensar, sentir y actuar de los hombres: las masculinidades. Pero, no solo eso. El feminismo defiende un proyecto de emancipación social y humana, por lo que nos permite pensar un mundo más justo y solidario. En concreto, el feminismo filosófico español fundamenta su proyecto desde un análisis crítico del proyecto ilustrado, denunciando la construcción androcéntrica de la Razón y lo *genéricamente humano* (AMORÓS, 1997), para reivindicar la inclusión de las mujeres en la ciudadanía, con plenos derechos y libertades, como radicalización de los principios democráticos ilustrados. Por lo tanto, el feminismo crítico ilustrado encarna un proyecto normativo; un proyecto político de transformación social en toda su magnitud.

La transformación social de los hombres hacia masculinidades nuevas e igualitarias no puede configurarse como una cuestión de mero voluntarismo, incluso cuando

haya surgido desde la empatía feminista. Los problemas sociales requieren de proyectos normativos definidos desde principios universalizables. En consecuencia, este libro finaliza con un esbozo de propuesta de transformación de las masculinidades. En particular, se justifica éticamente la elección de tres ejes desde los que articular un proyecto normativo de cambio social que permita respetar la pluralidad de opciones individuales, étnicas y de orientación sexual. Estos ejes no pueden ser otros que los principios de *Igualdad, Libertad y Solidaridad*, con su consiguiente integración de las perspectivas éticas de la justicia, el desarrollo humano y el cuidado. El resultado será una identidad ciudadana que parte del reconocimiento de la vulnerabilidad humana, luego, una pluralidad de masculinidades que transitan hacia lo que Alicia Puleo (2011) ha denominado la *universalización de la ética del cuidado*.



## APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE *PATRIARCADO*



### **1.1. El patriarcado: ¿una institución de base biológica?**

En la actualidad de las modernas democracias occidentales, las estadísticas por razón de sexo muestran una marcada agencia de la conducta antisocial por parte de los hombres:

En todo el mundo, desarrollado o en vías de desarrollo, la conducta antisocial es esencialmente masculina. La violencia, la agresión sexual a niños, el consumo de drogas ilegales, el abuso de alcohol, el juego, todas son actividades abrumadoramente masculinas. Los juzgados y las cárceles están atestados de hombres. Cuando se trata de agresividad, conducta delictiva, riesgo y violencia social, los hombres son los campeones (CLARE, 2002: 12).

A finales de los años ochenta, la agencia masculina de la violencia fue interpretada por la cultura popular como una consecuencia del acecho social que la institucionalización de las políticas feministas estaba haciendo vivir a los hombres (SEGAL, 2008). Esta interpretación supone de manera implícita que los hombres no necesitaban ejercer violencia en el orden social anterior a la implantación de las leyes que han favorecido la

igualdad de derechos entre mujeres y hombres, es decir, en un orden abiertamente patriarcal, en el que la autoridad masculina estaba socialmente legitimada. Por lo tanto, en última instancia, esta interpretación presupone la existencia de una base biológica tanto del patriarcado como del ejercicio de la violencia por parte de los hombres cuando su posición social es impugnada. De hecho, desde la Sociobiología y la Psicología Evolucionista sigue existiendo una fuerte defensa de la tesis de la determinación biológica de la conducta masculina. Si esta tesis resultara verdadera, sus consecuencias arrojarían una perspectiva desoladora sobre el futuro de la humanidad: la desigualdad y la violencia serían males consustanciales a la naturaleza humana y los hombres nos veríamos irreversiblemente avocados al protagonismo de esta tragedia. Afortunadamente, no existe unanimidad entre las diversas ciencias que estudian la conducta humana en lo que a la determinación biológica de la conducta violenta de los hombres se refiere, sino más bien posiciones abiertamente enfrentadas.

#### 1.1.1. Masculinidad, femineidad y conducta antisocial desde el prisma de las ciencias de la conducta

La tesis de la determinación biológica de la conducta antisocial masculina presupone la existencia de una masculinidad y una femineidad biológicamente diferentes. Ahora bien, a este respecto tampoco existe consenso entre las ciencias de la conducta, sino más bien un creciente debate. La bióloga evolucionista Patricia Adair Gowaty considera «extremadamente improbable que exista un *gen de la masculinidad* o un *gen de la femineidad*» (GOWATY, 2008: 139). Gowaty se basa en un simple cálculo de probabilidades a partir de nuestro conocimiento del mapa del genoma humano, pero asevera que la gran mayoría de los estudios de biología evolucionista «no son capaces de establecer las diferencias irreductibles entre los sexos» (GOWATY, 2008: 137). Al mismo tiempo, explica que la mayoría de los estudios que tratan de encontrar y explicar tales diferencias no se llevan a cabo en situaciones ecológicas simétricas. De hecho, basándose en sus propios estudios acerca del pájaro *Sialia Sialis*, denominado *Azulejo del Este*, y la llamada *Mosca de la Fruta*, del género *Drosophila*, declara que cuando se llevan a cabo estudios simétricos, enfocados sobre la variación selectiva entre hembras y entre machos, se obtienen resultados sorprendentes como que «no hay nada que se parezca más a una hembra que un macho» (GOWATY, 2008: 138). Por lo tanto, las investigaciones biológicas de Gowaty ratifican las palabras que Kate Millett expresara ya en la década de los setenta acerca de las diferencias biológicas entre los sexos:

No solo se carece de pruebas suficientes sobre el origen físico de las distinciones sociales que establece actualmente el patriarcado (posición, papel y temperamento), sino que resulta casi imposible valorar las desigualdades existentes por hallarse saturadas de factores culturales. Sean cuales fueren las diferencias sexuales *reales*, no las conoceremos hasta que ambos sexos sean tratados con paridad, lo cual constituye un objetivo un tanto lejano (MILLETT, 1975: 76).

En este sentido, Gowaty considera que la presunción de que existen identidades de género biológicamente determinadas constituye más bien una opinión política que un resultado científico. En la ciencia, una opinión de este tipo solo tiene el valor de una hipótesis que debe ser contrastada experimentalmente frente a otras hipótesis relativas y enfrentadas. De hecho, Gowaty (2008) se muestra preocupada respecto de la metodología y de las asunciones de las que parten algunos profesionales en la Psicología Evolucionista. En esta disciplina, existe la creencia de que existen cerebros y conductas que se encuentran originados en módulos cognitivos y que estos han sido producidos por presiones ancestrales de selección natural. Al mismo tiempo, se parte de la base de que se conocen cuáles son esas presiones de selección, asumiendo también la prioridad de los genes en la configuración de los fenotipos. Así, frente a la Biología evolucionista, centrada en las *variaciones de los rasgos*, en la Psicología Evolucionista se parte de lo que se sostiene que son *rasgos diferenciales fijos*. Pero Gowaty (2008: 135) advierte sobre el peligro de estas asunciones: «Resulta difícil, y quizás imposible, averiguar cuáles eran las presiones de selección que moldearon la maquinaria cognitiva de nuestros antepasados del Pleistoceno, y es imposible saber si esa maquinaria viene en módulos».

Gowaty (2008) señala que en la Psicología Evolucionista se asume como premisa la verdad de los estereotipos sociales sobre los hombres, para acabar justificándolos con sus teorías en una especie de razonamiento circular. La consecuencia de esta posición no puede ser más que una regresión hacia el paradigma esencialista propio del pensamiento occidental, una forma de concebir la naturaleza humana frontalmente adversa a las teorías basadas en la perspectiva evolucionista:

Muchas de las teorías de la conducta social, particularmente aquellas que provienen de los psicólogos evolucionistas, plantean una serie de presiones de selección estáticas que favorecen una u otra postura esencialista sobre *el cerebro del hombre, la naturaleza de la mujer*, como si no existiera variación alguna. Estas teorías son obstinadamente erróneas, sin variación no puede existir evolución (GOWATY, 2008: 148).

Probablemente, de entre las teorías científicas que durante el siglo XX han descrito la agresión entre personas como una característica esencial de la naturaleza humana, la más influyente ha sido la desarrollada por el padre fundador de la Etología; Konrad Lorenz. Retomando la hipótesis de Sigmund Freud del instinto de *Thanatos* y adaptándola a la perspectiva evolucionista, Lorenz otorgó a la violencia una función relevante en torno a la evolución intraespecífica de la especie humana (CLARE, 2002). La violencia constituiría un factor primario de la humanidad, un factor que posibilitó su evolución y su correlativa supervivencia entre las demás especies. El problema residiría en que en la sociedad contemporánea actual no provee a la agresividad natural de salidas suficientes y, ante esta descarga insuficiente, el impulso se produce en las circunstancias más indeseadas (LORENZ, 1976).

El aspecto más llamativo de la explicación evolutiva de Lorenz es que no parte del individuo como entidad biológica sino del grupo comunitario. De este modo, Lorenz (1976) sostiene que la agresión humana más destructiva tiene lugar entre grupos, ya sea organizadamente en guerras, o desorganizadamente en matanzas comunitarias. Lorenz (1976) considera que, en un determinado momento evolutivo en el que los humanos habrían logrado controlar los peligros del medio ambiente no humano, la principal presión de selección natural habría sido la amenaza intraespecífica realizada por otros grupos o tribus de humanos. Así, como resultado adaptativo de esta presión selectiva, debió de haber existido una moralidad primitiva en los grupos de homínidos prehumanos que condenara la agresión en el fuero interno del grupo, pero que animara a la agresión conjunta frente a los grupos percibidos como extraños. En la actualidad, esta forma ancestral de agresión grupal tendría como consecuencia filogenética la excitación en masa de comunidades humanas enteras que se muestran agresivas contra aquellas otras que perciben como extrañas. Este fenómeno fue denominado por Lorenz (1976) el *entusiasmo militante*.

Por otro lado, Lorenz (1976) asegura que el impulso natural de agresión no es la causa del mayor peligro que acecha a la humanidad, la extinción de la especie, sino que esta es una consecuencia directa de las características antropológicas que definen a los seres humanos: el pensamiento conceptual y el lenguaje verbal. Las características anatómicas de la especie humana le han desprovisto de mecanismos evolutivos que inhiban la agresión entre homínidos, pues es bastante difícil que se produzcan matanzas sin armas. Por lo tanto, en la agresión entre humanos, el mayor peligro no procedería de la misma e instintiva acción, sino de las armas que la especie humana ha desarrollado en su evolución cultural y tecnológica. El equilibrio biológico entre la capacidad de matar y las restricciones instintivas respecto de la agresión se ha roto. Consecuentemente, nos encontramos en una situación altamente peligrosa, en la que disponemos de los medios para aniquilar a millones de personas, incluso a la humanidad en su conjunto, y tenemos la iniciativa de hacerlo en ciertas ocasiones.

Considerando, tal y como apunta Gowaty (2008), que, hoy en día, es imposible conocer las presiones de selección que hace diez mil años moldearon evolutivamente nuestra maquinaria cognitiva, la teoría de Lorenz sobre el instinto de agresión no puede ser entendida más que como una generalización especulativa a partir de sus observaciones etológicas que no está demostrada. Más aún, si tenemos en cuenta el carácter sociológico que Lorenz le concede a la presión selectiva. Es obvio que Lorenz estaba influido por el holocausto nazi y la conciencia global de peligro de extinción de la especie humana que había cobrado fuerza como consecuencia de la carrera armamentística desarrollada por la URSS y EE.UU durante la denominada *guerra fría*. Asimismo, también parece claro que la autoconcepción de un grupo de personas como un *nosotros* frente a *otros diferentes* es un fenómeno sociológico, tanto como que, dentro de una misma comunidad, existen grandes divergencias entre los mecanismos de inhibición de la agresividad de unas y otras personas. Por lo tanto, frente a la tesis de Lorenz, resulta bastante improbable que el *entusiasmo militante* sea un estado mental originado

por las presiones selectivas que configuraron la herencia filogenética de nuestros antepasados homínidos, más que un fenómeno sociológico donde el poder es un elemento constitutivo fundamental.

Josep M<sup>a</sup> Asensio (1998) defiende una tesis frontalmente opuesta al modelo psíquico de Lorenz. Según Asensio, en situaciones de peligro de extinción, la selección natural favorece a aquellos grupos animales que limitan sus conductas agresivas e incrementan los comportamientos cooperativos de ayuda intragrupal. Por el contrario, las conductas agresivas aumentan cuando se incrementa la presión demográfica y disminuyen los recursos materiales. Para Asensio (1998), existen varias características de la especie humana que avalan esta tesis. En primer lugar, procedemos del grupo de los primates y estos tienen en su sociabilidad, en el intercambio de acciones cooperativas, uno de los pilares básicos de su subsistencia. Pero, además, la desaparición de las ataduras biológicas que limitan los intercambios sexuales es uno de los factores desencadenantes del desarrollo de la sociabilidad humana. En este sentido, Asensio (1998) explica que la desaparición de los mecanismos neuroendocrinos del periodo de celo en las hembras habría potenciado el desarrollo de las relaciones de afectividad entre los sexos y disminuido la agresividad masculina empleada bajo el objetivo del apareamiento. Finalmente, el argumento fundamental mediante el que defiende la idea de una humanidad no determinada biológicamente se basa en nuestro desarrollo como especie neoténica. Las personas nacemos con una precariedad y una dependencia sin parangón en la naturaleza. Además, esta dependencia no tiene solo una dimensión organizativa e instrumental, sino que también se encuentra en los planos afectivos y relacionales:

Únicamente a través del amor percibimos nuestra vida de manera reconfortante y adquirimos plena conciencia de nuestro propio existir. Sin él apenas nos reconocemos en nuestra experiencia humana ni sabemos salir al paso de cualquier adversidad (ASENSIO, 1998: 23).

Por otro lado, Asensio (1998) no niega que la filogenia haya podido dejar en nuestras estructuras biológicas alguna predisposición hacia la conducta agresiva, pero matiza que en la medida en que esta predisposición es una «invitación para interpretar determinados estímulos ambientales como señales que estimulan nuestra agresividad» (ASENSIO, 1998: 23), debe estar mediada por la evolución sociocultural. El dolor, las frustraciones y, «muy probablemente, todo aquello que nos resulta foráneo, despierta en nosotros unos sentimientos transculturales de hostilidad» (ASENSIO, 1998: 24). Y es precisamente a través de los prejuicios socioculturales cómo construimos *nuestras diferencias* respecto de otros grupos de personas, diferencias que alimentan una defensa irracional de nuestros intereses y una justificación tanto de nuestra insolidaridad como de una violencia obscena.

En este marco teórico, donde la cultura posee un papel fundamental en la mediación de las predisposiciones hacia la violencia, Asensio entiende que el protagonismo

masculino de la conducta antisocial se encuentra originado tanto por la capacidad humana de imitar los roles sociales observados, especialmente cuando conceden recompensas, como por aquellas diferencias anatómicas y funcionales que conceden mayor potencial agresivo a los hombres que a las mujeres:

Efectivamente, el culto a la guerra y al establecimiento de diferentes clases sociales con desigual opción para acceder a los bienes conseguidos por el trabajo o la conquista, así como el carácter instrumental de la agresión, se han combinado dramáticamente en los últimos milenios para propiciar el desarrollo de una *mentalidad masculina* que ha visto en el empleo de la fuerza una suerte de necesidad ineludible. Y en el ejercicio del poder sobre los considerados más débiles o menos preparados, uno de los rasgos distintivos de las sociedades más *avanzadas* (ASENSIO, 1998: 25).

La explicación de Asensio respecto del protagonismo masculino de la violencia contiene, efectivamente, dos de los factores fundamentales de la desigualdad social, histórica y universal entre mujeres y hombres. El primero es el dimorfismo de la especie humana. Es decir, el mayor tamaño y fuerza física en promedio de los hombres respecto de las mujeres. En una especie animal como la humana, que está dotada de autoconciencia y racionalidad instrumental y teleológica, la mera conciencia de una persona sobre su mayor posibilidad de coerción física sobre otra le concede un mayor potencial de dominación. Por lo tanto, como consecuencia del dimorfismo de nuestra especie, los hombres poseemos en mayor medida este potencial de dominación. Pero, sin duda, el segundo factor es más básico y fundamental: la desigualdad de género como realidad social y cultural que genera la oportunidad de actualizar esa potencia de dominación en diversos contextos y circunstancias. De este modo, en la cita de Asensio podemos observar las características de una cultura androcéntrica de poder: la preponderancia de los valores masculinos (culto a la guerra y a la fuerza física); la desigualdad material entre mujeres y hombres mediante un sistema de reparto injusto de los bienes (división sexual del trabajo y discriminación económica de las mujeres); el mayor valor de lo considerado masculino frente a lo considerado femenino (ideología de la supremacía masculina); y, junto a estos dispositivos de poder, el mecanismo por el cual se perpetúa la desigualdad: «la capacidad para imitar los modelos sociales observados y la tendencia a reiterar las acciones que se han visto de una u otra forma recompensadas» (ASENSIO, 1998: 25). Es decir, la socialización en un modelo hegemónico de masculinidad cuya inscripción identitaria reproduce privilegios sociales para los hombres tanto a nivel personal como colectivo.

### 1.1.2. Testosterona: ¿la hormona del poder?

En la actualidad, la tesis que sostiene con mayor firmeza la determinación biológica de la masculinidad se centra en las propiedades de la testosterona. La testosterona es la hormona que producen los testículos como resultado de la acción de los genes del

cromosoma Y. Las mujeres también poseen testosterona, del mismo modo que los hombres poseen estrógenos, pero mientras que la proporción testosterona-estrógenos promedio de las mujeres es de 1,6 a 1, la de los hombres es de 51 a 1. A partir de la acción de la testosterona se puede explicar por qué los hombres son físicamente más grandes, fuertes y rápidos en promedio que las mujeres. Es decir, se puede explicar el hombre anatómico. Pero, a pesar de que existan múltiples estudios que avalan la causalidad que la testosterona tiene en relación con la violencia masculina, no son menos los que la ponen en tela de juicio. A este respecto, Sònia Darbra y Sunsi Martí-Carbonel (1998: 50) señalan que la relación entre los niveles de testosterona y la violencia de los hombres es de correlación y «una correlación únicamente nos indica que existe una asociación entre variables», lo que no nos permite en ningún caso establecer una relación de causalidad. Darbra y Martí-Carbonel (1998) explican que existen múltiples experimentos que demuestran que el ambiente puede modificar los niveles de testosterona de una persona. Así, por ejemplo, diferentes estudios avalan que los deportistas pueden experimentar un aumento de sus niveles de testosterona después de una victoria, o bien una disminución tras una derrota. Estas autoras detallan un interesante experimento en el que se observó que los niveles de testosterona de cinco hombres confinados en un barco durante catorce días cambiaron cuando se establecieron categorías de dominación/sumisión entre ellos; cuanto más alta era la posición de dominación, más altos eran los niveles de testosterona. En este y otros casos análogos, se produce lo que Gowaty (2008) denomina una inversión en la dirección de la causalidad, lo que, a su vez, podría originar una agresión inducida. La conclusión que Darbra y Martí-Carbonel (1998) obtienen es que, a partir de estudios correlacionales, no se puede conocer si los niveles de testosterona generan mayor agresividad y dominación en las personas, o si son las posiciones sociales dominantes las que generan un incremento de los niveles de testosterona. Por su parte, Gowaty considera que en la medida en que no existe ningún minucioso trabajo experimental que elimine los efectos potenciales de la socialización y otros efectos interactivos, la afirmación de que la testosterona es la causa principal por la que los hombres son más violentos y agresivos que las mujeres es simplemente una hipótesis: «Creo que afirmaciones como esta tienen más que ver con la política que con la ciencia» (GOWATY, 2008: 148).

Los estudios correlacionales sobre agresividad y testosterona muestran que la asociación entre la violencia ejercida por los hombres y la testosterona constituye un incierto juego de probabilidades: el aumento de niveles de testosterona puede generar agresividad y, asimismo, una conducta agresiva puede suponer un aumento de los niveles de testosterona, pero, igualmente, puede ser que ninguna de las dos genere a la otra. Ahora bien, lo que sí pueden poner en relieve estos estudios es el peso específico que los factores socioculturales y los efectos de la socialización de género tienen en la génesis de la conducta violenta de los hombres.

Existen múltiples casuísticas y diversos experimentos en los que se manifiesta la significación que los aspectos socioculturales tienen respecto de las conductas violentas. Robert Sapolsky (1997), catedrático de Biología y Neurología de la Universidad de

Stanford (California), detalla un sagaz experimento cuyo resultado hace notoria la relevancia de la estructura social, de las relaciones sociales de poder, en las disposiciones agresivas de los individuos. Sapolsky (1997) agrupó un número de primates y les dio tiempo para que constituyesen su estructura social, la cual está basada en jerarquías de dominación y sumisión. Una vez estuvo asentada esta jerarquía social, se administró una dosis masiva de testosterona a uno de los primates. La consecuencia inmediata fue que, efectivamente, este se mostró tremendamente agresivo en sus relaciones. Pero su agresividad no era indiscriminada: esta se dirigía hacia quienes estaban por debajo de él en el orden social jerárquico, mientras que mantenía una actitud sumisa frente a quienes previamente le habían dominado. Para Sapolsky (1997: 155), este experimento manifiesta que «la testosterona no es la causa de la agresividad, sino que exacerba la que ya existe». Por otra parte, un dato determinante respecto al peso relativo de los factores biológicos en el origen de la violencia masculina viene dado por el hecho de que la mayoría de hombres que agreden sexualmente a mujeres, niñas y niños no padecen alteraciones sistémicas ni patológicas de los niveles de secreción de testosterona (CLARE, 2002). De nuevo, la cultura androcéntrica de la masculinidad indica a los hombres cuándo y sobre quiénes han de ejercer sus injustas conductas.

Es importante precisar que, al señalar el carácter decisivo de los factores culturales y las relaciones sociales de poder en el origen de la conducta antisocial masculina y, más en concreto, de la violencia masculina de los hombres contra las mujeres, no estamos negando la presencia de toda base biológica en las conductas violentas y antisociales de los hombres. Como apunta Gowaty (2008:140), para analizar el comportamiento humano hay que partir de la base de que «la naturaleza está inextricablemente entrelazada con la crianza». De este modo, ella considera que la epigenética<sup>1</sup>, la cultura y el aprendizaje, junto con los genes, proporcionan la base mecanicista del comportamiento. Análogamente, Darbra y Martí-Carbonel (1998) consideran que el modelo multifactorial es aquel que permite explicar de modo más apropiado la implicación de los factores genéticos en la conducta antisocial. Según este modelo, los efectos de los genes que predisponen hacia una conducta violenta pueden incluir una influencia genética en varias características: anatomía, constitución neurológica, psicopatologías, habilidades mentales y, especialmente, disposiciones emocionales. Pero, simultáneamente, los genes reciben influencias constantes del medio ambiente en el que se manifiestan. Por lo tanto, sostener que existen factores genéticos implicados en una conducta no implica sostener que esté determinada por la herencia. En este sentido, Darbra y Martí-Carbonel (1998) matizan, en primer lugar, que se deben rechazar decididamente todas aquellas afirmaciones que sostienen que la violencia y la conducta antisocial son respuestas genéticamente determinadas y no modificables por la experiencia. Es cierto que existen personas más predispuestas a la agresión o más sensibles a experiencias frustrantes y que fácilmente actúan de modo violento. Pero ello no quiere

---

<sup>1</sup> Cambios reversibles del ADN provocados por la expresión o no expresión de ciertos genes según las condiciones externas.

decir que las condiciones ambientales no influyan en la génesis y la manifestación de esas conductas. Los condicionantes socioculturales y el aprendizaje están siempre presentes en la determinación de la conducta violenta, hasta el punto de que «pueden darse unas condiciones ambientales tan fuertes que no requieran de condicionantes genéticos o biológicos alguno para que se manifieste esta conducta» (DARBRA Y MARTÍ-CARBONEL, 1998: 44). Por el contrario, toda conducta violenta está socialmente mediada. Darbra y Martí-Carbonel (1998: 52) llegan a conclusiones aparentemente sorprendentes cuando realizan análisis comparativos entre los sexos acerca de la influencia relativa de las bases biológicas y los factores sociales en la conducta antisocial:

En cuanto al segundo factor, las influencias socio-culturales, los hombres, tal y como hemos dicho anteriormente, experimentan más presión para comportarse agresivamente que las mujeres.

En base a este modelo de transmisión, las mujeres que mostrarían tal conducta serían mujeres con una predisposición genética mayor que los hombres que se mostrarían antisociales.

Esta hipótesis viene apoyada por los resultados de Sigvardsson et al. (1982): las mujeres que habían cometido crímenes contra la propiedad tenían un porcentaje más alto de padres biológicos que habían cometido tales crímenes que los hombres que mostraban tales conductas (50% vs 21%  $P < .05$ ). Este hecho se observa de nuevo en los estudios de adopciones llevados a cabo por Cadoret y Cain (1980, 1981), en los que, mediante un análisis de regresión, observaron que las variables independientes con capacidad de predicción para explicar la conducta antisocial de los adolescentes, no eran las mismas en uno y otro sexo.

En los chicos tales variables eran:

- Tener un padre biológico alcohólico.
- Ambiente familiar adoptivo adverso (ej. Problemas psiquiátricos).
- Estar expuesto a crianza materna discontinua.

Mientras que en las chicas solamente era predictivo el hecho de tener un progenitor que manifestara conducta antisocial. El resto de las variables actuaba en la misma dirección pero no llegaban a ser significativas.

En definitiva, existe un amplio campo de investigación científica que muestra que las influencias socioculturales tienen un peso específico más determinante que las bases biológicas en la génesis y el desencadenamiento de la conducta antisocial y violenta de los hombres (WALTER, 2010: 221-243). Los hombres adquirimos nuestra identidad de género en sociedades históricamente estructuradas en torno a la desigualdad social y política entre los sexos, en sociedades cuya cultura androcéntrica induce la creencia de que somos naturalmente superiores a las mujeres, bajo la contradictoria premisa de que *siendo así*, nos vemos socialmente impelidos a confirmar recurrentemente la masculinidad patriarcal: *eres un hombre, luego debes comportarte como tal: no expreses tus emociones;*

*no llores, no tengas miedo; no vistas como una niña...; se fuerte, enfréntate a tus adversarios, soporta los acontecimientos traumáticos de la vida, demuestra tu potencia sexual...* Es probable que la filogenia haya hecho de los hombres personas más impulsivas en promedio que las mujeres<sup>2</sup>, pero qué nos inclina a manifestar una respuesta violenta en lugar de una de huida o de paralización (respuestas filogenéticamente universales en todo el arco evolutivo animal [LEDOUX, 1999]), y cómo se llega a determinar a las mujeres, las niñas y los niños como las víctimas fundamentales de nuestra conducta antisocial. Se antoja evidente que en la violencia masculina y, más en concreto, en la violencia masculina contra las mujeres, la cultura androcéntrica y patriarcal nos señala quiénes son las víctimas de nuestra violencia, nos enseña a reconocer los momentos en que debemos emplearla y nos prepara social y psicológicamente para ello.

### 1.1.3. Socialización de género y violencia masculina

En su obra clásica *Política sexual*, Kate Millett (1975) apuntó la importancia que tiene el condicionamiento social en la constitución de la identidad de género, basándose en los trabajos científicos de Robert J. Stoller y Jerome Kagin. Stoller (1968) llegó a la conclusión de que, en aquellos casos de malformación genital en los que se había asignado a hombres jóvenes el sexo femenino desde su nacimiento, era más fácil cambiar quirúrgicamente el sexo de un adolescente cuya identidad biológica era contraria a su identidad de género que anular los efectos de una socialización que había conferido al sujeto los ademanes, la autoconciencia, la personalidad y los intereses *proprios de la femineidad*. Por su parte, Jerome Kagin (1964) analizó la estimulación táctil y verbal en función de la identidad de género que reciben niños y niñas antes de la adquisición del lenguaje (los dieciocho meses aproximadamente) y llegó a la conclusión de que esta estimulación ya ejercía influencias sobre la conciencia que la o el infante adquiriría de sí mismo antes de que aprendiese a hablar.

Desde este enclave, Millett (1975) definió la socialización de género como la vivencia emocional de dos culturas radicalmente diferentes. Durante la infancia, la identidad de género se desarrolla a partir de lo que los padres, las amistades y la sociedad en general consideran que es propio de cada género en lo que concierne al carácter, los intereses, la posición, los méritos y los gestos y expresiones. De este modo, niños y niñas experimentan en cada momento de su vida una serie de pautas diferentes de conducta para satisfacer las exigencias intrínsecas a su género. A su vez, el condicionamiento social se perpetúa circularmente, pues aquellos que responden a las expectativas

---

<sup>2</sup> En *Chicos son, hombres serán*, Myriam Miedzian (1995) admite esta variabilidad biológica, pero sigue apuntando a la cultura androcéntrica como la principal fuente de la agresividad masculina. De hecho, podríamos plantearnos si la supuesta mayor impulsividad de los hombres no está íntimamente vinculada con una socialización que les induce a realizar sus deseos en tanto que sujetos del espacio público desde su más temprana infancia.

sociales de género reciben el reconocimiento de su entorno, lo que refuerza su concepto de sí mismos conforme a su identidad de género. Precisamente, Millett pone como ejemplos de actitudes inducidas por el condicionamiento de género al desarrollo de impulsos agresivos por parte de los niños y a la represión de los mismos por parte de las niñas. En el caso de los hombres jóvenes, las conductas agresivas son consideradas naturales conforme a su sexo y valoradas socialmente, por lo que son reforzadas hasta alcanzar extremos antisociales. Elogios como *ese chico tiene cojones* pondrían de manifiesto este hecho. Análogamente, la valoración de la pasividad como una virtud femenina refuerza las conductas sumisas en las mujeres jóvenes.

Millett (1975) no se detiene en una descripción somera del condicionamiento de género, sino que establece su relación con un orden de poder social: el patriarcado. «Si la agresividad es una característica de la clase dominante, la docilidad es, necesariamente, el rasgo correspondiente de un grupo sometido» (MILLETT, 1975: 81). Así, el intento de justificar científicamente el sistema patriarcal a partir de la naturalización de la masculinidad y la femineidad es una lógica de poder profundamente arraigada en la cultura occidental de desigualdad entre los sexos. De nuevo, Millett (1975: 81) señala lo paradójico de intentar de justificar un sistema como natural en base a un conjunto de procesos sociales convencionales: «Subrayemos que el patriarcado busca irreflexivamente la norma en el varón (de no ser así, podría parecernos plausible considerar la conducta *femenina* activa y la *masculina* hiperactiva o hiperagresiva)».

Este proceso de normalización concede a los roles de género la condición de expectativas sociales, lo que puede influir decisivamente en la asimilación consciente de dichos roles. En este sentido, Natasha Walter (2010: 213) describe varios experimentos en los que la relación entre la testosterona y la conducta agresiva de los hombres queda desmitificada en relación con la conciencia que estos tienen de la expectativa social patriarcal sobre su masculinidad. En particular, Walter (2010) describe un famoso experimento con la estructura de doble ciego<sup>3</sup>, en el que cuarenta y tres hombres sanos reciben una elevada dosis de testosterona o un placebo. Las observaciones de este experimento mostraron que quienes habían recibido la dosis de testosterona sin saberlo no reconocieron haber experimentado ningún incremento de la ira. Sus observadores (parejas y familiares) llegaron a idénticas conclusiones. Por el contrario, cuando en un segundo examen recibieron un placebo, diciéndoles que se trataba de testosterona, sí que reconocieron un aumento de la ira y de la impulsividad. Este experimento muestra que el conocimiento y la experiencia que las personas tengan de las expectativas sociales sobre sus identidades de género y sobre el reconocimiento que la satisfacción de las mismas proporciona influyen decisivamente en su conducta, aun cuando se engañen a sí mismas.

---

<sup>3</sup> Ni el sujeto ni el investigador saben quién está recibiendo el placebo.

En la actualidad, el conjunto de las ciencias sociales pone de manifiesto el carácter endémico de la conducta antisocial ejercida por los hombres. A su vez, la violencia masculina contra las mujeres es masivamente rechazada por la opinión pública de las sociedades occidentales. Aun así, una parte considerable de la comunidad científica sigue obstinada en definir y calificar estas lacras sociales como consecuencias inevitables y exclusivas de la *biología masculina*. Este hecho no puede entenderse sino como un nuevo intento, consciente o inconsciente, de legitimar el orden social vigente: el patriarcado. Eso sí, ahora tintado por los colores de la tragedia masculina y la épica del estoicismo de las mujeres. Por el contrario, existen suficientes y rigurosos estudios científicos que avalan el peso decisivo de los factores socioculturales en la génesis y el desencadenamiento de la conducta antisocial. Estos estudios se corresponden con la definición de una naturaleza humana sin parangón en el arco evolutivo, tanto por su capacidad afectiva de solidaridad, como por su desarrollo intelectual y moral. Una naturaleza humana históricamente diversa, plural y en constante evolución tecnológica y sociopolítica: una naturaleza humana capaz de redefinirse sobre la base de sus convicciones éticas. Solo desde esta posición tiene cabida la proyección de un horizonte igualitario en el que la masculinidad hegemónica y la femineidad normativa se hayan disuelto en una pluralidad no-generizada de modelos de desarrollo humano.

## 1.2. Política Sexual

En su artículo «Patriarcado», Alicia Puleo (1995) señala que la Real Academia Española (RAE) no incluye en su diccionario la acepción del término *patriarcado* acuñada en los años sesenta del siglo pasado por la teoría feminista y reconocida de hecho por el conjunto de las ciencias sociales en la actualidad. Esta determina al patriarcado como el sistema sociopolítico que se caracteriza por la desigual posición social de poder entre hombres y mujeres, conllevando la dominación y/o discriminación de estas últimas. Asimismo, desde la Antropología Social se ha señalado que esta forma de organización sociopolítica ha estado y está presente en toda sociedad humana conocida (HARRIS, 1981).

La edición del tricentenario del diccionario de la Real Academia Española, publicada en 2018, contiene la siguiente definición de patriarcado en su acepción sociológica: «organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aún lejanos de un mismo linaje. Período de tiempo en que predomina este sistema». Respectivamente, la quinta acepción de patriarca expresa: «Fig. Persona que por su edad y sabiduría ejerce autoridad en una familia o en una colectividad». Por lo tanto, la RAE caracteriza al patriarcado como una organización social del pasado, en la que un conjunto de *hombres sabios y ancianos* ejercen prudentemente la autoridad, lejos de toda forma de discriminación u opresión social vigente. ¿A qué se debe esta omisión? ¿Nos encontramos frente a un inocente descuido o,

por el contrario, ante una resistencia respecto de los cambios sociales acontecidos durante el pasado siglo en el estatus de ciudadanía de las mujeres?

Como señalara Michel Foucault (1999), el saber no es una mera representación aséptica de la realidad, sino que se constituye dentro de las dinámicas de poder latentes en el cuerpo social e induce sus efectos, perpetuando los estados de dominación existentes. Desde esta perspectiva, la resistencia de la Real Academia Española parece más bien una estrategia de poder-saber que oculta la vigencia de las estructuras patriarcales en nuestras modernas sociedades. Esta resistencia es un ejercicio institucional de violencia simbólica contra las mujeres, puesto que, como señala Puleo (2005a:41), mediante esta resistencia se «dificulta la lucha cognitiva tendente a alcanzar la autoconciencia y la autonomía de un grupo oprimido».

Las estrategias de saber-poder se integran dentro de un conjunto de estrategias de poder que, en conjunto, conforman una política entendida en sentido amplio. En su obra *Política sexual*, Kate Millett (1975: 67) define el término *política* como «un conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema». Para Millett, la política no es solamente el empleo táctico por parte del Estado de sus poderes legales, sino también todas aquellas relaciones y compromisos sociales, estructurados por conflictos de poder, que generan el control de unos colectivos sobre otros. La política comprende todos los órdenes de la vida social: las relaciones institucionales legales, la sociedad civil, la vida familiar, e incluso la propia identidad y la existencia personal, puesto que las normas, valores y conductas hegemónicas se hallan incardinadas y configuradas por la dominación implícita que, a su vez, perpetúan. El patriarcado es, por tanto, la política de los sexos, una política que se extiende desde la esfera institucional hasta las relaciones privadas y personales y que ha perpetuado históricamente el dominio del colectivo masculino sobre el femenino. *Lo personal es político*, lema del feminismo radical durante los años setenta (PULEO, 2005b), evoca la crítica de la naturalización de las relaciones personales entre los sexos y del confinamiento de las mujeres en el ámbito privado como estrategias de esta política de dominación masculina.

Millett (1975: 69) explicó que una teoría política como la que hemos descrito partirá del análisis, en términos de relaciones de poder, «del contacto y la interacción personal que surgen entre los miembros de determinados grupos coherentes y claramente delimitados: las razas, las castas, las clases y los sexos». A su juicio, entre estos grupos, subsiste una estructura arcaica y universal de dominio de un colectivo natural sobre otro: la dominación masculina de las mujeres. Este dominio ha alcanzado una «forma de *colonización interior*, más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de clases» (MILLETT, 1975: 70). Así, uno de los efectos más coactivos de esta colonización interna, de la socialización de género, es el absoluto consenso respecto de la prioridad natural de los hombres respecto de las mujeres: el androcentrismo. Este se reproduce mecánicamente sin ni siquiera precisar de su mención explícita. Es decir, se ha constituido como una creencia inconsciente.

Millett incide de nuevo en que la colonización de género y la preeminencia de la ideología de la supremacía masculina se sustentan en la estructura patriarcal de nuestra sociedad y nuestras instituciones. Esta estructura se puede percibir mediante la mera observación empírica de que «el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política y las finanzas –en una palabra todas las vías del poder, incluida la fuerza coercitiva de la policía- se encuentran por completo en manos masculinas» (MILLETT, 1975: 70).

Millett hace énfasis en la idea de que la desigualdad social de los sexos es consentida como resultado de la socialización de género en la cultura androcéntrica. Esta produce la interiorización de las normas patriarcales por parte de los individuos de ambos sexos en lo que respecta a tres elementos sistemáticamente interconectados: la identidad de género, los roles sexuales y la posición social desigual. El mayor poder social de los hombres hace que los estereotipos de género sean configurados a partir de «las necesidades y valores del grupo dominante y dictados por sus miembros en función de lo que más aprecian de sí mismos y de lo que más les conviene exigir de sus subordinados» (MILLETT, 1975: 72). Y, a su vez, los estereotipos de género se incardinan en la identidad de las personas mediante el desarrollo de los roles sexuales en la socialización y la división sexual del trabajo. En esta estructura social, a las mujeres se les asigna el trabajo doméstico y el cuidado de sus hijos, hijas y esposo, y a los hombres el trabajo asalariado y el desempeño de sus intereses en la esfera social pública, lo que repercute en el fortalecimiento del superior poder masculino. De este modo, el sistema funciona por retroalimentación: la posición social de los hombres favorece la división sexual de funciones y la consiguiente interiorización de los roles de género, mientras que la perseverancia de los individuos en los roles de género y la reproducción de la división sexual de funciones fortalece el poder económico y social de los hombres, posibilitando la dominación/discriminación de las mujeres.

Por lo tanto, lejos de explicar la masculinidad y la femineidad a partir de causas naturales y biológicas, para Millett, las identidades de género son principalmente constructos socioculturales determinados por las dinámicas del poder patriarcal, hasta el punto de que «lo masculino y lo femenino, constituyen, a ciencia cierta, dos culturas y dos tipos de vivencias radicalmente distintos» (MILLETT, 1975: 80).

La primera socialización de género se producirá en la familia, unidad mínima y primera del poder patriarcal. Millett (1975) apunta cómo la socialización de los hijos se produce mediante el ejemplo y los consejos paternos conforme a la norma y la ideología patriarcal. Este hecho se debe a que la familia reproduce en sí misma la estructura de la sociedad patriarcal, constituyéndose en la instancia social donde se ejerce el control primero de las mujeres. Millett (1975) recuerda que, en los patriarcados tradicionales, las mujeres no eran reconocidas como sujetos jurídicos, por lo que quedaban excluidas de la vida económica en favor de sus esposos. Esta situación se mantuvo en numerosos países occidentales hasta el último cuarto del siglo XX y se sigue produciendo actualmente en muchos países del hemisferio sur. Asimismo, considera el trabajo doméstico

y de cuidado personal, desempeñado mayoritariamente por las mujeres, una forma económica precapitalista carente de valor en el mercado<sup>4</sup>. La consecuencia de la división sexual de funciones en la familia es la adquisición del control económico del núcleo familiar por los hombres, quienes, instituidos así como cabezas de familia, desempeñan el papel de tutores legales del resto de integrantes. De este modo, se articula una red de poder mediante los cabezas de familia que extiende el poder del Estado patriarcal hasta aquellos lugares donde su poder legal resulta insuficiente.

La legitimación de la estructura social patriarcal por parte de saberes hegemónicos de cada época es fundamental para la reproducción del androcentrismo cultural y psicológico. Los dispositivos de saber-poder patriarcales no solo reproducen la idea de la superioridad natural de los hombres, sino que fundamentan las prácticas constituidas desde la norma masculina, somatizándolas en los esquemas de acción y reconocimiento de mujeres y hombres:

La fisiología de los hombres define la mayor parte de los deportes, sus necesidades de salud definen en buena medida la cobertura de los seguros, sus biografías diseñadas socialmente definen las expectativas del puesto de trabajo y las pautas de una carrera de éxito, [...] su imagen define a dios y sus genitales el sexo (MACKINNON, 1995: 408).

Como consecuencia, las prácticas sociales son estructuradas por la definición de lo masculino como norma universal, lo que reproduce implícitamente la idea de la supremacía natural de los hombres. El sesgo androcéntrico se confirma con la mera observación de la realidad social. Ahora bien, su fuerza socilizadora no puede prescindir de los mecanismos de definición social (los *media*, la ciencia, la escuela, etc.). Sin estos, las normas androcéntricas no se mostrarían deseables, quedando al descubierto la injusta estructura de poder que reproducen. Esto nos permite explicar el hecho de que mujeres con recursos materiales suficientes y prestigio social tomen decisiones que las devalúan y colocan en posición de desventaja, tanto como que hombres que se declaran justos e igualitarios ejerzan conductas que perpetúan sus privilegios sociales respecto de las mujeres. Son las bases voluntarias de la discriminación patriarcal o estructuras patriarcales de consentimiento (Saltzman, 1992).

Alicia Puleo (1995) ha distinguido entre *patriarcados de coerción* y *patriarcados de consentimiento* en función del tipo y grado de coerción que se ejerza sobre las mujeres. Puleo (1995) advierte que esta distinción analítica no es absoluta, pues en toda sociedad patriarcal coexisten ambos elementos. Los patriarcados que ejercen una mayor represión violenta sobre las mujeres tienen a su vez una profunda aceptación de sus

---

<sup>4</sup> En su obra *Equidad y Género*, Saltzman (1992) constata que, a pesar de los cambios en el estatus social de las mujeres y de su acceso al trabajo extradoméstico, el trabajo doméstico (tanto el asalariado como el que se realiza en el propio hogar) sigue siendo desempeñado principalmente por las mujeres e infravalorado social y económicamente. Al mismo tiempo, las mujeres que han accedido al trabajo extradoméstico asalariado tienen bloqueadas sus posibilidades de ascenso y padecen discriminación económica respecto de los hombres que desempeñan funciones análogas.

normas como efecto de una rígida socialización de género. Análogamente, a pesar de que la legislación de las modernas sociedades occidentales contempla la igualdad formal entre hombres y mujeres, siguen existiendo numerosas formas de discriminación y coerción de las mujeres en sus dinámicas socioeconómicas.

En lo que refiere a nuestras modernas democracias occidentales, Puleo (1995) señala diversos elementos coercitivos que afectan a las mujeres. La discriminación laboral, con salarios inferiores, menor posibilidad de ascenso e infravaloración de sus empleos, perpetúa la división sexual del trabajo tanto en el ámbito público como en el privado, lo que obliga a las mujeres a consentir una dinámica de subordinación en su vida de pareja. Al mismo tiempo y a pesar de que existen leyes dispuestas para erradicar la violencia de género, sus diversas manifestaciones, entre ellas la violencia sexual, siguen constituyendo un ejercicio explícito de coerción sobre muchas mujeres y un elemento estructural de socialización para el colectivo en su conjunto: limitan su libertad a través de la socialización en el miedo, confirmando así la tradicional asignación de los espacios doméstico y público en función del sexo (DE MIGUEL, 2003). Finalmente, la legislación restrictiva respecto al aborto, presente en la gran mayoría de países occidentales, priva a las mujeres del legítimo control de su propio cuerpo, constituyendo, por lo tanto, una forma de violencia patriarcal integrada en el propio aparato de Estado. Entre otras consecuencias de esta legislación, los abortos clandestinos conducen a la muerte a aquellas mujeres de clases desfavorecidas que no pueden costearse una intervención quirúrgica adecuada. Actualmente, podríamos añadir a esta lista la trata y la prostitución de mujeres con fines de explotación sexual, un flagrante atentado contra los derechos humanos de las mujeres que ha crecido exponencialmente hasta convertirse en unos de los tres negocios ilegales que más beneficios generan en el mercado internacional, junto con el tráfico de drogas y la venta de armas (DE MIGUEL, 2015).

En todo caso, la distinción entre patriarcados de coerción y patriarcados de consentimiento tiene valor empírico. Los primeros, «estipulan por medio de leyes o normas consuetudinarias sancionadas con la violencia aquello que está permitido y prohibido a las mujeres» (PULEO, 1995: 31). Los segundos, incitan, convencen y persuaden a las mujeres mediante diversos mecanismos de seducción-coacción para que deseen identificarse con los modelos culturales de femineidad propuestos en los *mass media* (Puleo, 1995). De este modo, el concepto de *patriarcado de consentimiento* explica cómo se reproduce la desigualdad entre los sexos a través de las estructuras políticas, sociales y económicas imperantes en las sociedades occidentales contemporáneas. Desde finales desde el siglo XIX hasta nuestros días, el desarrollo de la sociedad capitalista industrial hacia la sociedad capitalista de consumo y los movimientos sufragista y feminista provocaron el reconocimiento de la igualdad de los sexos ante la Ley en las democracias occidentales. Puleo enumera muchos de los impedimentos legales que las mujeres tenían en nuestro pasado más reciente: a finales del siglo XIX, principios del XX, las mujeres carecían del derecho de sufragio y del derecho a la educación superior, no poseían bienes propios, ni siquiera aquellos propios anteriores al matrimonio, debían obediencia al marido, y su adulterio podía ser castigado con un asesinato que simplemente

recibía un apercibimiento legal para el asesino en cuestión: el marido. En España, estas formas explícitas de coerción no desaparecieron hasta finales del siglo XX, con el final de la dictadura franquista<sup>5</sup>.

Puleo (1995) explica que la sexualidad, como práctica controlada y manipulada por toda estructura patriarcal conocida, es el campo de la experiencia de las mujeres donde se observa con mayor claridad la distinción entre coerción y consentimiento. En primer lugar, la categorización judeo-cristina de las mujeres como sexualidad inmanente ha legitimado el control de la sexualidad de las mujeres a lo largo de la historia de la cultura occidental. En particular, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, las mujeres fueron reducidas a mera sexualidad; definidas como pulsión instintiva e incontrolada de la especie humana (PULEO, 1992). Consecuentemente, a las mujeres no se les permite desarrollar su sexualidad como sujetos autónomos, sino únicamente mediante su control por parte de los hombres y su adaptación a los deseos de estos. Este discurso, articulado tradicionalmente no solo por la filosofía, sino también por la religión, e incluso la ciencia moderna, perpetuó el fenómeno de la doble moral sexual; libertina para los hombres y coactiva para las mujeres. En este sentido, siguiendo las tesis de Colette Guillaumin (1995), Puleo (1995) apunta que la división del trabajo sexual femenino en las categorías de *madres* y *prostitutas* tiene su origen en la escisión de la apropiación de la sexualidad femenina tanto en el ámbito privado como en el público, a través del matrimonio y la prostitución respectivamente.

En las sociedades patriarcales, los hombres controlan la sexualidad femenina a través de la definición social de la normalidad sexual y la legislación relativa al aborto y la anticoncepción. Desde esta perspectiva, Puleo (1995) caracteriza como patriarcales de coerción aquellos países donde persisten las prácticas de mutilación genital, ablación de clítoris y labios menores y mayores, con el objetivo de eliminar o limitar el placer sexual femenino. El África negra sub-sahariana, África del Este y Oriente Próximo son algunos de los lugares donde se siguen desempeñando estas prácticas coercitivas. Los progenitores que someten a sus hijas a estas prácticas creen que su objetivo es la purificación, puesto que, como afirma la tradición, tienen una sexualidad peligrosa e incontrolada. Una vez purificadas, quedaría asegurada su fidelidad conyugal.

Como ejemplo de subordinación consentida, Puleo (1995) propone la *revolución sexual* de los años sesenta y setenta. Si bien este movimiento social condujo a un aumento importante de libertad sexual y reconocimiento del derecho al placer de las mujeres, su discurso fue construido en torno a la sexualidad masculina hegemónica entendida como norma. De este modo, la promiscuidad, el desapego emocional y el coitocentrismo constituyeron la forma normativizada de la liberación sexual de las mujeres.

---

<sup>5</sup> Un análisis completo de la represión ejercida sobre las mujeres durante la dictadura franquista puede observarse en Osborne, Raquel (ed.) (2012).

Otra estrategia de coacción seductora propia de un patriarcado de consentimiento es la imagen altamente sexualizada de los patrones sociales de femineidad vehiculada por los medios de comunicación (Walter, 2010). La sexualización del cuerpo femenino incita a millones de mujeres a la realización tanto de dietas extremas como de intervenciones quirúrgicas vagamente regularizadas que conllevan una multiplicidad de efectos perniciosos para su salud. Enfermedades psicosomáticas como la anorexia o la bulimia y la muerte durante los procesos quirúrgicos son las más graves consecuencias de este fenómeno social.

Finalmente, Puleo (1995) explica la caracterización que Anna Jónasdóttir realiza del patriarcado de consentimiento en *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* (JÓNASDÓTTIR, 1993). Para Jónasdóttir el amor constituye un pilar fundamental del patriarcado contemporáneo. Esta autora diferencia dos elementos en el amor: el éxtasis o placer de la relación sexual y los cuidados materiales hacia la pareja y los hijos e hijas. En ambos elementos, la inversión amorosa de las mujeres es mayor, mientras que los hombres se alimentan de su energía emocional sin reciprocidad. En consecuencia, los hombres se sienten más valorados y reconocidos, lo que hace que salgan al espacio público con mayor autoridad y autoestima que las mujeres. La socialización de las mujeres en la dependencia afectiva y el cuidado del *Otro*, bajo el ideal del amor como objetivo último de la existencia, tiene sus raíces en la confinación de las mujeres en el espacio privado, pero, como Jónasdóttir explica, el *input* de reconocimiento para los hombres trasciende el espacio en el que se origina, mediante la dinámica androcéntrica de las relaciones amorosas. Es decir, los hombres también reciben más apoyo psicológico de las mujeres que trabajan con ellos que a la inversa. De este modo, el patriarcado no se mantiene solo a partir de elementos coercitivos como los impedimentos legales o la discriminación laboral, sino que la propia dinámica de las relaciones afectivas favorecen una socialización diferente en función del sexo. Esto estimula en los individuos el deseo de identificarse con los modelos de género, modelos que perpetúan la dependencia afectiva de las mujeres y su subordinación respecto de los hombres.

### 1.3. Pactos patriarcales

#### 1.3.1. El patriarcado: un constructo social práctico adjudicador de espacios de poder

El patriarcado, como ya vimos, lejos de tener una unidad ontológica estable, es un conjunto práctico, es decir, que se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma su consistencia de estas prácticas. Un conjunto práctico tal no puede ser sino metaestable, por lo que podríamos decir que el patriarcado es el conjunto metaestable de pactos –asimismo metaestables– entre los hombres por el cual se constituye el colectivo de estos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres (AMORÓS, 2005a: 127).

El patriarcado no posee una unidad ontológica estable. Es decir, no se sustenta sobre identidades biológicas diferentes y complementarias entre sí, tal y como se ha sostenido históricamente desde posiciones esencialistas. Por el contrario, el patriarcado se construye en un conjunto de prácticas sociales reales, como las distintas formas de exclusión y/o coerción de las mujeres, y simbólicas, como la infravaloración cultural de las mismas a través de la definición cultural de las identidades de género. Estas prácticas son dinámicas, por lo que cambian en relación con las transformaciones sociales. Ahora bien, la hegemonía social de los hombres se ha reconfigurado adaptándose a las transformaciones políticas y económicas acontecidas en cualquier sociedad conocida tanto del pasado como del presente (Harris, 1981). Por este hecho, Amorós (2005a) califica al patriarcado como un conjunto práctico metaestable.

La metaestabilidad del patriarcado se sustenta en un conjunto de pactos implícitos entre los hombres que son, a su vez, metaestables. Estos pactos estructuran la hegemonía masculina en las diferentes prácticas sociales, políticas y económicas mediante la configuración del conjunto de los hombres como género masculino y, correlativamente, del de las mujeres como género femenino. Dicho de otra forma, los hombres se identifican con la masculinidad patriarcal a través de una serie de prácticas (socialmente pactadas) que reproducen implícitamente su hegemonía social y política, codificando su posición y la de las mujeres en los espacios público y privado respectivamente. En principio, los pactos patriarcales son implícitos. Los hombres los aprenden culturalmente en su proceso de socialización, adquiriendo una identidad colectiva que se sustantiva culturalmente como biológica. Este hecho descarta una teoría de la conspiración, pues, como señaló Michel Foucault (2005a), el poder social se perpetúa bajo diversas máscaras, incardinándose en la existencia de los individuos. La esencialización de la masculinidad normaliza y enmascara las prácticas sociales de poder que esta identidad colectiva dispone en los hombres.

A partir de los pactos patriarcales y de las prácticas masculinas regladas por los mismos, los hombres se identifican con el arquetipo hegemónico de masculinidad, un arquetipo que esconde su concomitancia con el poder. Así, el arquetipo masculino no es sino el conjunto sintético de prácticas a través de las cuales un hombre obtiene la *posibilidad de poder: el poder poder* (Amorós, 2005a). La identidad masculina se funde, reconstituye y reconfigura en aquellas prácticas sociales bajo las que perduran ocultos los pactos de poder. Esta es la razón por la que el patriarcado como conjunto práctico posee la propiedad de la metaestabilidad.

Por último, el poder que la estructura práctica patriarcal reproduce es el superior poder social de los hombres respecto de las mujeres. Ahora bien, esto le confiere una dinámica relacional a los pactos patriarcales no solo en lo que refiere a las relaciones entre hombres y mujeres, sino también a las relaciones entre los propios hombres. Siguiendo la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, Amorós (2005a) va a considerar que, del mismo modo que las claves de la inteligibilidad de la dialéctica del amo y el

esclavo no se encuentran únicamente en las relaciones que entablan entre sí estas figuras, sino que hay que contemplar también la dinámica de las relaciones de los amos entre sí y la dinámica de las relaciones de los esclavos entre sí, para comprender las relaciones de poder entre hombres y mujeres, previamente hay que conocer las relaciones de los hombres entre sí y las de las mujeres entre sí (AMORÓS, 2005b). Las mujeres son la verdad de los hombres, pero los hombres también son la verdad de los propios hombres. El hombre encuentra su verdad entre hombres, en los pactos que constituyen su idea de sí como *hombre auténtico*, su masculinidad, y esta verdad será la clave de su poder sobre las mujeres. Por el contrario, la verdad de las mujeres, su impotencia, está en la desarticulación de sus relaciones entre sí. Dada esta desarticulación, las mujeres solo se entienden partícipes de un mismo colectivo en tanto que manifestaciones indiscernibles de una unidad *ontológica* cuyas características han sido determinadas por el discurso androcéntrico. La verdad de los hombres los instituirá como iguales (de poder sobre las mujeres), mientras que la verdad de (sobre) las mujeres las constituye como idénticas. De este modo, la heterodesignación es el mecanismo simbólico-moral a través del que los hombres, como colectivo, ejercen el control de las mujeres desde su poder social de definición.

Un ejemplo manifiesto del superior poder social de definición de los hombres como colectivo lo encontramos en el relato cinematográfico. Un porcentaje altísimo de las películas producidas mundialmente tienen a hombres como protagonistas. Por el contrario, las mujeres son representadas en posiciones subordinadas y subalternas, generalmente en roles que complementan la definición social de género del protagonista, de acuerdo a la confirmación de su masculinidad. Este porcentaje se encuentra íntimamente relacionado con la desigualdad de poder objetiva presente en la industria cinematográfica. Así, por ejemplo, en el trabajo *Cine y género en España* (ARRANZ, 2010), se observa que el porcentaje de mujeres que ocupan posiciones directivas en el cine español alcanza ligeramente el quince por ciento, frente al ochenta y cuatro por ciento de los hombres<sup>6</sup>. Este dato manifiesta significativamente la relación entre la desigualdad en la industria cinematográfica y el androcentrismo de sus producciones fílmicas. Pone de manifiesto, por lo tanto, que la verdad, en este caso cinematográfica, de las mujeres se construye en espacios de poder monopolizados por hombres. La definición simbólico-cinematográfica de la femineidad influirá sobre las mujeres no solo en la medida en que el discurso cinematográfico dispone una estructura del relato a partir de la que organizar la propia experiencia, sino también en la medida en que los hombres asumen los prejuicios implícitos en esta definición, condicionando así sus relaciones personales con ellas. Obviamente, estos condicionamientos tienden a reproducir su posición de autoridad y supremacía social.

---

<sup>6</sup> Las estadísticas relativas a las producciones internacionales no difieren mucho del caso español. Véase a este respecto el estudio financiado por el Instituto Geena Davids sobre género en los *media* (Smith, Choueiti and Pieper, 2014).

### 1.3.2. Los pactos patriarcales como estructura social de la masculinidad y la hegemonía de los hombres

Celia Amorós (2005b) no emplea una noción contractualista de *pacto* para definir el patriarcado. Los pactos patriarcales no son acuerdos entre individuos libres y racionales que actúan conscientemente en función de sus intereses. Amorós (2005b) parte del hecho de que el patriarcado es el conjunto dinámico de poder por el que los hombres, como colectivo, discriminan a las mujeres. Por este motivo, toma el concepto de *pacto* de una teoría filosófica del poder como la que Friedrich Nietzsche (1996) desarrolla en su *Genealogía de la moral*. En esta obra, Nietzsche (1996) define la justicia como la necesidad de encontrar ajustes pactados por parte de quienes detentan de hecho el poder y tratan de justificar su situación de derecho. De este modo, la justicia sería el resultado emergente de los acuerdos entre poderosos para perpetuarse en el poder, resultado por el cual se establece el compromiso de *entenderse* entre sí y de forzar a los subordinados a un compromiso. Así, para Nietzsche (1996), la justicia, expresada en códigos morales o legales, subsume un conjunto pragmático de pactos reglados a través de los cuales un grupo mantiene su poder y su estatus. Análogamente, Amorós (2005b) explica la masculinidad patriarcal como una noción simbólica que emerge de aquellas prácticas sociales que, regladas por pactos de poder entre hombres, en tanto que poderosos de hecho, no solo condicionan su conducta recíproca, disponiéndoles hacia la complicidad entre sí, sino también la de estos hacia las mujeres para mantenerlas en un estado de inequidad social. Ahora bien, al mismo tiempo que emerge de los pactos patriarcales, la masculinidad es socialmente definida como una identidad biológica (luego inmodificable), hecho que oculta y legitima el estatus social de los hombres naturalizándolo. Esto explica por qué los hombres detentan colectivamente mayor poder que las mujeres, aun cuando también ellos se encuentran insertos en jerarquías sociales de dominación-sumisión (de clase social, política, laboral, orientación sexual, etc.).

El patriarcado es así un sistema de implantación de espacios cada vez más amplios de iguales en cuanto cabezas de familia, es decir, en cuanto controlan en conjunto a las mujeres, a la vez que de desiguales jerarquizados en tanto que, para ejercer tal control, dependen los unos de los otros (AMORÓS, 2005a: 114).

Efectivamente, no todos los hombres detentan la misma posición social de poder, sino que se encuentran subordinados entre sí. Ahora bien, a través de su subordinación recíproca, los hombres, como colectivo, someten a las mujeres. Su posición de interrelación en un orden jerárquico, les confiere poder sobre las mujeres en todos los niveles estructurales: macro, micro y medio. Como señala Janet Saltzman (1992), el sistema funciona por retroalimentación: los hombres de las clases desfavorecidas están subordinados frente a los hombres de las élites, pero, en la medida en que los hombres de las élites definen un perfil masculino de trabajo asalariado o leyes androcéntricas, los pri-

meros tienen la posibilidad de ejercer el control sobre sus parejas, manteniéndolas confinadas en el hogar. A su vez, la perpetuación de los roles sexuales en la división del trabajo favorecerá el prestigio y la autoridad del sujeto masculino como norma y, por lo tanto, la hegemonía de los hombres en las élites del poder. La valoración social de una masculinidad esencializada genera la sensación de equipotencia natural entre los hombres incluso cuando se encuentran subordinados entre sí. Esta equipotencia es su supremacía social respecto de las mujeres, supremacía que se confirmaba a partir de su posición como *cabezas de familia* en los patriarcados más tradicionales y que, actualmente, perdura vigente en las estructuras de discriminación laboral de las mujeres y la ausencia de corresponsabilidad masculina en el cuidado<sup>7</sup>, a pesar de que dichas desigualdades se encuentren socialmente impugnadas.

Para ejemplificar los efectos de poder de los pactos patriarcales entre los hombres como iguales jerarquizados, Amorós (2005a) narra la explicación que Heidi Hartman ofrece respecto de las razones que motivaron la implantación del *salario familiar* como norma de las familias estables de clase obrera a finales del siglo XX. En lugar de luchar por la igualdad de salarios para hombres y mujeres, los trabajadores solicitaban el salario familiar, puesto que así obtenían también los servicios de sus mujeres en el hogar. Para Hartman, la clase obrera en conjunto podría haberse enfrentado al capitalismo, pero el patriarcado la dividió, comprando a una parte a costa de la otra. Hartman destaca de este proceso tanto la solidaridad como la jerarquía entre hombres y lo considera un pacto patriarcal interclasista.

De esta definición del patriarcado, podemos concluir que el primer pacto patriarcal es la asunción del orden jerárquico de poder entre hombres de clases sociales diferentes. Pero este pacto no es suficiente por sí solo para garantizar la estabilidad del patriarcado. Existen más pactos de poder entre hombres. De hecho, si consideramos que los hombres nos concebimos como iguales en función del sexo, lo más lógico sería suponer que no asumiremos con facilidad la jerarquía, revelándonos con facilidad frente al poder de aquellos que pertenecen a las clases socialmente hegemónicas. El segundo pacto patriarcal tiene, por lo tanto, la función de predisponer a los hombres hacia el cumplimiento de los pactos patriarcales interclasistas. Amorós (2005b) explica este segundo pacto a partir del ideal de *isonomía* de Anaximandro. Este representó dicho ideal mediante la metáfora de la secuencia cíclica de la generación y la destrucción cósmicas en el orden del tiempo. Análogamente al orden natural de la generación y la destrucción,

---

<sup>7</sup> El acceso de las mujeres al mercado laboral ha supuesto la crisis de figuras masculinas abiertamente patriarcales como el *cabeza de familia*. Ahora bien, en promedio, los hombres siguen teniendo mayor poder económico dentro de las familias. Esto se puede observar en hechos como que las familias de doble ingreso son el 51% del total, existiendo a su vez una brecha salarial de género de un 23% y un 16% más de paradas que de parados. Asimismo, dentro de las familias de doble ingreso, las mujeres siguen dedicando el doble de tiempo que los hombres a las tareas domésticas y al cuidado (González, 2015), lo que las condiciona para elegir trabajos precarios y a tiempo parcial. Estos datos son relativos a la sociedad española, pero se producen de modo análogo en la mayoría de las sociedades europeas con excepción de los países nórdicos.

la sucesión de los iguales en el espacio público habría de ser la razón del poder. De este modo, se evitaría el exceso de poder, la tiranía, que bloquea el acceso de los iguales por derecho. En esta regla, se pacta la repartición del poder como medio legítimo para su estabilidad y perpetuación, al tiempo que, correlativamente, se reconoce el derecho al poder de los iguales. El tiempo (relevo diacrónico-genealógico) y el espacio (relevo sincrónico) funcionan como principios reguladores del reparto del poder. Si, ahora, consideramos que todos los hombres se reconocen mutuamente como iguales en función de su masculinidad, la regla pragmática de la sucesión cíclica genera en los hombres la creencia de ser un posible sucesor en el poder. Es decir, en expresión de Celia Amorós (2005a), genera la sensación de *poder poder* (de tener la posibilidad de ejercer poder socialmente), en tanto que concreción individual del arquetipo patriarcal de masculinidad.

La pragmática del poder y su reparto están íntimamente relacionados con el principio de individuación. El acceso al espacio público precisa de una figura individual como centro de imputación sujeto al reconocimiento y la vindicación sociales. Mediante la identidad individual, una persona puede ser reconocida como titular de una herencia o de un relevo del patrimonio colectivo. Así, cada hombre será reconocido como una especie de modulación diferencial significativa de la identidad genérica, la masculinidad normativa, cuyo patrimonio colectivo es el poder social. Simultáneamente, la individuación genera paridad. Los individuos iguales (en cuanto a su titularidad potencial del poder) son sujetos diferentes ubicados en un mismo rango y, por lo tanto, perfectamente discernibles. Como señala Amorós (2005b), la igualdad implica el derecho a la diferencia: mi diferencia no se vería reconocida si no lo es como digna del mismo respeto que la del otro. Los espacios de los hombres son los espacios de los iguales, donde la organización práctica y simbólica distribuye sus configuraciones de modo individual, puesto que para mantener el poder hay que distribuirlo. Los espacios de las mujeres son los espacios de las idénticas, de las indiscernibles, porque no existe razón (en términos de poder) para que se opere la *discernibilidad*: no hay que repartir ni distribuir valores, poder o reconocimiento, ya que las mujeres han sido desposeídas histórica y socialmente. La individualidad contiene formas históricamente acuñadas, mientras que la esencia de la mujer es definida como natural o ahistórica.

Existe una tercera regla del poder patriarcal, una regla que interactúa con el resto de reglas pragmáticas reforzándolas, por lo que la podríamos caracterizar como una meta-regla o regla de segundo orden: los pactos juramentados de fraternidad-terror (AMORÓS, 2005b).

Amorós (2005b) toma la descripción que Claude Lévi-Strauss realizó de las sociedades etnológicas, para explicar cómo los hombres se instituyeron como iguales mediante la prohibición del incesto y la regla de la exogamia; decisiones vinculantes de tener el mismo derecho de acceso sexual a las mujeres independientemente de la aleatoria distribución natural. De este modo, a través del intercambio de mujeres, los hombres, no ya como hermanos o hijos biológicos, sino como grupo social se constituyeron

en fratría. Y la fratría se sella con un pacto juramentado, un pacto de fraternidad-terror, donde «cada cual es, a la vez que donador de la propia palabra, depositario de la ajena y testigo que convalida el intercambio de palabras dadas» (AMORÓS, 2005b: 95). En estas condiciones, la ruptura del pacto implica la expulsión del grupo e incluso la liquidación física, luego, el reverso de la fraternidad es el terror. Tenemos así una regla pragmática de poder de segundo orden. Es decir, el vínculo juramentado de fraternidad-terror obliga a respetar los pactos entre hombres y, en última instancia, a valorar la masculinidad como razón constituyente de los mismos.

En síntesis, los pactos patriarcales entre hombres son un conjunto de reglas pragmáticas a partir de las que aprenden a mantener su poder como colectivo sobre las mujeres. Es decir, su hegemonía socio-política. Estas normas son: 1) La asunción de la subordinación en la jerarquía del poder, o, lo que es lo mismo, de respetar el superior poder de otros hombres. 2) La norma de sucesión cíclica de los hombres en el poder o de reconocimiento de cada hombre como posible titular del poder. 3) La exigencia de respetar estos pactos bajo la amenaza de expulsión del grupo. Este conjunto de reglas pragmáticas se incardinan en la subjetividad masculina y se traducen en la auto-exigencia de valorar la masculinidad y de reconocer a cada hombre como concreción individual de la misma<sup>8</sup>:

Pues bien, nuestra hipótesis es que las relaciones de los hombres entre sí, en tanto que patriarcales, constituyen el ámbito interclasista –e incluso interracial– correlativo a una especie de pacto juramentado por el que cada varón reconoce al otro como a aquél que, si no puede, al menos *puede poder*, como candidato a la ocupación de un *ubi* en ese espacio metaestable que se auto-constituye al mismo tiempo en ordenador de otros espacios (AMORÓS, 2005a, 99).

El reconocimiento de los hombres entre sí como sujetos de poder se realizará vía de su pertenencia al colectivo masculino en cuanto que copartícipes de una identidad socialmente naturalizada: la masculinidad normativa. Y, precisamente, en la medida en que esta identidad no está determinada biológicamente, precisa de un conjunto de prácticas reales y simbólicas para constituirse. Para explicar el carácter de estas prácticas, Amorós (2005a) toma de Sartre (1985) el concepto de *sistema de prácticas serializadas*. Desde este concepto, *la práctica propiamente viril* es determinada, en conjunto, por cada hombre a través de una referencia serial a cada uno de los demás. La idea de la masculinidad será una consecuencia de esta referencia en serie de los hombres entre sí.

---

<sup>8</sup> Existe una similitud significativa entre los pactos patriarcales definidos por Amorós (2005b) y el sistema de la masculinidad hegemónica de Connell (1995). En ambos casos, la identidad de género, la masculinidad, actúa como un dispositivo de reconocimiento y complicidad entre hombres a pesar de su posición en sistemas de dominación-subordinación por razones de clase. En este sentido, ambas teóricas nos permiten comprender la constitución colectiva y social de la masculinidad normativa y su relación con la discriminación de género.

Amorós no especifica cuáles son las prácticas de referencia en serie porque está interesada en analizar las dinámicas de poder de la masculinidad, al margen de las prácticas concretas en las que se materializa. Estas prácticas se pueden concretar desde lo que David Gilmore (1994) ha denominado la triple P (protección, provisión y potencia sexual como exigencias sociales de la masculinidad), o bien desde lo que Bourdieu (2005) ha definido como la moral del honor. Por ejemplo, la guerra y los deportes competitivos de equipo (símbolos culturales de la misma) están relacionados con el ejercicio de la violencia por parte de los hombres. A su vez, estas prácticas ratifican la atribución cultural de la violencia como una característica biológica de la masculinidad y, por ende, de todos los hombres. Dentro del sistema de prácticas masculinas *serializadas*, existe una práctica que funciona como núcleo articulador del resto: es la práctica de *autodesignación*, mediante la cual los hombres marcan su pertenencia al conjunto de los dominadores (AMORÓS, 2005a). La *heterodesignación* es el mecanismo correlativo mediante el que se designa al conjunto de las dominadas. Dado que el patriarcado se entrecruza con otras formas sociales de dominación, como las de clases, razas y opción sexual, la autodesignación pertinente en este caso es la pertenencia *práctica* al conjunto de los hombres como género-sexo. De nuevo, Amorós (2005a) hace énfasis en el carácter práctico de esta pertenencia, señalando que el género-sexo masculino, la masculinidad, no está nunca constituida, sino lo es como conjunto dinámico de prácticas articuladas, a su vez, por la práctica de autodesignación. Por lo tanto, la masculinidad no existe. Es una *idea-fantasma reguladora* del comportamiento de los hombres, donde cada uno se percibe a sí mismo como hombre mediante su referencia obligada hacia los otros hombres, lo que genera en todos ellos la necesidad permanente de confirmación de la masculinidad normativa.

Amorós (2005a) explica la tensión participativa de los hombres en la masculinidad a partir de la expresión de Luce Irigaray (2007) *obligada participación en los atributos de tipo*. Esta tensión es el resultado del condicionamiento en serie de los hombres como iguales jerarquizados en función de la clase, la edad, etc., un condicionamiento que queda oculto por la definición esencialista de la masculinidad. Asimismo, señala que un grupo constituido mediante este *nivel de tensión sintética* es lo que Sartre (1985) denominó *el grupo serializado*: un colectivo en el que las relaciones entre sus miembros son de exterocondicionamiento, de remisión recíproca y circular, de modo que, como efecto, el conjunto es seudointético. O lo que es lo mismo, la masculinidad o virilidad se produce como «imagen alterada y alienada de cada cual en y a través de todos los otros» (AMORÓS, 2005a: 117). Consecuentemente, la masculinidad es una creencia-exigencia. La creencia de todos los hombres de formar parte de esa *esencia* de la que no se sabe en qué consiste, salvo en la exigencia para todos de valorarla. Y, puesto que el conjunto es seudointético, la valoración social de la masculinidad se traduce en reconocimiento para cada uno de los componentes del colectivo como representantes individuales del arquetipo genérico. ¿Por qué esa exigencia? Porque la masculinidad se erige dentro del conjunto de reglas pragmáticas, de pactos entre hombres, por las cuales estos se reconocen recíprocamente como los titulares natos del poder, o sino, al menos,

del *poder poder*. A pesar de su situación real de subordinación respecto de otros hombres (y actualmente también respecto de otras mujeres), el pacto ancestral de reconocimiento entre hombres, como iguales por género-sexo, alimenta la ilusión de pertenecer al grupo de los elegidos, de ser uno de los sujetos titulares del poder y de que, por lo tanto, ya sea por relevo generacional, sincrónico, o por méritos propios, el turno del poder les llegará algún día. De hecho, su mera autodesignación social les concede poder sobre las mujeres.

Las operaciones práctico-simbólicas mediante las cuales los hombres estructuran su pertenencia al colectivo masculino y adquieren su identidad de género-sexo tienen un doble referente. Por un lado, está la tensión referencial en que se desarrolla la obligada participación en los atributos del género masculino. Por el otro, esa tensión se constituye en el desmarque respecto del *Otro-negado: la mujer* y su femineidad. La recurrencia en serie de los hombres hacia *la mujer*, como todo aquello que todos los hombres tienen que no ser (en sentido práctico), para ser como los demás hombres, la configura como *topos* de todos ellos y, por ende, como ámbito transaccional de sus pactos. El *topos* así constituido, como reverso del conjunto serializado de los hombres, *la mujer*, resulta ser objeto de violencia como efecto de su constitución, ya que *la mujer* es lo que se tiene que no ser, «y aquello que se-tiene-que-no-ser pasa al registro del tener: *la mujer* como *topos* es así un lugar común –serial o alterado en serie- de los varones» (AMORÓS, 2005a: 120)<sup>9</sup>.

Apunta Amorós que, como topo-lógico-simbolizante, *la mujer* es un lugar de uso sexual de cualquier hombre en tanto que hombre. Consecuentemente, a partir de la regla de igual acceso al lugar común de uso sexual, a las mujeres se les asignará el espacio privado para beneficio de un hombre y, si no son *propiedad* de uno, entonces estarán en disposición de ser usadas por todos. Así, para las mujeres, los espacios no adquieren su significación a partir de sus decisiones personales, sino que vienen pre-significados por su codificación en los pactos de autodesignación de los hombres. Los recientes casos de violaciones en grupo, habiendo sido el de La Manada (EFE, 2018) el primero y más mediatizado públicamente, constituyen un manifiesto ejemplo de esta conceptualización.

Observa Amorós que, mediante sus mecanismos de autodesignación, los hombres se instituyen en codificadores y adjudicadores de espacios. En este sentido, señala que, tal y como ha destacado Cristina Molina (1993), el patriarcado puede considerarse un sistema de adjudicación de espacios.

---

<sup>9</sup> Es importante observar cómo la definición de la masculinidad por negación de la femineidad incardina la misoginia en la subjetividad de los hombres desde el comienzo de su proceso social y evolutivo de desarrollo. En su obra *Rosa y Azul: la transmisión de los géneros en la escuela mixta*, Marina Subirats y Cristina Brullet explican que, a los tres años de edad, niños y niñas ya han tomado conciencia de la infravaloración social de lo femenino. La consecuencia es que los niños rehúsan jugar a los juegos asociados a la femineidad, como los juegos de crianza y trabajo doméstico. Véase Subirats y Brullet (1988).

Constituidas como *topos* o lugar común, las mujeres son pre-interpretadas, ni siquiera interpretadas, bajo las designaciones de la heterónoma categoría de *mujer*. Por ello, Amorós sostiene que la ideología patriarcal es el no-pensamiento sobre las mujeres. Es decir, violencia sobre las mujeres, pues la violencia paraliza la interpretación. Aparece así resaltada la íntima relación existente entre la interpretación y la violencia: solo se reconocen los intérpretes en la medida en que se homologan como iguales, en este caso, como poseedores potenciales de poder. En el discurso masculino sobre las mujeres, no se sostiene nada coherente respecto de las mismas, es más, ni siquiera se las problematiza como objeto de discurso, puesto que el discurso masculino sobre *la mujer* es la no-interpretación. Es decir, la violencia simbólica contra las mujeres. Así, mediante sus frases y expresiones, los hombres se afirman como hombres en su complicidad especular entre sí, desmarcándose del género negado. Enunciar un tópico como *con las mujeres ya se sabe* es, en última instancia, ejercer un acto ritual mediante el que los hombres se reafirman pragmáticamente en sus autodesignaciones, recurriendo a la confirmación en serie del colectivo masculino. La masculinidad como creencia-exigencia se confirma mediante estos rituales, mediante tópicos o frases que expresan el no pensamiento sobre las mujeres; la violencia simbólica sobre las mujeres.

El pensamiento sobre las mujeres alberga frases contradictorias entre sí. Estas frases son el no-pensamiento sobre las mujeres, son la pre-interpretación de las mujeres, y su fijación mediante la violencia constituyente de *la mujer* como *topos* o lugar común de los hombres. Amorós analiza dos frases contradictorias sobre las mujeres de modo que queda esclarecida la violencia constituyente del *topos la mujer*, en tanto que reverso negado de la identidad masculina. Esta contradicción viene dada en las siguientes frases: *con las mujeres ya se sabe* y *con las mujeres nunca se sabe*.

Amorós (2005a) explica que la frase *con las mujeres ya se sabe* funciona como legitimación de la violencia y violencia constituyente al mismo tiempo. Se sabe ya todo sobre *la mujer*, luego, partiendo de este conocimiento de *expertos*, no es necesario ni comunicarse, ni informarse, ni consensuar con ellas. Así, sin necesidad de consenso, ni de examen de su opinión, se las mantiene donde siempre han estado. Y esta es precisamente una de las principales características de la violencia: su capacidad para congelar el tiempo, negar el cambio y detener la evolución de las cosas.

*Con las mujeres nunca se sabe*. Lo conocemos todo respecto de las mujeres, y por eso sabemos que son impredecibles. Desde esta perspectiva, procede no la violencia sancionadora, sino la preventiva: es *por si acaso*.

Finalmente, conviene incidir en que, en principio, los pactos patriarcales se adquieren implícitamente en el proceso de socialización que acontece dentro de una cultura y un orden social patriarcales. Las prácticas regladas por los pactos patriarcales son culturalmente aprendidas por los hombres como propias de una identidad *natural* que, a su vez, representa la normalidad social. El arte, el cine, la ciencia, la filosofía y los medios de comunicación alimentan esa apariencia de naturalidad, enmascarando así las

dinámicas de poder que verdaderamente la constituyen. Y, cuando el poder se estructura socialmente, sus operadores no actúan intencionalmente, lo que, de entrada, descarta una teoría de la conspiración (AMORÓS, 2005b). De este modo, los hombres aprendemos culturalmente los pactos patriarcales y los desarrollamos inconscientemente. Esta afirmación está conectada con dos cuestiones a su vez interrelacionadas entre sí: el grado de legitimación social del patriarcado y la responsabilidad de los hombres en su reproducción.

¿Está legitimada la dominación masculina? Es evidente que, desde una perspectiva filosófico-política, la dominación masculina es ilegítima en base a los principios democráticos que constituyen nuestras sociedades occidentales modernas: *Igualdad, Libertad y Solidaridad* como derechos inalienables de todos los seres humanos. Pero, la estructura social patriarcal sigue estando normalizada tanto simbólica como fáctica. De hecho, tradicionalmente, la dominación masculina ha sido legitimada desde la religión, la filosofía e incluso la ciencia contemporánea, mediante la incorporación en sus tesis de los prejuicios socioculturales relativos a las identidades de género-sexo. Asimismo, tanto la ausencia de una impugnación mayoritaria por parte del colectivo de las mujeres como la perpetuación histórica del sistema constituían una legitimación de hecho, en la medida en que los prejuicios socioculturales coincidían con la realidad social observable (AMORÓS, 2005b). Como ha señalado Pierre Bourdieu (2005: 22): el «orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya». Hoy en día, la dominación masculina de las mujeres se encuentra socialmente impugnada (MARQUÉS, 1991), pero, aun así, las prácticas de dominación y discriminación de las mujeres siguen estando sólidamente incardinadas en nuestro tejido social. De hecho, las diversas violencias de género presentes en las sociedades occidentales sugieren una situación de involución, una *contra-reforma patriarcal*, en expresión de Alicia Puleo (2012).

¿Cuál es la responsabilidad personal y política de los hombres en la reproducción de esta nueva estructura patriarcal? Si bien el aprendizaje cultural de los pactos patriarcales nos exime de culpabilidad en la medida en que somos socializados en un orden que preexiste de hecho, no lo hace de responsabilidad. Somos seres libres e iguales que convivimos en sociedad. De este modo, tenemos tanto la posibilidad como la responsabilidad de intentar reestructurar nuestro espacio social. Desde una perspectiva personal, estamos dotados de la suficiente capacidad crítica como para analizar las consecuencias de nuestros actos y de la libertad necesaria para modificar nuestras conductas. Además, no solo hemos sido socializados en las prácticas de poder patriarcales, sino también en valores frontalmente opuestos como los ideales democráticos. El feminismo y otros movimientos sociales afines llevan más de un siglo esclareciendo la función de las estructuras sociales patriarcales y de las prácticas masculinas dentro de las mismas. Por ende, somos conscientes de la injusta desigualdad que viven nuestras amigas y compañeras. Esto exige una posición pública de condena frente a la desigualdad de género que debería plasmarse en una transformación personal hacia nuevas masculinidades. No se trata, por lo tanto, de mero voluntarismo, sino de la demanda y el desarrollo de

políticas transversales de igualdad que posibiliten la coeducación<sup>10</sup> y el cambio de los hombres hacia modelos igualitarios de masculinidad.

#### 1.4. Patriarcado y violencia contra las mujeres

La violencia masculina contra las mujeres es un fenómeno social extendido a través de todas las culturas a lo largo de su historia (DE MIGUEL, 2003). Existe una pluralidad de prácticas de violencia contra las mujeres que varían históricamente en función del espacio y el tiempo.

En las sociedades precedentes a la Modernidad, la muerte y la violencia eran un hecho cotidiano con el que se convivía con resignación y fatalismo (DE MIGUEL, 2003). En este contexto histórico, la hegemonía masculina era casi absoluta y el estatus social de las mujeres se encontraba fuertemente devaluado por la ideología de la superioridad masculina. Así, los hombres podían abusar físicamente de las mujeres con la mayor impunidad, ya fuera porque las creencias populares definían como correctas las represalias de las mujeres a manos de sus maridos, existiendo normas consuetudinarias que sancionaban distintos comportamientos de las mujeres con la violencia masculina, o bien porque existía una complicidad legal con la misma. De hecho, este elevado grado de violencia contra las mujeres subsiste en ciertas sociedades aún hoy como patriarcados de coerción (PULEO, 1995).

En las democracias modernas (patriarcados de consentimiento) el estatus de ciudadanía de las mujeres es formalmente igual al de los hombres, e incluso en muchas naciones occidentales se han aprobado medidas legislativas bajo el objetivo de erradicar la violencia contra las mujeres. Por ejemplo, en España, en el año 2004, se aprobó la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, encaminada no solo a castigar las acciones delictivas de los agresores, sino a proporcionar los servicios sociales, psicológicos y sanitarios necesarios para paliar las secuelas de la violencia en las víctimas e incluso a prevenir la posibilidad de futuras agresiones de modo inmediato. Pero, el mero hecho de que se dispongan medidas legislativas de esta índole muestra que la violencia masculina contra las mujeres es un problema social de amplia magnitud. Estos delitos son cometidos por hombres que perciben la adquisición de los nuevos roles sociales y laborales de sus compañeras sentimentales como una merma de su autoridad y, por ende, como un agravio contra la masculinidad que daña su autoestima. Además, el hecho de que la violencia de género tenga una amplia casuística constituye un indicador de la persistencia de cierta tolerancia y complicidad social con los agresores. Por otro lado, como señalara Kate Millett (1975), en las democracias modernas siguen existiendo formas institucionales de violencia contra las mujeres. Tal es el caso de las legislaciones restrictivas respecto al

---

<sup>10</sup> Una propuesta de cambio basado en la coeducación puede verse en Barragán (2005).

aborto, las cuales constituyen una privación del control de las mujeres de su propio cuerpo. Es decir, una negación de su autonomía más fundamental que, en determinadas circunstancias de pobreza y precariedad, puede conllevar la muerte.

Janet Saltzman (1992) ha argumentado que la coerción física no puede ser considerada un dispositivo coercitivo básico para la estabilidad del sistema de los sexos, sino más bien un indicador del grado de desigualdad entre hombres y mujeres. En aquellas situaciones en las que los hombres abusan impunemente de las mujeres (patriarcados de coerción), la violencia contra las mujeres indica el alto grado de desigualdad entre los sexos. Por el contrario, en los casos en que los hombres recurren a la violencia física porque ya no tienen autoridad, la violencia contra las mujeres es un indicador del cambio hacia una mayor igualdad.

Una posición frontalmente contraria a la de Saltzman la podemos encontrar en el siguiente pasaje de la *Política Sexual* de Kate Millett:

No estamos acostumbrados a asociar el patriarcado con la fuerza. Su sistema socializador es tan perfecto, la asunción de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita el respaldo de la violencia. Por lo común, sus brutalidades pasadas nos parecen prácticas exóticas o *primitivas* y las actuales extravíos individuales, patológicos o excepcionales, que carecen de significado colectivo. Y, sin embargo, al igual que otras ideas dominantes, como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no solo constituye una medida de excepcionalidad, sino también un instrumento de intimidación constante (MILLETT, 1975: 100).

Desde esta perspectiva, la violencia masculina contra las mujeres es un elemento estructural de las sociedades patriarcales. Constituye tanto una medida represiva excepcional, como un instrumento de socialización en el miedo y la dependencia. Esta es la tesis fundamental de la obra *Contra nuestra voluntad*, en la que Susan Browmiller (1981) intentará demostrar cómo el miedo a la violación condiciona el comportamiento cotidiano de todas las mujeres, y cómo, de este modo, todas son víctimas de la violación en cierta medida. Ana de Miguel (2003) considera que la tesis de Browmiller se ve confirmada en el hecho de que existen mujeres que nunca han sido violadas que, en aquellas circunstancias en las que es posible tal acción delictiva, experimentan una ansiedad y un miedo similar al de mujeres que sí lo han sido.

Estas respuestas condicionadas representan la asunción inconsciente de una vieja norma patriarcal: las mujeres no deben salir solas, puesto que una mujer *sola* está en peligro (DE MIGUEL, 2003). No salir por la noche ni por lugares solitarios, no abrir la puerta a desconocidos, no entrar a solas con un hombre en un ascensor, volver pronto a casa, no escribir el nombre en el buzón cuando se vive sola, etc. Ahora bien, estas y cualesquiera otras actividades serían posibles en compañía de un hombre de confianza. Por lo tanto, el miedo colectivo que las normas patriarcales y la violencia masculina

inducen en las mujeres tiene como consecuencia una aceptación ineludible de la limitación de su autonomía en el espacio público y/o su dependencia respecto de un hombre protector.

En resumidas cuentas, como ha señalado Cristina Molina (1993), el patriarcado asigna a las mujeres el espacio privado, donde a su vez las confina. Desde esta perspectiva, tal y como hemos apuntado, en la lógica patriarcal, a la mujer que *pertenece* a un hombre concreto le corresponde el espacio privado, mientras que aquella que no pertenece a ningún hombre se encuentra en disposición de ser usada sexualmente por cualquiera de ellos en cuanto objeto transaccional de sus pactos (Amorós, 2005a). Es la cultura de la violación. De hecho, el primer elemento de esta disyuntiva puede verse ilustrado con la tradicional consideración de la violación de una mujer como una ofensa contra el honor del *hombre*. La *vendetta*, tal y como tiene lugar en la cultura latina, ejemplifica la satisfacción masculina por la recuperación del honor mancillado tras la usurpación de su posesión más personal (MILLETT, 1975). Para el segundo elemento, Celia Amorós (2005a) recuerda una sentencia judicial en la que se argumentaba que, al situarse una mujer en el asiento de un coche entre dos hombres durante la madrugada, esta se puso en situación de ser usada sexualmente. De este modo, la propia víctima fue culpabilizada del delito que le habían infringido. La cultura masculina de la violación se presenta así como un elemento estructural de las sociedades patriarcales.

Recordemos que Celia Amorós (2005a) explica que cuando las bases de la lógica-simbólica androcéntrica son irracionalizadas por las mujeres y el poder patriarcal es puesto en entredicho, entonces los grupos masculinos suelen ejercer violencia represiva como medio para restituir un *orden natural* que de por sí es *violencia constituyente*. En consecuencia, las mujeres quedarían reubicadas en los espacios que tradicionalmente se les han asignado, estando estos ahora re-codificados. Es decir, la violencia de género en las relaciones personales es la violencia que se ejerce sobre una mujer concreta para dominarla, situándola, consiguientemente, en una posición definida por la discriminación estructural de todas ellas.

Como la heterodesignación de las mujeres es el reverso de la autodesignación por la que se constituye el conjunto práctico de los hombres, la tensión sintética de los pactos patriarcales está directamente relacionada con el nivel de violencia que se ejerce sobre las mismas (AMORÓS, 2005a). Los pactos seriales se corresponden con la violencia constituyente que excluye a las mujeres de los pactos públicos, mientras que cuando el grado de tensión sintética aumenta como consecuencia de conflictos de poder, el conjunto práctico de los hombres adquiere la forma de lo que Sartre denominó *grupo juramentado* (AMORÓS, 2005a). Explica Amorós (2005a) que el grupo juramentado es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva bajo la amenaza de disolución del grupo, por lo que el grupo en sí es percibido como la condición necesaria del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros. El juramento que constituye al grupo posee la forma de los pactos de fraternidad-terror: el libre pacto de fidelidad a una causa común en el que se pone por testigos a todos los

demás, de modo que se queda libremente sometido a la coacción y el control de los otros, para actuar conforme con los intereses comunes bajo la pena de ser tratado como un enemigo en el caso de romper con la palabra dada (AMORÓS, 2005a). Implícita o explícitamente, la valoración de la masculinidad constituirá un aspecto esencial del pacto, pues constituye el elemento común de identificación, de reconocimiento de los iguales en cuanto potenciales sujetos de poder. En palabras de la propia Celia Amorós (2005a: 119):

En suma, el poder patriarcal mantiene una doble coartada: se hace acatar *por huevos* -con perdón- cuando no le es dado exhibir los galones, y en función de los galones cuando en última instancia no pueden hacer ostentación... del eufemismo por antonomasia.

La violencia de género acontece hoy en día en sociedades en las que los principios democráticos de *Igualdad* y *Libertad* han sido asumidos (al menos discursivamente) por la mayoría de los hombres como ejes regulativos de su vida social, política y personal. Además, la violencia de género no parece responder a una situación reflexiva del conjunto de los hombres como colectivo, sino que se produce generalmente con la apariencia de una crisis personal en sus relaciones íntimas y afectivas. ¿Cómo podemos entonces relacionar este fenómeno aparentemente particular e individual con los pactos culturales a partir de los que los hombres se identifican con un arquetipo colectivo que representa su hegemonía sociopolítica?

La ONU (1993) ha definido la violencia contra la mujer como todo acto de violencia motivado en la pertenencia al sexo femenino que se dispone para infringir sufrimiento físico, sexual o psicológico a las mujeres, tanto si se produce en la vida pública como en la vida privada. Asimismo, en su IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (ONU, 1995), sostiene que la violencia contra las mujeres es un atentado con sus derechos más fundamentales y un obstáculo contra el objetivo de la igualdad. Es decir, la violencia contra las mujeres es un conjunto de acciones particulares que refieren a un orden social general: la discriminación social y política de género. De hecho, también en Beijing, la ONU (1995) decide sustituir la denominación de *violencia contra las mujeres* por la de *violencia de género*, con el objetivo de señalar que este tipo de violencia tiene su origen en una serie de prejuicios, normas y estereotipos sobre las mujeres que han sido contruidos, al igual que los géneros, en una situación histórica y cultural de discriminación de las mismas (BOSCH y FERRER, 2002).

La violencia de género es un fenómeno con raíces estructurales y su manifestación en la vida privada de hombres y mujeres es un efecto particular que tiene su origen en la organización socioeconómica y cultural de las sociedades patriarcales. Esta organización se basa en la división sexual del trabajo, en la consecuente dependencia material de las mujeres, y en la subjetivación de los roles, estereotipos y conductas de la ideología sexual de la supremacía masculina por parte de los hombres. Cuando las mujeres cuentan con suficientes recursos para romper con su situación de subordinación y de-

ciden dejar la relación, aquellos hombres cuya autoestima se sustenta en el mantenimiento de relaciones de dominación de las mujeres ejercen violencia para perpetuar su sujeción. El elevado número de mujeres que son asesinadas por sus parejas o exparejas sentimentales corrobora esta afirmación, más incluso, si tenemos en cuenta que las muertes por homicidio no revelan la cifra oscura del delito. A su vez, el hecho de que haya una cifra oscura elevada pone de manifiesto la tolerancia y la complicidad androcéntricas del entorno social con los delincuentes.

El otro hecho aparentemente contradictorio es que un hombre que ha asumido los valores democráticos ejerza violencia en su vida personal como materialización de una cultura androcéntrica de poder. Ahora bien, el hecho de que las prácticas sociales sigan estando estructuradas por la supremacía social masculina hace que los hombres sigan autodesignándose de modo práctico como aquellos sujetos que *pueden poder* (AMORÓS, 2005a). Este poder se constata en las jerarquías social, económica y política, cuyo rango más bajo posibilita el control de las mujeres en la esfera privada. Cuando las bases del poder patriarcal se impugnan, ya sea personal o colectivamente, la íntima relación existente entre la masculinidad y el poder, el sentimiento de *superioridad natural* imprimido por el sesgo androcéntrico de la cultura, hace que los hombres experimenten esta impugnación como un ataque contra su identidad.

Es significativo el hecho de que los cambios sociales impulsados por las políticas feministas desde mediados del siglo XX hayan dado lugar a una serie de reacciones en los hombres que desde los estudios de género se han descrito como una crisis de la masculinidad (SEGAL, 2008). La realidad es que la causa de la violencia, del tedio vital o las prácticas extremas de autosuperación de los hombres fue la mejora del estatus de ciudadanía de las mujeres y su acceso al mercado de trabajo remunerado. Esto atentaba contra una masculinidad basada en la perpetuación del colectivo masculino en los distintos estratos sociales del poder, entre ellos, el económico-laboral. En esta misma línea interpretativa, podríamos explicar el hecho de que la mayoría de muertes de mujeres a manos de sus parejas sentimentales se producen cuando estas han decidido terminar la relación. Esta decisión sería entendida por el hombre como una pérdida de la autoridad y control, aspectos ambos que identificaban a la figura del cabeza de familia en patriarcados más explícitos, en patriarcados de nuestra historia reciente, en la que muchos hombres han aprendido cuál es su rol en las relaciones de pareja. La incapacidad para confirmar el modelo existencialmente aprendido ocasionaría un sentimiento de impotencia y frustración personal. Y aunque el modelo, como conjunto de prácticas *ad infinitum*, es de hecho inalcanzable, su lógica interna dispone y legitima la violencia como medio para la restitución de la autoridad impugnada.

Desde esta misma perspectiva, podemos explicar el recrudecimiento actual de la cultura de la violación, pues la pérdida (relativa) de la posibilidad de confirmar la masculinidad patriarcal a través del trabajo, en tanto que proveedores exclusivos de la familia, o de la protección de la pareja, la cual no es demandada actualmente por las

mujeres, apunta hacia una sexualidad definida en clave de dominación como el mecanismo exclusivo para dicha confirmación.

Por lo tanto, a pesar de que la violencia se produzca en la vida privada y como consecuencia de una crisis personal, halla su origen en un fenómeno social. Existe un malestar generalizado en el colectivo masculino que la cultura popular ha racionalizado como una consecuencia de los cambios sociales hacia la igualdad entre los sexos y muchos hombres están reaccionando conforme dictan los pactos patriarcales de los grupos juramentados, es decir, con violencia represiva. Es importante tener en cuenta que los hombres hemos adquirido nuestra identidad participando en distintos grupos juramentados (servicio militar, pandilla de adolescentes, grupos deportivos exclusivamente masculinos...), lo que dispone en nuestra moral los códigos de respeto al pacto contraído y, en nuestra conducta, aquellas prácticas que las situaciones de crisis legitiman: el ejercicio de la violencia. De hecho, la violencia latente en el pacto entre iguales se actualiza entre hombres incluso con más frecuencia que contra las mujeres. Así, la mayor parte de los homicidios de hombres son cometidos por otros hombres, del mismo modo que gran parte de las muertes accidentales de los mismos encuentran su causa en la cultura masculina del riesgo y la competitividad (CASTELLS y SUBIRATS, 2007). La violencia *inter pares* funciona aquí como una política de confirmación de la masculinidad (CONNELL, 1995). De este modo, los hombres tenemos la exigencia de ejercer violencia para confirmar una identidad que, a su vez, nos concederá el privilegio de defender nuestra palabra, mantener nuestra posición y exigir nuestros deseos. En síntesis, el poder patriarcal legitima y articula el empleo de la violencia en la identidad de los hombres. Además, también lo enmascara, puesto que, frente a la gran variedad de problemas que la masculinidad normativa genera en la subjetividad de los hombres, el patriarcado mantiene lo masculino y sus valores como paradigma de normalidad, salud, autonomía y madurez (BONINO, 2004).

Recordemos que la masculinidad se adquiere de modo práctico mediante el condicionamiento recíproco y serial entre hombres, por lo que nunca deja de adquirirse ni se consigue adquirir plenamente. Así, es probable que otros hombres que no se encuentran en crisis vital alguna, o que incluso se hayan adaptado a las nuevas dinámicas de una sociedad más igualitaria, condicionen a aquellos que se sienten frustrados con frases como *¿tú te dejas hacer eso? o ¿quién lleva los pantalones en esta relación?* Estas frases son actos rituales mediante los que los hombres confirmamos discursivamente nuestra masculinidad.

No resulta anecdótico el hecho de que aquellos que codifican y adjudican los espacios sociales sean preparados social y psicológicamente para ejercer violencia. De hecho, nos encontramos ante la materialización de una norma cultural diferenciada en función del sexo para perpetuar su sistema de desigualdad. Es decir, frente a un dispositivo de normalización de género-sexo que dispone a los hombres hacia el ejercicio de conductas agresivas y a las mujeres hacia la pasividad o la receptividad. Millett (1975: 80) lo expresó de la siguiente manera en su *Política Sexual*:

El condicionamiento describe una especie de círculo que se perpetúa a sí mismo al responder a las expectativas sociales. Así, por ejemplo, tomando un caso sencillo, al dejarse guiar por las aspiraciones que la cultura atribuye a su género, el niño se siente inducido a desarrollar impulsos agresivos, mientras que la niña tiende a coartarlos o a proyectarlos sobre sí misma. Como resultado, queda reforzada la agresividad del varón, que alcanza en ciertos casos extremos antisociales. La cultura fomenta así la creencia de que los indicadores del sexo masculino, es decir, los testículos, el pene y el escroto, son la base de impulsos agresivos, como ponen de manifiesto ciertos elogios como *ese chico tiene cojones*. Señalamos que la virtud propiamente *femenina* de la pasividad se constituye también mediante el proceso de refuerzo.

La cultura androcéntrica ha extendido la idea de que los hombres somos violentos por naturaleza. Las funciones patriarcales de protección de la patria y el hogar legitimaban de facto esta idea, una idea que sigue reproduciéndose en nuestras creencias culturales, en aquellas instituciones tradicionalmente masculinizadas en las que está legitimado el ejercicio de la violencia, como el ejército y los cuerpos de seguridad del Estado (BOURDIEU, 2005), y en todo tipo de prácticas masculinizadas como los deportes competitivos de equipo (BADINTER, 1993). Saltzman (1992) no le concede la pertinencia apropiada a la violencia masculina contra las mujeres porque no contempla sus relaciones con los valores culturales androcéntricos, ni tampoco con el proceso de socialización de género de los hombres. Esto mismo le sucede con el poder efectivo de la socialización en la femineidad. En su obra *Equidad y Género*, escribe:

Piénsese ahora en un caso en que la división sexual del trabajo cambiara de manera que los hombres y las mujeres recibieran los mismos recursos y compartieran por igual los puestos de élite. Las mujeres abandonarían rápidamente a los hombres que abusaran de ellas y las élites los castigarían de forma sistemática (SALTZMAN, 1992: 111).

Contrariamente, existen mujeres con un estatus sociolaboral elevado que mantienen relaciones con hombres que desarrollan distintas estrategias de coacción y chantaje, con hombres que no las tratan como iguales sujetos de libertad y respeto<sup>11</sup>. Análogamente, existe una gran mayoría de hombres con un discurso igualitarista que desarrollan conductas machistas en sus relaciones de pareja. De hecho, para que los futuros contingentes descritos por Saltzman (1992) tuvieran lugar, sería necesaria una condición más al margen de la desestructuración social de la división social del trabajo: que las estructuras sociales igualitarias fueran lo suficientemente estables temporalmente como para que desaparecieran los *valores*, las normas y los estereotipos enraizados en las identidades de género. Empleando su terminología, que hubieran desaparecido las

---

<sup>11</sup> Un análisis pormenorizado distinguiría los hábitos de dependencia emocional que puedan ocasionar los diferentes grados de violencia normalizada presentes en la socialización de género, diferenciándolos de los casos de violencia de género en las relaciones de pareja, en los que las víctimas experimentan sentimientos de frustración, culpabilidad y dependencia, como secuelas psicológicas de la violencia padecida. Véase a este respecto, Villavicencio, Patricia y Sebastián, Julia (1999).

definiciones sociales sexuales. Mientras estas sigan circulando en el imaginario y las prácticas sociales colectivas, será difícil erradicar por completo las dinámicas del poder patriarcal.

En el siguiente pasaje de *La dominación masculina*, Pierre Bourdieu (2005: 55-56) explica la relación existente entre las decisiones voluntarias que reproducen el sistema de desigualdad de los sexos y las normas coercitivas implícitas, sobre la base de una dominación simbólica que no se produce en el nivel intelectual de la conciencia, sino a través de esquemas de apreciación y de acción que se incardinan en los cuerpos en forma de hábitos y disposiciones a partir de las prácticas sociales estructuradas por las normas de género:

Observamos así que, cuando las presiones externas son abolidas y las libertades 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 calibeñas, condenan a estas a unos espacios separados y convierte la aproximación a un espacio masculino, como los alledaños 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*.

En este pasaje, Bourdieu evidencia el poder coactivo de la socialización de género, como una forma de acatamiento personal inconsciente de las normas sociales que se concreta en procesos emocionales, esquemas de valores y hábitos de acción. Los procesos de transformación sociocultural se producen con una velocidad inferior a la de los sistemas políticos y económicos, y la incertidumbre que estos últimos generan suele ser compensada mediante la seguridad que proporcionan las viejas normas y modelos ya conocidos (SENNETT, 2000). Producto de un legado cultural milenario, las definiciones sociales sexuales cambian más despacio que los sistemas económicos y políticos, incluso se redefinen conforme a estos, poniendo freno a la erradicación de las identidades sexuadas y, con ello, al cambio hacia prácticas realmente igualitarias. Cuando Saltzman (1992) analiza la socialización de género, considera que no hay nada problemático en que los hombres tomen decisiones que perpetúan un estatus favorable. Pero, como acabamos de ver, los hombres suelen percibir la mejora hacia la igualdad de las mujeres como un atentado contra su identidad y, cuando esto sucede, la violencia machista aumenta correlativamente tanto en número como en virulencia. En consecuencia, podemos afirmar que tanto las frustraciones personales de los hombres como el subsiguiente ejercicio de la violencia están íntimamente relacionadas con una imagen contradictoria de masculinidad que, al mismo tiempo que los representa en una posición de *supremacía natural* respecto de las mujeres, los condiciona constantemente para confirmar esa posición mediante prácticas de control social. Análogamente, las deci-

siones *voluntarias* de las mujeres no dejan de estar relacionadas con las violencias machistas ejercidas por los hombres, así como con su proceso de socialización en el miedo y la autolimitación<sup>12</sup>. En definitiva, la violencia de género no solo está legitimada por las definiciones sociales sexuales, sino que simultáneamente respalda la fuerza coactiva de las mismas. Es decir, la violencia de género es un elemento sistémico de las sociedades patriarcales, tanto por su poder represivo, como por su potencia socializadora.

La función sistémica que la violencia de género tiene dentro del sistema patriarcal no pone en entredicho la afirmación de Saltzman (1992), según la cual las personas cambiamos adaptativamente en función de las circunstancias que nos acontecen y de las expectativas de mejora socioeconómica. Nuestra investigación parte de este hecho, de que el sexo de las personas no determina su identidad, sino que es su construcción sociocultural, el género, lo que condiciona su modo de pensar, sentir y actuar. Y en la medida en que las personas están condicionadas por la cultura sexista y no determinadas, pueden cambiar. Pero el género constituye una parte estable de la identidad de las personas, más incluso en la medida en que sigue teniendo vigencia social y cultural. De este modo, los cambios relativos a la identidad de género no solo no representan una respuesta inmediata frente a las expectativas de mejora socioeconómica, sino que suelen precisar de un proceso de toma de conciencia y de una transformación sometida a constante vigilancia personal. Por este motivo, el cambio hacia una sociedad igualitaria no puede ser una cuestión de mero voluntarismo, sino que requiere de la implementación estructural de una política de educación en igualdad. Esto no supone menospreciar los procesos personales de transformación hacia identidades igualitarias que, sin duda, constituyen significativas batallas logradas en el camino de la igualdad. Tampoco le resta importancia al resto de flancos del cambio, especialmente a los elementos coercitivos como la división sexual del trabajo o la violencia de género, pues, sin estos, las definiciones sociales sexuales no poseerían que fuerza que exhiben. En síntesis, la relación entre las estructuras patriarcales, la violencia, tanto fáctica como simbólica, y la socialización de género ubica la cuestión del cambio en el lugar que le corresponde: la política como instrumento de organización y justicia social.

---

<sup>12</sup> Diferentes estudios han puesto de manifiesto que el miedo a la violencia sexual condiciona la movilidad de las mujeres en el espacio urbano. Véase como ejemplo: Zúñiga (2014).



## DEMOCRACIAS MODERNAS, CRISIS DEL PATRIARCADO Y CRISIS DE LA MASCULINIDAD



### **2.1. La crisis del patriarcado y la contrarreforma patriarcal**

Durante la segunda mitad del siglo XX, se produjo un vertiginoso conjunto de cambios sociales en Occidente que supuso el reconocimiento explícito del estatus de ciudadanía de las mujeres y, correlativamente, una mejora paulatina de sus libertades sociales y sus condiciones efectivas de vida. Desde esta perspectiva, la Sociología calificó el estado de las sociedades occidentales como la crisis del patriarcado. Esta se caracteriza fundamentalmente por dos aspectos (MARQUÉS, 1991):

- 1) El deterioro de las instituciones patriarcales más básicas y primarias: la división sexual del trabajo y la propiedad masculina de la esfera social pública. La evolución de la sociedad capitalista hacia la sociedad de consumo (la mitad de la población no era suficiente ni para satisfacer la creciente demanda de mano de obra, ni para constituir la masa de consumidores) y el proceso de democratización de la misma (proceso al que contribuye notablemente el movimiento

feminista) han deteriorado en cierta medida la estricta división sexual de funciones y, simultáneamente, la propiedad exclusivamente masculina de la esfera social pública.

- 2) La desestructuración del discurso ideológico patriarcal: El deterioro de la división sexual del trabajo y de la propiedad masculina de la esfera social pública ha debilitado las formas más tradicionales y rudas del patriarcado. De este modo, las prácticas de dominación han dado paso a formas más sutiles de discriminación y el discurso ideológico patriarcal se ha desestructurado.

La crisis del patriarcado generó entre los hombres una situación de inseguridad y recelo frente a las políticas feministas. Esta situación fue denominada la crisis de la masculinidad (SEGAL, 2008). La resistencia masculina frente a los cambios sociales no se produjo solo de forma personal, sino que surgieron múltiples grupos de hombres que se presentaban como víctimas de los cambios sociales generados por las políticas feministas. Los grupos más representativos en este sentido se encuadran dentro de dos movimientos con comunes características: el movimiento de *hombres Mito-Poéticos* y el movimiento de *hombres por los derechos de los hombres*. Ambos grupos están integrados fundamentalmente por hombres blancos de clase media y, en particular, dentro del movimiento mito-poético, se habla abiertamente de reencontrar la *masculinidad profunda*, una identidad natural que las nuevas tendencias sociales estarían reprimiendo. Su principal representante es el escritor y dramaturgo Robert Bly, quien en 1990 publicó con gran éxito de ventas su obra *Iron John*.

Por otro lado, los cambios sociales impulsados por las políticas feministas también han generado grupos de hombres que apoyan la lucha de las mujeres por la igualdad social y reconocen la necesidad de responsabilizarse frente a las estructuras de discriminación sexual de las actuales sociedades democráticas. Son grupos de *hombres por la igualdad* (BONINO, 2008, 69). Una de las campañas más importantes impulsadas por estos grupos es la White Ribbon Campaign –WRC- (campaña del lazo blanco). Esta campaña, iniciada entre otros por el sociólogo Michael Kauffman en 1991 (un año después de la masacre de Montreal), ha vinculado en todo el mundo a grupos de hombres que denuncian públicamente la violencia machista contra las mujeres. El objetivo común de esta denuncia es que ningún agresor pueda sentir complicidad masculina en sus acciones delictivas contra las mujeres, ya que estos se suelen justificar a través de falsos mitos y creencias patriarcales sobre las mismas. En todo caso, cabe señalar que los grupos de *hombres por la igualdad* son minoritarios frente a la sensación generalizada entre los hombres de que el feminismo es un movimiento que atenta contra sus derechos de manera injusta y parcial. Si consideramos esta visión social negativa del feminismo, junto con la vigencia de múltiples estructuras sociales de discriminación de las

mujeres<sup>1</sup>, parece evidente que la violencia masculina y el tedio vital de los hombres son resultados de la creencia asumida por estos de que tienen derecho a ejercer poder sobre las mujeres (tanto en el espacio público como en el privado), solo por el mero hecho de ser hombres. Es decir, la crisis de la masculinidad se origina en una injusta fantasía de dominación, que sigue siendo alimentada por la simbología patriarcal.

### 2.1.1. Flancos del cambio hacia la igualdad entre los sexos: revisión crítica

Efectivamente, la ideología patriarcal se ha desestructurado. El discurso de la superioridad masculina es objeto de la crítica social y de un manifiesto rechazo de la opinión pública. En consecuencia, son pocos los hombres que se muestran abiertamente machistas, sosteniendo públicamente la idea de la supremacía masculina. Pero, aun deshilvanada, la ideología patriarcal se ha perpetuado enmascarada bajo la adopción del discurso democrático. Este está constituido por una serie de principios abstractos (*Libertad, Igualdad y Fraternidad*) que, como consecuencia de la relativa juventud de las democracias modernas, todavía no se han materializado plenamente en pautas normativas de conducta, sino que, más bien, precisan de una reflexión pragmática en cada uno de los distintos momentos conflictivos que puedan acontecer en la vida social. Simultáneamente, la ideología patriarcal es políticamente incorrecta, pero el discurso sobre la superioridad masculina no ha desaparecido, sino que desestructurado, fragmentado, ha adoptado una nueva forma a través de las múltiples representaciones de género proyectadas por los *mass media*.

No existe un único discurso en el que se afirme la superioridad de los hombres, pero sí múltiples representaciones de género donde se exponen y enfatizan las diferencias entre los sexos. Asimismo, sigue existiendo un sector de la comunidad científica que sostiene que las diferencias de comportamiento entre mujeres y hombres están determinadas biológica y no culturalmente (WALTER, 2010). Si bien la diferencia *biológica* entre hombres y mujeres no tendría que ser entendida en términos de superioridad e inferioridad respectiva, la idea de la superioridad masculina permanece latente en el imaginario colectivo de las democracias modernas como consecuencia del sesgo cultural androcéntrico. Es decir, como consecuencia de que la masculinidad y sus *valores* siguen constituyendo el patrón social normativo hegemónico. Este discurso generador de desigualdad queda oculto bajo la potencia seductora de las imágenes estereotipadas de masculinidad y femineidad que los *mass media* proyectan, imágenes que inducen y persuaden tanto a los hombres como a las mujeres para que tomen decisiones con las que inconscientemente perpetúan el sistema de género-sexo. Es la estructura del patriarcado de consentimiento (PULEO, 1995).

---

<sup>1</sup> La hegemonía masculina sigue siendo un hecho mundial tanto en la clase política como en las altas esferas económicas, mientras que las distintas formas sociales de discriminación de las mujeres se han incrementado después de la *gran recesión* iniciada en 2008 (Kohan, 2017).

Los modelos de masculinidad y femineidad se representan, asimismo, conforme a los cambios sociales y las dinámicas socioeconómicas del capitalismo global. Nos encontramos así con sujetos de éxito social y laboral bajo las ficciones de la igualdad y la meritocracia. Es decir, nos encontramos a mujeres y hombres que triunfan en sociedades donde aparentemente existe igualdad entre los sexos y donde cada persona tiene lo que le corresponde en función de sus propios méritos. Ahora bien, el éxito social representado por los *media* se caracteriza por ubicaciones asimétricas y desiguales en relación con el género: mientras que los hombres se encuentran posicionados en la esfera social pública y representados como agentes sociales y protectores heroicos de la sociedad y de las mujeres (es decir, como sujetos de poder); la ubicación en la esfera social pública de las mujeres se define en relación con una objetualización sexual que emana desde la mirada y el deseo masculinos. Por lo tanto, latente bajo la nueva ideología democrática, agrupado en el discurso mercantil de la diferencia sexual, pervive en el inconsciente cultural un conjunto multidimensional, fraccionado y generalmente incongruente de representaciones ideológicas de género que originan pautas normativas de conducta a los hombres, tanto en relación con su pertenencia al colectivo masculino y el trato con sus iguales, como en relación con el *Otro-mujer*. Este sistema simbólico de sexo-género no solo se mantiene vigente, sino que se ha intensificado bajo la definición hipersexualizada del modelo de femineidad y la banalización de la violencia sexual masculina. Así, la crisis del patriarcado ha dado paso a los tiempos de la contrarreforma patriarcal (PULEO, 2012).

Un análisis de los cambios políticos y económicos del pasado siglo XX nos ayudará a comprender los procesos de crisis y redefinición de los patriarcados contemporáneos en tanto que sistemas de desigualdad de género.

### 2.1.2. Dinámicas socioeconómicas de poder entre los sexos

La evolución de la sociedad capitalista industrial hacia la sociedad global de consumo ha deteriorado la estricta división sexual del trabajo en las democracias occidentales, pero, como ha señalado Janet Saltzman (1992), esta sigue constituyendo aún la base coercitiva fundamental de la desigualdad entre los sexos. Las mujeres siguen siendo las principales operarias de un trabajo doméstico que genera escasos recursos de poder en una economía política de mercado. Además, cuando realizan trabajos asalariados extradomésticos, padecen discriminación económica en una amplia proporción, y sigue existiendo un techo de cristal a la hora de ascender hacia posiciones de poder empresarial y político. De este modo, las élites sociales siguen estando compuestas fundamentalmente por hombres. En síntesis, «los cambios visibles de las *condiciones* ocultan unas permanencias en las *posiciones relativas*» (BOURDIEU, 20005: 113). En este sentido, la división sexual del trabajo sigue perpetuando el mayor poder masculino de los recursos, un poder que los hombres emplean para favorecer su posición sociolaboral respecto de las mujeres. Así, es común que elijan no participar en medida alguna en las

tareas domésticas y de cuidado o que lo hagan de modo escaso (GONZÁLEZ y JURADO, 2015), lo que impide a muchas mujeres obtener su autonomía económica mediante la consecución de un trabajo extradoméstico asalariado en el mercado laboral o las sobrecarga con una doble jornada laboral cuando han accedido a este.

Partiendo de las tesis de Colette Guillaumin (1995) acerca de la apropiación individual y colectiva de las mujeres como objetos sexuales, las pensadoras Danielle Juteau-Lee y Nicole Laurin (1989) han sostenido que existe una evolución en los modernos patriarcados desde la forma de apropiación individual de las mujeres (matrimonio) hacia la forma de apropiación privada serial (PULEO, 1995). La diferencia fundamental estriba en el hecho de que el matrimonio aportaba seguridad económica y jurídica para las mujeres, mientras que la monogamia serial deriva en la feminización de la pobreza. En la monogamia serial, las mujeres tienen sucesivas parejas, generalmente en desigualdad de condiciones socioeconómicas. De esta manera, si han tenido hijos con alguna de sus parejas, suelen hacerse cargo de ellos tras su ruptura, viéndose obligadas a desarrollar un trabajo asalariado, generalmente precario, al tiempo que se encargan de su cuidado y de las tareas domésticas. Danielle Juteau-Lee y Nicole Laurin realizan una metáfora según la cual el patriarcado de apropiación individual tendría una configuración similar a una jaula con compartimentos estancos (PULEO, 1995). En los *patriarcados de apropiación individual*, las mujeres tenían diferentes opciones excluyentes entre sí: monja, madre y ama de casa, solterona o prostituta. Por el contrario, el *patriarcado de apropiación privada serial* tendría una forma similar a una jaula de ardillas: las mujeres pueden pasar de una posición a otra, lo que las genera la sensación de avance o ascenso social, cuando en realidad su movimiento no es más que una inerte ficción de desplazamiento. Para Alicia Puleo (1995: 52), la descripción de Danielle Juteau-Lee y Nicole Laurin representa la metáfora perfecta del patriarcado de consentimiento: «cuando la mujer cree obrar en libertad, está obedeciendo nuevas consignas sociales». La conciencia social sugiere la idea de que las mujeres pueden y deben ser todo simultáneamente: madres asalariadas con doble jornada (también las mujeres estériles a través de las nuevas técnicas reproductivas), monjas (en cuanto que constituyen las bases de los movimientos asociacionistas y no los cuadros dirigentes), e incluso *prostitutas*, siempre que adecúen sus conductas sexuales a la norma androcéntrica de satisfacción de los hombres. Así, las nuevas posibilidades sociales de las mujeres resultan ser más bien los influjos impositivos de un mercado laboral donde persiste la división sexual del trabajo y la segregación sexual de una sociedad redefinida desde el imaginario androcéntrico de los *mass media*.

En 1995, Alicia Puleo matizó que este análisis del patriarcado de consentimiento no debía suscitar la idea de que no se ha producido ningún progreso respecto de los patriarcados más duros y primarios. El hecho de que existan condiciones que empeoran ciertas circunstancias de las mujeres no debería impedirnos observar que se ha producido una mejora efectiva en otras muchas: el acceso a la esfera política y al mercado laboral, la ganancia de autonomía respecto de la pareja y la desaparición progresiva de los estigmas ligados al comportamiento sexual, entre otras. En la actualidad, pensadoras

como Amelia Valcárcel, Alicia Puleo, Ana de Miguel y Alicia Miyares coinciden en sostener que se ha producido una reacción estratégica por parte del poder patriarcal (DE MIGUEL, 2015). No solo siguen existiendo enormes dificultades para las mujeres a la hora de acceder a posiciones de poder y decisión dentro de la economía y la política, más aún después de la crisis iniciada en 2008, sino que la alianza entre la industria del sexo, la sociedad de consumo y los medios de comunicación de masas han redefinido el mensaje de la libertad sexual, reubicando a las mujeres como objetos sexuales de una banalizada violencia sexual masculina. Las problemáticas de la trata de mujeres con fines de explotación sexual y de la violencia sexual contra las mismas dan cuenta de lo que Alicia Puleo (2012) ha denominado la contrarreforma patriarcal. De hecho, actualmente, hablamos de una cuarta ola de feminismo, la cual habría surgido como respuesta frente a las involuciones dispuestas por esta redefinición social del poder patriarcal.

### 2.1.3. La democratización de las sociedades occidentales

El fenómeno de democratización de las sociedades occidentales halla sus raíces en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII. Estos movimientos impugnaron la legitimidad de las monarquías dinásticas bajo la convicción de que todas las personas eran iguales por naturaleza. Tras la caída del Antiguo Régimen, el mapa geopolítico de Europa se comenzó a trazar en términos de Estados-Naciones, en los que todos los ciudadanos (los hombres) eran concebidos como individuos libres e iguales ante la ley, independientemente de su origen dinástico. Es más, durante el siglo XVII, los teóricos del contrato social consideraron que la legitimidad del poder del Estado residía precisamente en el pacto social (contrato) entre los individuos libres e iguales (por naturaleza) que constituían la nación. Esta idea fundamentó el cariz democrático de los modernos gobiernos occidentales.

En su obra *El contrato sexual*, Carole Pateman (1995) apunta que la teoría política del siglo XX ignoró que la teoría del contrato social fue construida dentro de la división sexual entre las esferas pública y privada. Los politólogos solo se ocuparon de analizar la esfera pública, considerando la esfera privada como un espacio natural carente de significación política, por lo que fueron incapaces de reconocer la interdependencia entre las esferas: el hecho de que el significado de la esfera pública de la libertad y la política se constituye en contraste con la esfera privada de desigualdad y sujeción de las mujeres. De este modo, los significados de ambas esferas forman parte de una misma construcción política. Pateman (1995) demuestra que, originariamente, los teóricos del contrato construyeron las categorías de *contrato* e *individuo universal* dentro de la división público-privado. La consecuencia lógica de esta construcción es que solo los hombres son los sujetos libres e iguales sobre los que se erige el pacto, luego, los únicos individuos portadores de derechos y libertades. En la medida en que la teoría política del siglo XX se olvida del estudio de la esfera privada y acepta la falsa neutralidad de las categorías de *contrato* e *individuo*, impide que se perciba la vinculación

implícita de hombres y mujeres con la esfera social pública y la esfera social privada respectivamente. Por este motivo, Pateman (1995) considera que la teoría política del siglo XX constituye un elemento de invisibilización y reproducción del sistema patriarcal.

Los teóricos del contrato del siglo XVII no definieron el pacto entre *individuos* libres e iguales como el contrato social, sino como el contrato sexual-social. Este contrato implícito entre la ciudadanía legitimaba el gobierno del Estado e instituía la sociedad y el derecho civil. Ahora bien, la sociedad civil estaba dividida en dos esferas; la esfera social pública y la esfera social privada, por lo que el derecho civil se dividía también a su vez en dos: el derecho político y el derecho patriarcal o sexual. Mediante el primero se regulaban legalmente los contratos mercantiles y la participación en el poder de los ciudadanos libres e iguales: los hombres. Mientras que, por el segundo, estos consumaban la sujeción particular de las mujeres mediante el contrato de matrimonio.

Por lo tanto, los teóricos del contrato no ocultaron la desigualdad política y social entre hombres y mujeres, sino que la legitimaron, definiéndola como una concreción política originada en la diferencia sexual *natural*. Para estos, solo los hombres estarían dotados de la racionalidad que requieren los contratos sociales. Las mujeres, sometidas a las vicisitudes de su sexo, ni serían autosuficientes, ni tendrían libertad natural. Es decir, en sentido estricto, solo los hombres podían ser considerados *individuos* (PATEMAN, 1995). De este modo, los pensadores de la teoría política moderna sostuvieron que el matrimonio, donde se ejercía la sujeción individual de las mujeres por parte de sus maridos, era una institución social incorporada del orden natural.

Pateman (1995) señala que la legitimación de la sujeción civil de las mujeres mediante el contrato de matrimonio pone de manifiesto que el pacto original por el que se constituyeron las sociedades modernas es un pacto fraternal, un pacto entre hermanos. De este modo, la idea de *fraternidad* pierde su aparente carácter marginal dentro de la tríada *Igualdad, Libertad y Fraternidad*, puesto que apunta hacia a la constitución de los hombres como *maridos, trabajadores y ciudadanos*. Es decir, como los actores públicos que encarnan las ideas abstractas de *Igualdad y Libertad*.

*Individuo y contrato* son categorías patriarcales; categorías que, por definición, solo tienen a hombres como referencia. De este modo, Pateman (1995) explica que las mujeres acceden a la vida social pública no como *individuos*, sino como *mujeres*.

¿En qué sentido acceden a la esfera social pública las mujeres como *mujeres*? Para Pateman (1995), la exclusión de las mujeres en la teoría liberal clásica se erige sobre la diferente interpretación política de sus cuerpos respecto de los de los hombres. Mientras que el cuerpo femenino es interpretado primeramente por su capacidad de alumbrar vida física, el de los hombres significará la capacidad de crear y mantener el orden social y político. Así, el contrato sexual-social garantiza el acceso controlado de los hombres al cuerpo de las mujeres mediante el contrato de matrimonio. Este contrato difiere entre mujeres y hombres en relación con la categoría del consentimiento. Las

mujeres consienten el matrimonio y ahí queda restringida su capacidad de consentimiento. Son los hombres quienes, como individuos, tienen la capacidad de consentir. Incluso, podríamos entender que las mujeres se ven inducidas a consentir el matrimonio, en la medida en que constituye su única vía de acceso a la esfera pública. Así, en la medida en que las mujeres acceden a la esfera pública a cambio de su sujeción respecto de los hombres en el contrato de matrimonio, acceden como personas dependientes. Una vez que consienten el matrimonio y los hombres se aseguran el control de sus cuerpos, se ven desposeídas de todo su derecho de consentimiento. En este sentido, Pateman (1995) encuentra una relación intrínseca entre la violación y el contrato sexual, ya sea privado, como en el matrimonio, o público, como en la prostitución.

El acceso a la vida pública de las mujeres como *mujeres* y no como *individuos* genera una situación de discriminación y/o dominación para estas a través de todo el cuerpo social. En la esfera social privada, su reclusión y trabajo doméstico y de cuidado es indispensable para la existencia de trabajadores que realizan intensas jornadas laborales. En la esfera social pública, si sufren discriminación salarial o acoso sexual, es porque acceden al mercado como *mujeres*. A su vez, como mujeres, han comenzado a desempeñar una doble jornada laboral, pagando así el precio por su acceso al trabajo asalariado (PATEMAN, 1995). Pero es en los contratos de prostitución y en los vientres de alquiler<sup>2</sup> donde Pateman (1995) encuentra la certificación de que el contractualismo simultáneamente instituye y oculta las relaciones de subordinación del patriarcado moderno. Estos tipos de contrato suponen la exigencia implícita de que las mujeres vendan sus cuerpos como bienes en el mercado capitalista, lo que pone de manifiesto que no se basan en acuerdos entre individuos, sino entre *individuos* y *mujeres*.

Quando los cuerpos de las mujeres están a la venta como mercancías en el mercado capitalista, los términos del contrato original no pueden olvidarse, la ley del derecho sexual del varón se afirma públicamente, los hombres obtienen reconocimiento público como amos sexuales de las mujeres; eso es lo que está mal en la prostitución (PATEMAN, 1995, 287).

Desde la filosofía política republicana, en un sentido autocrítico, Iris Marion Young (1996) ha argumentado que el ideal de ciudadanía universal en sus dos significaciones universalistas (generalidad e igual trato), lejos de favorecer el logro de la inclusión y la igualdad de la ciudadanía, ha tendido a perpetuar la exclusión y la opresión de los grupos sociales discriminados. Para Young (1996), el ideal de ciudadanía universal del humanismo cívico, encarnado por la idea de que las personas trascienden su

---

<sup>2</sup> Octavio Salazar (2018) ha realizado un excelente análisis sobre la mercantilización patriarcal de los cuerpos de las mujeres en la gestación subrogada. Salazar explica cómo las mujeres más pobres son doblemente discriminadas a través de una lógica neoliberal que identifica retóricamente los deseos con los derechos. Esta dinámica neoliberal reproduce y aumenta la discriminación simbólica y social de las mujeres a nivel global, las diferencias de riqueza en el eje Norte-Sur, la feminización de la pobreza y la coacción física y moral de las mujeres de los países empobrecidos.

particularidad y sus diferencias grupales en las prácticas públicas donde se concreta la voluntad general, se tradujo, en la práctica, en la universalidad de la ciudadanía. Es decir, en la homogenización de la ciudadanía como consecuencia de la coerción ejercida por el riesgo de marginalidad. Young (1996) explica cómo, en un contexto social donde unos grupos son privilegiados frente a otros que están oprimidos, la idea de la voluntad general conlleva, o bien la exclusión de aquellos grupos que se caracterizan por su diferencia, o bien su colonización cultural. Esto se debe a que el sector público unificado está constituido por las perspectivas y los intereses de los grupos sociales dominantes. De hecho, fueron los primeros republicanos quienes emplearon la idea de la voluntad general para justificar la exclusión de la ciudadanía de aquellos grupos que supuestamente no podían adoptar el punto de vista general. A este respecto, Young (1996) pone como ejemplo a Rousseau y su legitimación de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. Si bien, en la actualidad, la idea de legitimar cualquier exclusión social es considerada políticamente incorrecta, en la medida en que el interés general se constituye desde la perspectiva de los grupos sociales dominantes, la participación queda fuera del alcance de distintos grupos sociales oprimidos como consecuencia de sus condiciones sociales y materiales.

Tanto la tesis de Pateman (1995) como la Young (1996) coinciden en sostener que la definición formal del concepto de *ciudadanía universal* oculta la exclusión del derecho de ciudadanía de ciertos grupos oprimidos, perpetuando así su situación de discriminación y desigualdad. Estas críticas al concepto universalista de *ciudadano* apuntan hacia el paradigma de racionalidad desde el que se ha fundamentado el modelo democrático occidental: el paradigma ilustrado de la Razón. Es la Razón, trascendente en todas las personas en virtud de su naturaleza humana, la capacidad en la que se origina la libertad de la que emerge el pacto entre *iguales* que legitima el gobierno del Estado.

El concepto ilustrado de *Razón*, como atributo específico y definitorio de la especie humana, fue definido por Descartes y Kant como una facultad independiente que se contrapone a nuestra naturaleza animal (SEIDLER, 2000). Y es, en virtud de su independencia del cuerpo y de la naturaleza animal, por lo que la Razón dicta al sujeto la norma universal a seguir en el terreno de la moral y la política. De este modo, los ilustrados sostuvieron que se debía hacer de la sociedad un *orden de la razón* (SEIDLER, 2000). Pero, como señala Pateman (1995) y otras pensadoras feministas<sup>3</sup>, el orden social legitimado por la razón ilustrada es un orden que entraña la dominación masculina de las mujeres a partir de la definición de la femineidad como una forma humana de segundo nivel, más condicionada por su naturaleza animal y las pulsiones del cuerpo. En este sentido, la razón ilustrada es puesta en tela de juicio. La razón ilustrada legitima el orden androcéntrico en el que se produce y asume la identificación entre masculinidad y razón. Victor Seidler (2000: 26) explica esta contradicción interna de la razón ilustrada en el siguiente pasaje de su obra *La sinrazón masculina*:

---

<sup>3</sup> Véase a este respecto, Cobo (1995), Molina (1993) y Roldán (1995), entre otras.

Para la ilustración, la razón siguió siendo un concepto esencial que puso en tela de juicio las relaciones tradicionales de poder y autoridad; e insistió en que la autoridad tenía que estar dispuesta a justificarse. Había un impulso democrático que ponía el énfasis en que las personas eran agentes morales igualmente racionales, pero también había otra corriente que trataba de legitimar la autoridad de la razón. Esta es la que se relaciona con la autoridad de una *masculinidad racional*, como si los hombres pensarán en la razón como algo propio y así legitimaran la organización de la vida privada y de la vida pública a su propia imagen.

En el paradigma mecanicista, la Razón, facultad definatoria y específica de los seres humanos, quedó determinada como una capacidad exclusivamente mental, espiritual e independiente de nuestra naturaleza animal, a partir de la secularización de la idea cristiana del alma (SEIDLER, 2000). Esta categorización supuso la devaluación de la naturaleza y del mundo animal entendidos como materia e irracionalidad respectivamente, pero también del propio cuerpo y de la emotividad en tanto que *naturaleza animal* diferenciada de nuestra esencia racional. En consecuencia, los ideales de *civilización y progreso* se instituyeron como seña de identidad de la cultura occidental moderna y como motor que orientaba la política y la teoría social (SEIDLER, 2000).

La hegemonía de la razón instrumental ha devenido en el desarrollo de un modelo científico-tecnológico que, guiado por la premisa del desarrollo económico y social, ha generado el modelo económico de explotación de la naturaleza, provocando entre otras consecuencias la crisis ecológica actual, con su riesgo para la supervivencia de la humanidad y del resto de seres que habitan el planeta (PULEO, 2011). Además, este modelo no solo supone la explotación de la naturaleza, sino de todos aquellos grupos humanos que, caracterizados por su diferencia (étnica, cultural, religiosa, sexual...), han sido homogeneizados e instrumentalizados como naturaleza por nuestra civilización (PULEO, 2005). La discriminación social de las mujeres constituye un desarrollo transversal de estos mecanismos de dominación del racionalismo moderno occidental<sup>4</sup>, puesto que no se articula tanto desde la exclusión explícita de las mismas, como desde la identificación de la masculinidad con el modelo universal de ser humano. Ahora bien, definida por el modelo mecanicista de racionalidad, la masculinidad en su forma hegemónica occidental imprime un *ethos* de dominación en la subjetividad de los hombres que no solo dispone la agencia de discriminación de las mujeres en sus conductas, sino también diversas prácticas de auto-exposición y desprecio del cuerpo y la salud como rasgos identificativos de virilidad. Desde esta perspectiva, el proyecto feminista, en tanto que «radicalización de la ilustración» (AMORÓS, 2009, 150), expande toda su potencialidad universalista, no solo por las implicaciones lógico-políticas del proyecto

---

<sup>4</sup> Por otro lado, el androcentrismo y las estructuras sociales patriarcales son fenómenos transculturales, luego con diferentes formas históricas, etnológicas y culturales que no se reducen a la lógica occidental de dominación. Retomo, en este sentido, el concepto de Celia Amorós (2005a) de *pactos patriarcales*, como aquellos pactos de poder estructurales entre hombres de distintas clases, razas o culturas que les permiten en su conjunto dominar a las mujeres.

ilustrado, es decir, como inclusión universalizadora de las personas discriminadas, sino también por la redefinición filosófica de la naturaleza humana que entraña. En el primer sentido, no podemos renunciar al potencial emancipador de los ideales ilustrados de *Libertad e Igualdad*, al discurso de los derechos, como base y fundamento de cualesquiera proyectos de justicia social. Ahora bien, es necesario realizar una crítica de la razón ilustrada, desde las propias implicaciones filosófico-políticas de los valores democráticos, que posibilite el reconocimiento tanto de sus integraciones histórico-culturales patriarcales, como de la articulación de las exclusiones de distintas diversidades (culturales, étnicas, religiosas y, fundamentalmente, de sexo-género). Esta crítica implica una auténtica redefinición de la naturaleza humana, pues debe abordar las consecuencias de la desnaturalización mecanicista de la razón y de la radicalización del dualismo platónico-cristiano mente-cuerpo, para, a continuación, volver a encarnar la racionalidad humana en su sustrato natural. Este proceso crítico-constructivo<sup>5</sup> rescata el valor democrático del tercer y marginado principio de las democracias modernas: la *Solidaridad*. Una vez que reconocemos la vulnerabilidad y la dependencia connaturales de todas las personas (hombres incluidos), la solidaridad se manifiesta como el principio más racional para la constitución de cualesquiera estructuras democráticas posibles.

## 2.2. La crisis de la masculinidad

### 2.2.1. Una mirada panorámica

La sobrevaloración de los cambios económicos y legislativos en favor de la igualdad de género ha provocado la conciencia social de que la igualdad es un hecho. Esta sobrevaloración impide ver la persistencia de múltiples formas de desigualdad y discriminación de las mujeres (VALCÁRCEL, 2008a). De este modo, hombres y mujeres toman sus decisiones vitales inmersos en una ficción de igualdad (VALCÁRCEL, 2008a), en la que los primeros ejercen múltiples e invisibilizadas prácticas de discriminación, mientras las segundas asumen modelos que reproducen su situación de desigualdad. Por lo tanto, la crisis de las modernas sociedades patriarcales no ha conllevado la desaparición de las prácticas de dominación masculina, sino que estas se han adaptado a una opinión pública más sensible hacia la desigualdad de género, derivando en prácticas de discriminación más sutiles (MARQUÉS, 1991). Ahora bien, estas prácticas sustentan una realidad social desigual entre hombres y mujeres, de modo que, en su conjunto, perpetúan estados de dominación de estas en la sociedad. En este contexto, resurgen de nuevo las prácticas rudas y primitivas de la masculinidad primaria. Nos referimos a la preocupante realidad de la violencia de género.

---

<sup>5</sup> El ecofeminismo crítico desarrollado por Alicia Puleo (2011) encarna este proyecto filosófico-político de redefinición de la naturaleza humana sobre la base de la reformulación crítica del propio proyecto ilustrado.

En la actualidad de las sociedades democráticas, la violencia contra las mujeres significa un estado crítico en lo relativo no solo al sistema de dominación masculina, sino también a la experiencia vital de los hombres socializados en el mismo. La socialización de los hombres en un modelo primario de masculinidad es profundamente disfuncional en sociedades regidas por los principios democráticos, en sociedades que aspiran a una convivencia pacífica y dotada de bienestar social. Podemos hablar de crisis de la masculinidad en dos sentidos:

1. Desde una perspectiva filosófico-política (respecto de los principios de la sociedad democrática): la violencia de género acontece actualmente en sociedades constituidas a partir de los principios y valores democráticos, valores que fueron asumidos como propios y originales por el colectivo masculino. Por lo tanto, los hombres hemos entrado en una especie de esquizofrenia; asumimos un discurso y somos incapaces de actuar coherentemente con el mismo. Nos identificamos con un modelo racional de conducta y lo contradecemos con nuestros actos, perpetuando así la desigualdad entre los sexos. La violencia de género es un atentado contra los derechos humanos de las mujeres y, en la medida en que es ejercida por hombres occidentales, constituye un freno para el avance de las democracias modernas hacia su plena democratización; hacia el ideal de una sociedad donde el principio de *Igualdad* de la ciudadanía sea una realidad social.

2. Desde una perspectiva psicosocial (respecto de las propias prácticas masculinas de dominación/discriminación de las mujeres): las nuevas estrategias de represión se caracterizan por su sutileza y su complejidad. Son menos llamativas, se aprenden y desarrollan en un contexto social donde la sujeción de las mujeres está condenada políticamente y se encuentran normalizadas por modelos aparentemente neutrales de masculinidad. De este modo, las prácticas masculinas de discriminación de las mujeres se basan en el aprendizaje del ejercicio de los privilegios sociales que los distintos niveles estructurales del poder patriarcal conceden a los hombres<sup>6</sup>. Es decir, las prácticas masculinas de discriminación de las mujeres comprenden hábitos y conductas congruentes con la realidad social objetiva y, por este motivo, son imperceptibles a los ojos de las mismas y, originariamente, a los de los propios hombres, quienes las asumen de modo irreflexivo durante su proceso de socialización. Por lo tanto, son conductas normalizadas y naturalizadas.

---

<sup>6</sup> La reproducción de la estructura social patriarcal y de las identidades de género proporciona a los hombres una serie de privilegios sociales respecto de las mujeres; mayor reconocimiento y credibilidad social, una educación desigual en lo que se refiere al trabajo doméstico y a la proyección profesional, a la sexualidad, a los usos del tiempo..., un mayor acceso a los contextos informales del mundo laboral, donde no solo se toman decisiones sino que se adquiere la dinámica y las relaciones para la promoción y el ascenso, etc. Connell (1997) ha denominado *dividendos patriarcales* a los privilegios sociales estructurales de los que gozan los hombres en las modernas democracias occidentales.

Luís Bonino (1998) ha definido los *micromachismos* como aquellas estrategias masculinas que utilizan los hombres, que ni se consideran machistas, ni lo son considerados por su entorno, bajo el objetivo implícito de imponer sus perspectivas en el seno de la pareja heterosexual. Los *micromachismos* son cotidianos e imperceptibles ejercicios del poder de dominio que tienden a conservar las mayores ventajas, comodidades y derechos que el orden social confiere a los hombres. Invisibilizados e incardinados en la subjetividad a través del proceso de socialización de género, los *micromachismos* proporcionan a los hombres el poder de microdefinición en la relación de pareja, lo que les permite imponer sus percepciones, creencias e intereses. En consecuencia, la autonomía y la libertad de las mujeres se ve socavada, pero no como resultado exclusivo de la manipulación masculina, sino porque, una vez asumida la perspectiva androcéntrica, ellas mismas entienden que deben estar disponibles conforme a los deseos e intereses de sus parejas. Para Bonino (1998), este hecho esclarece el origen común de las prácticas masculinas de dominación y de los *micromachismos*: la ideología patriarcal que concede mayor valor a los hombres y a lo masculino que a las mujeres y a lo femenino.

En este marco, la violencia física, el rostro desnudo del poder, aparece en aquellas circunstancias en que los hombres maltratadores se ven incapaces de someter a las mujeres e incapaces de asumir esta realidad. De hecho, estos hombres son precisamente aquellos que se encuentran identificados con un modelo androcéntrico de autoridad que les exige la dominación de las mujeres como norma recurrente de confirmación de su masculinidad. Bajo esta conceptualización se podría explicar el creciente número de mujeres que mueren a manos de sus parejas cuando han iniciado los trámites del divorcio o han manifestado su deseo de finalizar la relación.

Tanto las violencias contra las mujeres como la cultura masculina del riesgo hacen manifiesta la crisis existencial que atraviesan los hombres socializados en el sistema patriarcal. El modelo del guerrero, modelo vigente de masculinidad, entraña una profunda contradicción dentro de sociedades constituidas en torno a la convivencia democrática (CASTELLS y SUBIRATS, 2007). En este contexto, la urdimbre patriarcal del modelo del guerrero dispone la protección/sujeción de las mujeres como el medio por excelencia para la confirmación de una masculinidad que se define desde la devaluación de lo femenino. En consecuencia, los hombres socializados en este modelo experimentan inseguridad y dependencia como resultado de su inadaptación al nuevo marco de valores más igualitarios. Por lo tanto, la masculinidad hegemónica vigente es una identidad frustrante para los hombres que dispone tanto la violencia entre iguales como la violencia contra las mujeres como formas de confirmación de la misma.

Pierre Bourdieu (2005: 119) nos muestra un claro ejemplo de esta crisis de identidad cuando describe las reacciones que algunos hombres experimentan en el momento en que las mujeres acceden a profesiones tradicionalmente masculinizadas:

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 sexua-

das, y son sexuales, 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.

El modelo patriarcal de masculinidad se encuentra deslegitimado por los cambios sociales hacia la igualdad entre los sexos y, por lo tanto, resulta contradictorio y frustrante para los hombres cuando es emocionalmente experimentado en la propia identidad. Esto no es difícil puesto que la mayoría de los hombres se encuentran recurrentemente con mujeres que ostentan posiciones de autoridad en nuestras sociedades contemporáneas (médicas, juezas, etc.). Pero, el hecho de que la mera posición de algunas mujeres pueda generar inestabilidad y frustración en los hombres pone en evidencia la precaria constitución de una identidad basada en la dominación.

La violencia surge así como resultado de y respuesta frente a la frustración que genera el modelo patriarcal de masculinidad. La masculinidad, como identidad constituida sobre el deber de ser sujetos de poder, principalmente respecto de las mujeres como alteridad que dominar, genera malestar y alienación en los propios hombres. Esto se muestra manifiesto si observamos la rigidez y el alto nivel de expectativas que entraña el modelo hegemónico de masculinidad (el patriarcal) sobre la base de la represión la emotividad: un *hombre de verdad* debe ser *duro*, fuerte, competitivo, valiente, autoritario, profesionalmente exitoso, prestigioso, el sostén económico de la familia y, sobre todo, sexualmente potente. Entre otras consecuencias, este modelo entraña una cultura del riesgo que, actualmente, supone que los hombres tengan menor esperanza y calidad de vida que las mujeres (CLARE, 2002): padecen drogodependencias en una proporción muy superior; tienen un mayor índice de mortandad por siniestros de tráfico, accidentes laborales y violencia contra la persona; sufren estrés por motivos laborales con mayor frecuencia; y constituyen prácticamente la totalidad de la población reclusa, ya sea por atentados contra la persona, contra la propiedad, por tráfico de drogas o cualesquiera otras prácticas punibles. Conociendo estos datos estadísticos, parece innegable que el modelo hegemónico de masculinidad representa toda una cultura del riesgo y de la violencia.

La frustración generada por el modelo hegemónico de masculinidad se canaliza en forma de violencia contra las mujeres porque este se define frente a la femineidad como objeto de dominación. Por este motivo, la violencia de género surge con especial virulencia cuando las mujeres, de forma colectiva o personal, luchan por su emancipación política y/o por su autonomía personal. Es decir, la violencia de género es ante todo un mecanismo de conservación del estatus quo vigente de los hombres, luego, de resistencia frente al cambio hacia la igualdad de género. Pero esto no significa que la masculinidad hegemónica no sea de por sí frustrante para los hombres, sino que esta frustración se siente de forma más intensa cuando los cambios sociales hacia la igualdad dejan en evidencia su incongruencia con una forma de vida más democrática, justa

y deseable. En este sentido, la denominada *crisis de la masculinidad* se hace aún más patente tras observar el alarmante incremento del suicidio masculino en los países occidentales durante los últimos treinta años (MÉNDEZ-BUSTOS, LÓPEZ-CASTROMAN, BACA-GARCÍA Y CEVERINO, 2013). De nuevo, la angustia experimentada por los suicidas halla su origen en la pérdida de espacios monopolizados por el colectivo masculino donde, tradicionalmente, los hombres confirmaban su masculinidad (CLARE, 2000). El hecho de que la mayoría de los suicidios de los hombres están relacionados con la jubilación o con la pérdida de sus roles, estatus y prestigio laboral no puede entenderse sino como un elemento de constatación de esta hipótesis.

### 2.2.2. Masculinidad hegemónica, crisis y neomachismo

Evidentemente, no todos los hombres experimentan la crisis de la masculinidad del mismo modo, al igual que no todos han interiorizado la masculinidad patriarcal en la misma medida. La socialización patriarcal depende de factores sociales, biográficos y psicológicos (MARQUÉS, 1991). Por lo tanto, la identificación con la masculinidad patriarcal puede resultar tan diversa en grados y manifestaciones como hombres existen. Por ejemplo, si tenemos en cuenta que la lucha por los derechos y las libertades sexuales de las mujeres se desarrolló fundamentalmente en las décadas de los años sesenta y setenta, es probable que esté más identificado con la masculinidad patriarcal y sus valores sexistas un hombre que vivió su adolescencia en años anteriores que otro que la ha vivido en el proceso de cambio o con posterioridad a este. De modo análogo, un adolescente del momento actual podría identificarse con diversos y fragmentados modelos de masculinidad que refieren a la patriarcal, bajo el desconocimiento de la genealogía del modelo y bajo la ficción social de que la igualdad entre los sexos es un hecho materializado<sup>7</sup>, en mayor grado que un hombre que fue adolescente durante el proceso de cambio.

El concepto de masculinidad patriarcal suscitó numerosas críticas por parte de diversos sectores académicos y de grupos de hombres (gays, transexuales, hombres profeministas o igualitarios, etc.) que no se sentían representados por el mismo, señalando tanto

---

<sup>7</sup> Ana de Miguel (2008) ha señalado la funcionalidad que la apariencia de igualdad tiene para la reproducción del sistema patriarcal en las democracias formalmente igualitarias, en concreto, mediante la inducción entre los y las jóvenes de modelos veladamente desiguales. De Miguel explica que el mundo de la creación, los medios de comunicación y el consumo de masas son los principales ámbitos y dispositivos desde los que se construye esta ficción de igualdad, mientras que la violencia de género y la prostitución son las formas más explícitas de desigualdad que se inscriben en los cuerpos de las mujeres. Estos dos lamentables fenómenos sociales ponen de manifiesto que la discriminación social de las mujeres sigue siendo un hecho tangible.

su perfil universalista y excluyente, como la centralidad que los aspectos coercitivos tienen en su definición. Desde esta perspectiva, Raewyn Connell<sup>8</sup> introdujo un concepto clave para la comprensión de los procesos sociales de subjetivación de los hombres dentro de los sistemas patriarcales en estado de crisis, explicando al mismo tiempo la diversidad de identidades existentes en este contexto sociológico: el concepto de *masculinidad hegemónica*. Con esta categoría, Connell abordó la explicación de las masculinidades, entendidas como una colectividad de identidades que, siendo diversas y estando en conflicto, responden conjuntamente a la lógica del sistema patriarcal.

Connell (1995) explica que las masculinidades han de entenderse como configuraciones prácticas de identidad que se articulan dentro del sistema de relaciones entre los sexos, sistema de sexo-género o estructura social patriarcal. Connell (1995) destaca así el carácter dinámico de las identidades de género que, como configuraciones prácticas, se ubican simultáneamente en múltiples estructuras de relación dentro del sistema de sexo-género. Es decir, las identidades de género se encuentran entreveradas por diferentes trayectorias históricas y sociales, de modo que su configuración responde simultáneamente a distintas lógicas de poder-subordinación, al mismo tiempo que a la de *género*. Para Connell, este enfoque es fundamental para evitar la esencialización o la simplificación de las diferentes colectividades masculinas en una única identidad común, al tiempo que para poder explicarlas en relación con los sistemas de poder en los que se originan. Por este motivo, en el marco de los estudios de género, se ha admitido de modo general el concepto de *masculinidades* como resultado de la intersección de los conceptos de *género*, *clase*, *etnia* y *opción sexual*. Pero, Connell (1997) advierte que, a pesar de que distinguir diferentes masculinidades es un primer paso, la perspectiva de la intersección de diversas estructuras de identidad también puede originar simplificaciones extremas como que existe una masculinidad negra o una masculinidad de clase obrera. Para evitar este tipo de simplificaciones, se ha de emplear siempre un análisis de enfoque relacional. De este modo, para conocer las diferencias entre las distintas masculinidades hay que analizar las relaciones que existen entre ellas. Así, por ejemplo, las masculinidades de los hombres blancos se construyen no solo en relación a las mujeres blancas, sino también a los hombres negros. Si queremos percibir las distintas configuraciones de masculinidad, tenemos que observar las relaciones de género dentro de los contextos de las clases y de las razas por separado: «hay hombres *gay* negros y obreros de fábrica afeminados, así como violadores de clase media y travestis burgueses» (CONNELL, 1997: 11). El objetivo de Connell es poner de manifiesto los procesos de jerarquización, normalización y marginación de las masculinidades, explicando así cómo ciertas categorías de hombres reproducen un sistema en el que, además de la dominación global de los hombres sobre las mujeres, existen relaciones de poder-subordinación entre diferentes categorías sociales de hombres (CONNELL and MASSERSCHIMDT, 2005).

---

<sup>8</sup> Raewyn Connell adoptó este nombre en 2007, por este motivo sus publicaciones anteriores se encuentran firmadas con el nombre de Robert William. A lo largo de este libro, los trabajos de Raewyn Connell precedentes al 2007 aparecerán referenciados con el nombre de Robert William Connell.

Desde este enfoque estructural y dinámico-relacional, Connell (1995) define la masculinidad hegemónica como la configuración práctica de género que ocupa la posición de primacía en un modelo concreto de relaciones de género, una posición que está siempre sujeta a disputa. Esta configuración de género encarna la respuesta convencional respecto de la legitimidad del patriarcado, por lo que suele estar respaldada explícita o subyacentemente por la violencia masculina, la cual sigue dos patrones: 1) La violencia que ejercen algunos hombres para sostener su dominación concreta sobre las mujeres; 2) La violencia entre hombres como política de confirmación de la masculinidad.

Connell (1995) observa que, a pesar de que la violencia se ejerce también entre los hombres como una manifestación de sus relaciones jerárquicas de dominación, simultáneamente constituye una práctica de identificación masculina frente a las mujeres. De esta forma, las distintas masculinidades jerarquizadas asumen su complicidad común en el sistema de dominación de las mujeres: el juego por la hegemonía es siempre un juego del que las mujeres resultan excluidas. Pero, Connell (1995) señala que, dentro de un paradigma democrático, un sistema que precisa de violencia selectiva para mantener su estabilidad es un sistema sin legitimidad. Así, la violencia de género señala directamente hacia las tendencias de crisis del orden de género moderno (del patriarcado moderno).

Connell (1997) emplea el concepto de *tendencias de crisis* de Jürgen Habermas para señalar que la denominada crisis de la masculinidad no se debe entender como una crisis de la identidad masculina, sino del sistema vigente de relaciones de género. La masculinidad, como configuración, se transforma o se rompe, pero no entra en crisis. Este es un estado propio de los sistemas. Así, el concepto de *crisis de la masculinidad* hace referencia a las tendencias de crisis del patriarcado moderno, tendencias que, a su vez, implican transformaciones, rupturas y reordenaciones de la configuración práctica de género masculino. Es decir, que implica masculinidades en proceso de transformación.

Connell (1995) hace énfasis en la idea de que, a pesar de surgir en los estados de crisis, es más, precisamente por surgir en los estados de crisis, las nuevas masculinidades pueden provocar intentos de restaurar una masculinidad dominante o hegemónica. Este hecho se debe a que las nuevas configuraciones de masculinidad surgen dentro del conflicto de estrategias de legitimación.

En la actualidad, podemos observar las distintas estrategias de legitimación de las masculinidades a partir del análisis de las divergentes respuestas de los hombres hacia el feminismo. Basándose en diferentes investigaciones europeas, Luís Bonino (2008) ha explicado que se pueden diferenciar tres tipos genéricos de hombres en relación con su respuesta respecto de los cambios de las mujeres hacia la igualdad política y social entre los sexos: Los hombres contrarios a los cambios de las mujeres; los hombres favorables a los cambios de las mujeres y los hombres ambivalentes frente a los cambios de las mujeres. Estas actitudes se articulan también frente al feminismo como movimiento social e intelectual representante de dicho cambio.

- *Los hombres contrarios a los cambios de las mujeres*

La reacción negativa frente a los cambios de las mujeres se encuentra más frecuentemente entre los hombres mayores de 55 años y los menores de 21 años, o entre aquellos que se adecuan al siguiente perfil: hombre con estudios medios, trabajador no cualificado, afectado por el desempleo y relacionado con mujeres que únicamente desempeñan trabajo doméstico. Tienen un discurso androcéntrico; machista o paternalista. De este modo, frente a la demanda de igualdad por parte de las mujeres, suelen reaccionar con ira, alejándose en actitud victimista o ejerciendo diversos grados de violencia con el objetivo de *ponerlas en el lugar que les corresponde* (conforme a los roles de género tradicionales).

Estos hombres suelen ser antifeministas o desconocedores de las reivindicaciones feministas y entienden que la lucha de las mujeres no tiene el objetivo de la igualdad, sino la dominación de los hombres.

- *Los hombres favorables a los cambios de las mujeres*

La actitud positiva frente a los cambios de las mujeres predomina entre hombres con el siguiente perfil: jóvenes, con estudios superiores, solteros, sin hijos y relacionados con mujeres que trabajan en la esfera social pública y viven en grandes ciudades.

Entre estos, existen distintas posiciones en función de si se cuestionan a sí mismos o no, en relación con el rol masculino socialmente aprendido. De entre los que se cuestionan su rol de género, unos pocos son defensores de la igualdad tanto en su discurso como en su práctica. Son, por lo tanto, compañeros sentimentales que se muestran atentos e intentan cambiar para mantener una convivencia igualitaria (según distintas investigaciones estos hombres no representan más del 5% de la población europea [BONINO, 2008]). Otros son *acompañantes pasivos*, que, a pesar de que se cuestionan los roles de género, delegan toda la iniciativa en las mujeres con quienes conviven, provocando una inversión de los roles tradicionales donde no asumen casi ninguna responsabilidad.

Cuando los hombres son proclives a los cambios de las mujeres pero no cuestionan su propio rol de género, entonces asumen una posición utilitaria o igualitaria unidireccional (Bonino, 2008). Es decir, son favorables a los cambios de las mujeres porque se benefician de ellos sin reciprocidad. Luego, aceptan que las mujeres desempeñen roles masculinos pero no a la inversa. Así, por ejemplo, tenemos hombres que se benefician de que sus parejas tengan un empleo remunerado y de que puedan compartir la hipoteca del hogar, pero que no asumen su responsabilidad en la gestión y el desarrollo del trabajo doméstico. Por lo tanto, en la práctica son desigualitarios, pues sobrecargan a las mujeres con una doble jornada laboral.

Bonino (2008) señala que muchos hombres *utilitarios* o *acompañantes* se definen como profeministas, pero que lo son mucho más de modo ideológico que práctico, considerando mayoritariamente que la lucha por la igualdad la deben afrontar solo las mujeres.

- *Los hombres ambivalentes frente a los cambios de las mujeres*

Los hombres ambivalentes frente a los cambios de las mujeres son aquellos en los cuales puede darse tanto el acuerdo como el desacuerdo con los cambios de las mujeres en relación con los contextos circunstanciales de convivencia en los que pueda surgir un conflicto con sus intereses y formas de actuar. Esto se debe a que no tienen una actitud reflexiva respecto de su rol sexuado en relación con la igualdad entre los sexos. Su perfil es el de un hombre entre los 35 y los 55 años, bien con una pareja que trabaja en la esfera social pública, o bien divorciado, y con hijos.

Estos hombres se encuentran desorientados, desconcertados e incomprensidos por la necesidad de adoptar nuevas conductas frente a las reivindicaciones y los cambios de las mujeres, a las que ya no pueden controlar. Casi todos se sienten cansados de que se les exija asumir y cambiar, de que no se valoren sus esfuerzos de adaptación y de no saber cuándo terminarán estas exigencias. Pero no suelen reaccionar con violencia, sino más bien con aislamiento o resistencia pasiva. De un extremo negativo hacia el otro más positivo, podemos distinguir distintos perfiles: hombres que perduran en sus ideas machistas pero que no las manifiestan por temor a la conciencia pública; *Resignados-fatalistas* que aceptan con disgusto que las mujeres seguirán cambiando e intentan acomodarse como pueden; otros que consideran que deben cambiar pero que se resisten a tomar iniciativas, perdurando así en sus privilegios sociales, y algunos otros que exageran sus esfuerzos y esperan aplausos por sus *sacrificios* (BONINO, 2008).

Bonino (2008) explica que entre ellos hay antifeministas y profeministas, aunque, de nuevo, estos últimos lo son más bien de un modo ideológico y no práctico. Asimismo, apunta que algunos son ex-profeministas que abandonaron el feminismo por sentirse atacados e incomprensidos por las mujeres.

Finalmente, Bonino (2008) matiza que, frente a las creencias populares, la mayoría de los hombres son conscientes de las demandas de igualdad de las mujeres y que, de hecho, emplean gran parte de su energía vital diaria en posicionarse estratégicamente frente a las mismas en uno u otro sentido. Asimismo, apunta también que si bien la mayoría de los hombres está aceptando el acceso de las mujeres a la esfera social pública, muy pocos deciden participar en igualdad de condiciones en el ámbito doméstico, donde, en su opinión, reside el núcleo duro de la desigualdad.

En relación con las distintas posiciones de los hombres frente a los cambios sociales hacia la igualdad entre los sexos, Miguel Lorente (2009) ha acuñado un nuevo concepto con el que significa la posición crítica y estratégica que, asumida como condición

por los hombres, tiene el objetivo de reproducir y reformular las estructuras patriarcales de privilegio masculino, tomando como pretexto la aparente igualdad generada por los cambios sociales y políticos. Este concepto es el *posmachismo*.

Lorente (2009) acuña el término *posmachismo* para referirse a la nueva condición androcéntrica de los hombres, estableciendo así una analogía con la denominada condición posmoderna, en expresión de Lyotard. Al igual que la condición posmoderna, el posmachismo es una actitud vital que surge como respuesta hacia las transformaciones sociales y políticas acontecidas en la Modernidad. Por esta razón, el posmachismo posee las características de la posmodernidad (LORENTE, 2009). Es decir, el relativismo, el utilitarismo y el individualismo generados por el desencanto social frente a los proyectos utópicos basados en la idea de progreso, por la renuncia del paradigma epistemológico clásico y por el esteticismo que inducen las nuevas dinámicas de la economía global de consumo. Pero Lorente (2009: 60) encuentra una diferencia esencial entre la posmodernidad y el posmachismo: «mientras que la posmodernidad cuestiona el pasado ilustrado para buscar un futuro, el posmachismo cuestiona el futuro que se propone desde la igualdad para reivindicar el pasado de las referencias tradicionales».

El posmachismo es un posicionamiento crítico frente a los avances hacia la igualdad y las políticas feministas que surge de la vivencia personal que los hombres han experimentado de la crisis de las estructuras sociales patriarcales. Es decir, del cuestionamiento del modelo hegemónico patriarcal de masculinidad y, consiguientemente, de su estatus social colectivo. Es, por lo tanto, un fenómeno reactivo que tiene por objetivo neutralizar y contrarrestar los procesos de cambio hacia la igualdad de los sexos, para que prevalezcan las dinámicas propias de la tradición (LORENTE, 2009).

A diferencia del machismo, el posmachismo no se encuentra articulado desde una ideología (LORENTE, 2009). Su conformación en el contexto de la posmodernidad y su carácter reactivo le confieren una forma fragmentada que lo reviste de aparente neutralidad. Es decir, el posmachismo no es un discurso estructurado que cuestione la situación actual en relación con los cambios hacia la igualdad, sino que es la suma de un conjunto de críticas aparentemente inconexas que refieren a diversos cambios concretos hacia la igualdad y a las políticas feministas.

La ausencia de un discurso estructural confiere al posmachismo una cierta apariencia de neutralidad y de atemporalidad, más aún cuando el posmachista asume la crítica feminista de modo instrumental y aparenta tomar una cierta distancia respecto del patriarcado (LORENTE, 2009). Este hecho facilita la incorporación de nuevos adeptos que secundan sus más diversas propuestas, pues, por lo general, estas propuestas no reivindican explícitamente los valores que las vertebran (LORENTE, 2009).

El posmachista sostiene que la igualdad ya está lograda y, al mismo tiempo, define las nuevas crisis sociales como consecuencias del cambio hacia la misma (LORENTE, 2009). De este modo, si las personas son más individualistas, es porque las mujeres han abandonado el modelo de la empatía y del cuidado; si hay mayor fracaso escolar y más violencia juvenil, es *porque las mujeres ya no educan a sus hijos*; etc. En suma y de

modo implícito, estas consideraciones culpabilizan a las mujeres de las nuevas crisis sociales y sostienen la idea subyacente de que, en la actualidad, estas solo quieren obtener privilegios extras.

Lorente (2009) considera a su vez que, si bien su ficticia neutralidad hace que sea asumido con facilidad por la mayoría de los hombres, el posmachismo cuenta con un núcleo duro de poder; con posiciones reflexivas que analizan el contexto para el conflicto y que se organizan en los grupos más heterogéneos, siempre bajo la crítica de alguna consecuencia indeseada de los cambios hacia la igualdad. Un ejemplo a este respecto es el movimiento por los derechos de los hombres (*Men's Rights*), presente ya en todas las sociedades occidentales. Desde este movimiento, se apunta críticamente hacia las distintas políticas feministas de acción positiva, considerando que, en la medida en que la igualdad ya es un hecho social, estas están generando discriminaciones estructurales hacia los hombres. Además, también señalan que el androcentrismo del orden legislativo es, en última instancia, perjudicial para los propios hombres.

La ausencia de una ideología estructural se originó frente a la percepción por parte de las posiciones masculinas más reflexivas de que el enfrentamiento frontal y la oposición abierta ya no podían ser estrategias efectivas, así como de que los cambios promovidos desde las reivindicaciones de las mujeres no eran meras cesiones temporales. Las reformas propuestas por el feminismo se habían materializado legalmente y, frente al significado de las reivindicaciones de las mujeres, el machismo se presentaba políticamente incorrecto. Este hecho conllevó que el posmachismo, revestido de la estética de la posmodernidad, asumiera la forma de un *marketing*, donde la fuerza del mensaje (del eslogan frente al discurso), la imagen del *nuevo hombre* (frente al hombre violento y primario) y la perspectiva del interés general constituyen las estrategias para desactivar los cambios hacia la igualdad (LORENTE, 2009).

En este sentido, la imagen del hombre posmachista se construye mediante un proceso de feminización basado fundamentalmente en una preocupación por el aspecto que define formas estéticas de masculinidad: *yuppies*, metrosexuales, urbanitas... Este proceso conlleva una *igualación* con la femineidad tradicional, desde la que los hombres posmachistas ejercen sus críticas como soluciones a un problema que describen como de la sociedad en su conjunto y no solo de los hombres (LORENTE, 2009). Desde esta posición, los posmachistas aprovechan el hecho de que se hable de la transformación social de las mujeres para igualarse con ellas y presentarse como víctimas de los cambios sociales. Así, por ejemplo, señalan que están siendo muy perjudicados por las denuncias falsas de violencia de género; que la ley 1/2004, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, es discriminatoria para los hombres; que las sentencias de custodia favorecen de modo general a las mujeres; que existe un Síndrome de Alienación Parental (SAP) como consecuencia de la manipulación que las madres separadas ejercen sobre sus hijos e hijas menores...

El ejemplo del SAP muestra otra de las características que confieren al posmachismo una apariencia de neutralidad: el científicismo (LORENTE, 2009). El SAP es una

teoría pseudo-científica que explica el rechazo y la animadversión que los hijos e hijas experimentan hacia el progenitor con quien no conviven después de la separación, generalmente el padre, como consecuencia de la manipulación psicológica e interesada del otro progenitor; generalmente la madre. Pero como Lorente (2009) explica, la teoría del SAP no contempla diversos factores y circunstancias que pueden originar el rechazo del padre y que sí están analizados por otros estudios que desacreditan las hipótesis del SAP. Estos factores pueden ser la ansiedad propia de la separación, las expectativas inadecuadas que los hijos e hijas creen depositadas en ellos por parte de los progenitores, la vinculación afectiva con el progenitor con quien comparten más tiempo y que se encarga de su cuidado, así como otros factores contextuales que pueden generar ausencia de armonía en el ambiente del progenitor con quien no conviven: nueva pareja, nuevo domicilio, alejamiento de su contexto propio... Lo paradójico del SAP es que se basa en los prejuicios y roles patriarcales atribuidos a las mujeres (*son más astutas y manipuladoras*), sin considerar la materialización de las cargas patriarcales hacia las mismas, como que son ellas quienes han llevado el peso de la relación y el cuidado de los hijos desde antes de la separación. Por todo ello, para Lorente (2009), el SAP es un *neomito*: un nuevo mito evolucionado desde los conceptos patriarcales de género que, bajo la apariencia de neutralidad y objetividad, respalda la coherencia de la estructura patriarcal mediante la crítica de los cambios hacia la igualdad.

Por último, Lorente (2009) analiza y visibiliza la relación existente entre el posmachismo y la violencia de género. Dadas las estrategias del posmachismo -crítica puntual, enfrentamiento dialéctico y reclamación judicial- podría parecer que este reniega de la violencia y desarrolla sus conflictos dentro de los cauces establecidos por la sociedad. En cambio, Lorente sostiene que si el orden patriarcal sigue estando vigente es porque existe una profunda articulación entre la violencia de género y el posmachismo.

El posmachismo banaliza y normaliza la violencia de género mediante una triple estrategia (LORENTE, 2009). En primer lugar, el posmachismo presenta la violencia contra las mujeres desligándola de su causa estructural -la desigualdad social de los sexos- y relacionándola con una situación de caos social generada por las transformaciones en los roles tradicionales de género, los cuales propiciaban una complementación *armónica* y no enfrentada, donde cada cual sabía cuál era su lugar y qué tenía que hacer. En esta realidad violenta, se describen de forma puntual los resultados más graves de la violencia de los hombres, pero señalando que las mujeres también ejercen violencia, solo que lo hacen mediante agresiones psicológicas. Estas serían más difíciles de demostrar, más aún cuando los hombres temen que la sociedad les sancione por no mostrarse viriles y denunciar un hecho basado en su propia debilidad. Por lo tanto, mediante esta estrategia, el posmachismo diluye la violencia de género en el escenario de la pareja -violencia familiar o doméstica de carácter bidireccional- y, además, lo hace empleando argumentos y conceptos de género (presión simbólica de las identidades de género y violencia psicológica, entre otras). En conjunto, mediante sus múltiples críticas puntuales, transmite la idea de que el orden social solo puede ser garantizado por un retorno a los valores tradicionales.

En segundo lugar, el posmachismo responsabiliza a las mujeres de la violencia que los hombres ejercen contra ellas. El posmachismo sostiene de modo tácito la idea de que son los cambios en las conductas de las mujeres los que generan el caos en la relación de pareja y propician la violencia de los hombres. Las mujeres, ávidas del control y de los privilegios negados, ejercerían violencia psicológica contra los hombres y estarían instrumentalizando las nuevas leyes para su beneficio personal. De este modo, los posmachistas argumentan que las mujeres denuncian sin más motivos que buscar un divorcio rápido, la custodia de los menores tras la separación, una pensión más alta, un reparto favorable de los bienes comunes... En suma, condenan la violencia de género, pero simultáneamente representan un contexto de circunstancias que la atenúan, presentándola como una reacción *hasta cierto punto lógica*, en circunstancias que califican como *muy desfavorables* (LORENTE, 2009).

En tercer lugar, como consecuencia de las dos estrategias anteriores, la violencia de género no es negada como realidad objetiva, pero sí presentada como un cúmulo de hechos aislados sin relación común ni causa cultural estructurada. Se niega así su valor instrumental para la dominación/discriminación masculina de las mujeres; su carácter sistémico en un orden patriarcal que se antoja seguro y estable para la mirada posmachista.

En síntesis, el posmachismo no legitima abiertamente la violencia de género, pero sus críticas articuladas contra las políticas feministas y su negación de la discriminación de género aportan múltiples argumentos con los que los agresores de mujeres se justifican y se convencen de sus injustas y fatídicas acciones. Lorente (2009) sostiene además que esta legitimación indirecta tiene aún más fuerza en cuanto que los argumentos posmachistas se empiezan a encontrar en posiciones políticas e institucionales. Véase como ejemplo la posición del partido político VOX respecto de las políticas de género.

Cabe señalar que los cambios sociales hacia la igualdad también han generado un movimiento de hombres que reivindican públicamente la justicia de los mismos y que manifiestan su apoyo a las políticas feministas. Son los grupos de *Hombres por la Igualdad*, los cuales se definen como profeministas, antisexistas e igualitaristas (BONINO, 2008). Estos grupos están integrados por hombres que, dedicándose generalmente al estudio de las ciencias sociales, reconocen su responsabilidad en la perpetuación de la desigualdad social y política entre mujeres y hombres y ejercen una autocritica sobre el propio ejercicio del poder. Actualmente, los grupos de *Hombres por la Igualdad* han abierto el campo de sus propuestas políticas, reivindicando que para que se produzca un cambio definitivo hacia la igualdad social entre los sexos es necesaria no solo la transformación de la esfera social pública, sino también la de la privada (BONINO, 2008). Es decir, la igualdad de oportunidades en la esfera social pública precisa del reparto equitativo de las responsabilidades domésticas. Son las políticas de corresponsabilidad; políticas que impulsan y proponen un cambio personal de los hombres desde la convicción de que la igualdad social entre los sexos, además de ser un problema de urgente justicia social, no solo victimiza a las mujeres, sino que

también limita a los hombres. Por último, cabe señalar que España es el país europeo donde los grupos de *Hombres por la Igualdad* están teniendo una mayor representación y actividad (BONINO, 2008). Por supuesto, esto puede tener una doble interpretación. La primera sería que en España hay una mayor conciencia acerca de la desigualdad de género. Pero, por otra parte, la inclusión de los hombres en políticas de género se podría entender como una forma de permanencia en la arena pública. En todo caso, parece evidente tanto que las nuevas generaciones de hombres necesitan de modelos igualitarios de masculinidad (incluidos los sujetos del discurso igualitario), como que la transformación social no pasa por desterrar la vida pública de la masculinidad, sino por una integración corresponsable de la vida pública y la privada.

### 2.2.3. Un apunte metodológico

La masculinidad hegemónica se encuentra vertebrada por la estructura social patriarcal, por lo que, definida sustantivamente como la negación de todo valor *femenino*, dispone en los hombres las prácticas de subordinación de las mujeres. Pero, además, este modelo genera múltiples frustraciones en los hombres, cercenando parte importante de su potencialidad humana (todo aquello que la cultura y la tradición definen como femenino), bajo la exigencia social de convertirlos en sujetos de poder.

Desde una perspectiva crítica de género, el patriarcado se muestra como un sistema injusto e ilegítimo y la masculinidad hegemónica como una configuración denigrante para la integridad masculina. En consecuencia, los hombres, como ciudadanos identificados con los valores democráticos, debemos contribuir a la erradicación de esta injusta estructura de subordinación.

Cuando Luís Bonino (2008) matiza que la mayoría de los hombres somos conscientes de las reivindicaciones de las mujeres y que invertimos una gran parte de nuestra energía cotidiana en posicionarnos estratégicamente en relación con las mismas, está apuntando hacia la responsabilidad de los hombres en la reproducción de las estructuras sociales patriarcales.

El enfoque constructivista, excesivamente centrado en el peso de la estructura social, ha explicado la identidad como el resultado de un proceso irreflexivo de interiorización y asunción de las normas y los modelos sociales hegemónicos. Si este enfoque epistemológico monopoliza el análisis de la identidad, los hombres somos identificados con el sujeto pasivo, un sujeto cuyas acciones no hallan significación en su intencionalidad, sino en los contextos y en las prácticas sociales en las que se ha constituido su personalidad. Se pierde el sujeto agente, luego, desaparecen tanto la libertad como la responsabilidad. En el extremo opuesto, una teoría social voluntarista, en la que todas las acciones sociales y sus consecuencias son determinadas por el individuo en el ejercicio de su libertad, culpabilizaría a los hombres del hecho social de la desigualdad. Un enfoque teórico intermedio sobre la constitución de la identidad ha de reconocer tanto

los procesos irreflexivos del aprendizaje social, como la agencia del sujeto dentro de los contextos normativos en los que este se produce. Este es el enfoque adecuado para una teoría democrática del orden social, pues reconoce la responsabilidad de las personas dentro del entramado social que las constituye. Además, los sistemas relacionales de poder no están totalmente cerrados, ni son unidireccionales, sino que sus dinámicas se componen a partir del conflicto de intereses y de las posiciones (desiguales) de los colectivos presentes en el cuerpo social. Por lo tanto, las personas tenemos a menudo conocimiento de las reivindicaciones y de los reclamos de los colectivos y las personas discriminadas.

En síntesis, los hombres no somos culpables por habernos encontrado con las estructuras sociales en las que nos construimos como personas, no somos culpables de haber heredado los privilegios sociales que el patriarcado nos concede, pero sí somos responsables de perpetuarlos o no. Es decir, somos responsables de reproducir la estructura social, discriminando y sujetando a las mujeres con quienes convivimos, o, por el contrario, de transformarla, experimentando una vida más digna y coherente con los valores de una convivencia democrática.

Esta posición no niega el hecho de que la socialización patriarcal nos induce resistencias frente al cambio personal hacia la igualdad entre los sexos. La interiorización de los valores androcéntricos articula el deseo de poder entre los hombres y dispone mecánicamente las conductas para reproducir los *dividendos patriarcales* (Connell, 1995). Pero, a su vez, partimos de una antropología que tiene en consideración los aspectos intencionales de la subjetividad y, por lo tanto, la posibilidad de un cambio articulado desde la agencia del sujeto. Este cambio, el cambio hacia la igualdad entre los sexos, no solo es posible, sino que se presenta como cuestión de acuciante justicia social desde una perspectiva democrática.

El presente análisis de las masculinidades y de su vinculación con el modelo hegemónico patriarcal de masculinidad se articula desde el doble objetivo de contribuir al proceso de emancipación de las mujeres y de, simultáneamente, liberarnos a nosotros mismos, los hombres, de la normalización patriarcal y sus penosas consecuencias para nuestra integridad personal.



LA MASCULINIDAD PATRIARCAL Y SU ESTRUCTURA DE  
SOCIALIZACIÓN DE GÉNERO:  
LA PRAGMÁTICA MASCULINA DEL CONTROL



**3.1. La ideología de la supremacía masculina: el hombre proveedor, protector y sexualmente potente**

La ideología de la supremacía masculina presupone la heterosexualidad de hombres y mujeres, instituyendo así el imperativo heterosexual; una exigencia social que, naturalizada, torna la apariencia de condición natural (BUTLER, 2001). El imperativo heterosexual disciplina el deseo de mujeres y hombres, de modo que el sistema patriarcal resulta heterocentrado. En consecuencia, la estructura binaria de relación mujer/hombre, tradicionalmente institucionalizada a través del contrato de matrimonio, queda socialmente estructurada, masculinizando el trabajo productivo y el espacio público, frente a la *generización* femenina del trabajo reproductivo, del cuidado y del espacio privado. De hecho, la ideología de la supremacía masculina justifica la división sexual del trabajo y esta, a su vez, reproduce la desigualdad social entre los sexos en las sociedades de mercado (SALTZMAN, 1992).

La vinculación de la masculinidad con el trabajo productivo y la esfera pública se puede rastrear a lo largo de toda nuestra cultura occidental, e incluso universalmente, tal y como ha sostenido el antropólogo David Gilmore (1994). Gilmore explica que la hegemonía masculina, en su diversidad histórica y social, ha significado de modo universal tres exigencias morales que actúan en la subjetividad de los hombres a modo de legitimación de los privilegios patriarcales: las exigencias de provisión, protección y potencia sexual. La contrapartida de estas exigencias ha sido la reproducción de su hegemonía social, con sus consiguientes libertades y privilegios. Entre estos privilegios, la esfera pública ha depositado en manos de los hombres la definición cultural del *nosotros* como identidad común (nosotros especie, nosotros nación, nosotros tribu, nosotros sociedad, etc.), lo que se ha traducido en una concepción cultural masculinizada de lo genéricamente humano (AMORÓS, 1997). Desde este anclaje androcéntrico, la trascendencia de lo humano ha estado simbólicamente vinculada con el trabajo productivo como capacidad creativa de transformación del entorno natural y social (de permanencia de la huella humana) y, a su vez, el trabajo productivo ha sido históricamente definido como masculino por los hombres que han detentado el poder social de hecho. Se cierra así el círculo de poder que gira permanentemente entre la desigualdad de las prácticas materiales, el poder de definición simbólica y el auto-reconocimiento social e identitario de los hombres como humanos y ciudadanos de primer orden.

Existe una relación simbólica y material profunda entre las funciones de provisión, protección y potencia sexual que se manifiesta de modo claramente observable en sociedades con mayor desigualdad, luego, con mayor estratificación de los roles sexuales (BOURDIEU, 2005). Si de modo general, el monopolio de la actividad productiva y la gestión económica de la misma (actividad política) habrían generado la hegemonía masculina sobre la base de la acumulación de poder económico (ENGELS, 2008), esta a su vez se reproduce en cada familia a través de la figura del cabeza de familia, con su autoridad, sus privilegios y la paterno-filialidad del linaje. El cabeza de familia tiene las obligaciones de proveer, proteger y reproducir el linaje familiar, lo que supone como contrapartida la reproducción del poder económico y su autoridad familiar, con sus consiguientes libertades y privilegios. En suma, la red de cabezas de familia reproduce socialmente la hegemonía masculina del Estado (MILLETT, 1975).

En lo que a la protección se refiere, esta función también posee un vinculación íntima con lo público, pues se origina en el pacto de defensa de la patria como suelo nutricional común. La mayor fuerza física en promedio de los hombres ha legitimado históricamente el ejercicio de la violencia en relación con la función de protección de la patria y de la familia. Surge así uno de los mitos más arraigados de la masculinidad patriarcal: el ideal del héroe guerrero; defensor de lo propio y conquistador de lo ajeno

(BONINO, 2000). A su vez, de este mito se derivan dos creencias matrices de la masculinidad patriarcal: la belicosidad heroica y el respeto a la jerarquía (de hombres) (BONINO, 2000)<sup>1</sup>.

La mística del héroe guerrero alberga en sí ciertas contradicciones, pues el *héroe* se encuentra siempre sujeto al código de honor patrio y a la subordinación jerárquica del ejército, pero al mismo tiempo experimenta de forma libre e individual el uso de la violencia. Se induce así el ejercicio de la violencia en la subjetividad masculina. De hecho, la protección realizada por los *cabezas de familia* se ejerce generalmente frente a otros hombres que emplean libremente la violencia para imponer sus deseos en diversos alardes de conducta antisocial, cuando no son ellos mismos quienes la utilizan para imponer su dominio, como en el caso de los maltratadores machistas. Es más, de por sí, la función de protección ha sido una de las formas más comunes de legitimar las diversas formas de control ejercido por los cabezas de familia sobre las mujeres y menores de la unidad familiar. Así, la violencia física en las relaciones de maltrato se produce cuando el control del hombre es impugnado por su pareja (HIRIGOYEN, 1999). En la actualidad, la protección violenta por parte de los hombres se encuentra impugnada como parte de la crítica democrática y feminista hacia la violencia masculina. La protección de las personas es una competencia atribuida al Estado, en tanto que entidad garante de los derechos, las libertades y el bienestar de la ciudadanía, de modo que las leyes limitan y sancionan el libre ejercicio de la violencia por parte de las personas. Esta limitación de la violencia, en particular de la violencia ejercida por los hombres, es uno de los factores que ponen en crisis la configuración patriarcal de masculinidad. Ahora bien, no debemos olvidar que la violencia en general y la violencia contra las mujeres, niños y niñas sigue siendo ejercida fundamentalmente por hombres, quienes se convierten así en los sujetos por excelencia de la conducta antisocial. Del mismo modo, si bien la conciencia democrática rechaza el ejercicio de la violencia en los conflictos interpersonales, el imaginario cultural sigue alentado la construcción de la masculinidad simbólica sobre los mitos del héroe guerrero y del hombre protector. Este segundo mito aparece recurrentemente en toda producción cultural centrada en el amor romántico. Por ejemplo, en la exitosa película *Pretty Woman* (G. MARSHALL, 1990), se contempla al protagonista, un icono de masculinidad representado por Richard Gere, ofreciendo no solo seguridad económica a su amante, representada por Julia Roberts, sino también protección física a través del ejercicio de la violencia, particularmente, en la escena en que su socio intenta abusar de ella. De hecho, el ejercicio de la violencia como protección o ajuste de cuentas es frecuente en la imagen de los héroes románticos, como se puede observar en otras producciones cinematográficas como *Oficial y Caballero* (T. HACKFORD, 1982), *3 metros sobre el cielo* (F. GONZÁLEZ MOLINA, 2010), o incluso la película proto-feminista *Dirty Dancing* (E. ARDOLINO y E. BERGSTEIN, 1987).

---

<sup>1</sup> Recordemos que Celia Amorós ha apuntado el valor sistémico de la conducta masculina del respeto a la jerarquía de hombres para la estructura patriarcal de poder como dispositivo de dominación de las mujeres.

La exigencia de potencia sexual se encuentra íntimamente relacionada con el imperativo heterosexual constitutivo de la estructura patriarcal, de modo que reproduce el capital simbólico y social de los hombres a través de la transmisión paterno-filial del linaje. Esta exigencia se ha traducido en la auto-represión de la homosexualidad y la enculturación del sentimiento homófobo (BUTLER, 2001), significando simultáneamente la posibilidad de disfrutar libremente de la sexualidad heterocentrada en un ejercicio de promiscuidad históricamente negado a las mujeres. Es lo que el feminismo ha denominado la doble moral sexual. De la exigencia de potencia sexual surge el mito de que los hombres tienen un apetito sexual desmesurado, como resultado de su *condición masculina*, lo que les induce a confirmar su masculinidad a través del ejercicio de la sexualidad (MARQUES y OSBORNE, 1991). En términos populares (luego, machistas), un hombre será *más hombre* en relación con el número de mujeres que *se lleve a la cama*.

La díada de la doble moral masculina (libertad sexual/confirmación de la masculinidad) se ha consumado históricamente a través de la institución social de la prostitución. Si bien, la relajación de los estigmas sexuales acontecida en las sociedades occidentales debería hacer reducido este mercado de esclavitud sexual, por el contrario, la trata de mujeres con fines de explotación sexual y la prostitución se han convertido en uno de los delitos que, junto con el tráfico de armas y el tráfico de drogas, más dinero generan a nivel mundial (DE MIGUEL, 2015)<sup>2</sup>. De hecho, Rosa Cobo (2017) ha señalado cómo, a medida que una de las partes del contrato sexual (Pateman, 1995), el matrimonio, ha sido erosionado por las libertades recién adquiridas en la lucha feminista, los espacios prostitucionales han aumentado significativamente, intensificando el dominio y la explotación de las mujeres objetivizadas por la otra parte del contrato (la prostitución). Por lo tanto, la prostitución delimita el espacio donde los hombres logran satisfacer (bien de facto, bien simbólicamente) la exigencia de una sexualidad definida en términos de dominación. Ahora bien, tal y como manifiestan los alarmantes datos de violencia sexual<sup>3</sup>, la prostitución no es el único espacio donde los hombres confirman una masculinidad dominadora a través del ejercicio de la sexualidad. La definición

---

<sup>2</sup> Para un análisis tanto del incremento del consumo de prostitución por parte de los hombres españoles, como de sus discursos justificativos, véase Gómez, Pérez y Verdugo (2015). Datos comparativos entre nuestro país y otros Estados europeos en relación con el consumo de prostitución de los hombres pueden encontrarse en APRAMP (2011) y ONU (2010). Un estudio que muestra el aumento correlativo de la trata de mujeres con fines de explotación sexual en España, lo encontramos en (Meneses, Uroz y Rúa, 2015). Finalmente, María José Guerra Palmero (2017) presenta un interesante artículo en el que disecciona minuciosamente la geopolítica de la trata y la prostitución de mujeres.

<sup>3</sup> En el 2018 se ha producido un aumento de la violencia sexual contra las mujeres, un delito que de por sí tiene una prevalencia elevada. Además, han aumentado las violaciones múltiples. Esto podría ser una consecuencia de la notoriedad y el impacto mediático de la violación múltiple realizada por un grupo de jóvenes autodenominados *La manada* en las fiestas de Pamplona (los San Fermín) de 2017. Obviamente, este fenómeno de imitación social no podría tener lugar sin la urdimbre patriarcal y misógina del imaginario y la socialización actuales. Algunas noticias relativas a estos hechos pueden consultarse en: La Vanguardia (2018) y Reguero (2018).

pornográfica y consumista de la sexualidad realizada por los nuevos medios neoliberales de creación cultural no ha dejado de alimentar la cultura de la violación como parte del universo simbólico de las relaciones de género y de la masculinidad hegemónica en concreto (DE MIGUEL, 2015). En definitiva, en la época de la contrarreforma patriarcal, la sexualidad, entendida como potencia masculina, se ha convertido en el atributo principal de confirmación de la masculinidad dentro de la tríada provisión, protección y potencia sexual.

En lo que respecta al rol de proveedor del hogar, como forma de confirmación de la masculinidad hegemónica patriarcal, ya hemos apuntado que, a pesar del acceso de las mujeres al mercado laboral y de la impugnación feminista de la propiedad masculina de la esfera pública, sigue existiendo una marcada división sexual del trabajo, al mismo tiempo que las élites económicas siguen estando constituidas fundamentalmente por hombres (SALTZMAN, 1992). De este modo, si bien la ideología de la supremacía masculina se encuentra desestructurada en las modernas democracias occidentales, no es menos cierto que las representaciones simbólicas de género siguen presentando a los hombres y a las mujeres como personas esencialmente diferentes y desiguales. A ellos, enérgicos y activos en sus roles laborales en la esfera social pública; a ellas, bien cuidadoras en su desarrollo natural del trabajo doméstico, o bien pasivas como objetos estéticos y sexuales en la esfera pública (LÓPEZ, 2006).

La definición de la masculinidad en función del rol de proveedor del hogar tuvo una significación especial durante el nacimiento del capitalismo industrial, en el que, frente al posterior capitalismo global de consumo, se produjo una radicalización de la división sexual del trabajo (BADINTER, 1993). Las condiciones del trabajo durante el capitalismo industrial exigían que su realización ocurriera fuera del ámbito del hogar a lo largo de una jornada laboral que generalmente ocupaba la mayor parte del día. Este hecho indujo a los hombres, quienes ya tenían un mayor control de la esfera social pública, a desarrollar todo su trabajo en la misma, lo que, a su vez, conllevó que las exigencias del hogar, el cuidado y la educación de los hijos e hijas fueran desarrolladas totalmente por sus parejas. De esta manera, quedaron reforzadas tanto la división sexual del trabajo como los roles sexuados en función del género (BADINTER, 1993). El posterior desarrollo tecnológico del hogar potenciaría aún más la división sexual del trabajo, pues el hecho de que una única persona fuera capaz de organizar y desarrollar todo el espacio doméstico, sujetaría en mayor grado a las mujeres a este ámbito y a sus funciones (CLARE, 2002).

En este momento, discursos de la más diversa índole van a destacar la contrariedad y la complementariedad de las identidades sexuales en términos esencialistas. La fuerza física, la templanza, la racionalidad, la disciplina, la firmeza, la independencia y la iniciativa constituían las actitudes caracteriológicas del hombre prototípico. Por el contrario, la fragilidad, la debilidad, la vulnerabilidad, la emotividad, la impulsividad y la dependencia eran consideradas atribuciones propias de la femineidad. En suma, frente a la femineidad, la masculinidad representaba la fortaleza física y mental. Una vez más

en la historia de Occidente, el universal, lo genéricamente humano, fue usurpado por lo masculino y lo masculino, a su vez, constituido sobre los intereses, necesidades y experiencias de aquellos hombres que detentaban el poder de hecho (AMORÓS, 1997).

Los estereotipos de género tienen un origen milenario en los mitos y creencias populares de la sociedad occidental. Pero, sin duda alguna, merece un comentario aparte el modo en que, a lo largo del siglo XIX, el discurso médico incorporó a su doctrina los prejuicios socioculturales sobre la femineidad, dotándolos del carácter objetivo que a dicho discurso se le atribuye (FRAISSE, 1991; Pérez, 2001). Son muchos los modelos causales que explicaban la debilidad femenina, pero prácticamente todos se centran en las funciones sexuales de las mujeres; el hecho de poseer ovarios hacía de las mujeres personas cuya racionalidad quedaba mermada por las vicisitudes de su *naturaleza*<sup>4</sup>. En consecuencia, las mujeres eran concebidas como seres vulnerables, emocionalmente inestables y fácilmente irritables. Es el modelo de la histérica. Frente a este estereotipo de debilidad, el modelo masculino aparecía como su contrario positivo. Por lo tanto, el mero hecho biológico de ser hombre significaba fortaleza física y mental.

¿Cuál es el origen de esta racionalización? ¿Qué razón mueve al colectivo científico a extremar y objetivar la imagen tradicional de la femineidad? El hecho de que la comunidad científica estuviera en su conjunto constituida por hombres puede suponer un indicio en lo relativo a estas cuestiones. Estas definiciones de femineidad y masculinidad implicaban simultáneamente una justificación de y un instrumento para la división sexual del trabajo y el correlativo monopolio masculino de la esfera pública, quedando las mujeres confinadas en la esfera privada. En la construcción patriarcal, las mujeres no podían votar, formar parte de una investigación científica, dirigir una empresa o desempeñar función alguna de carácter intelectual. Estas actividades serían perniciosas tanto para su salud y sus *funciones propias*, como para la sociedad, puesto que no existiría la posibilidad de obtener un adecuado rendimiento. Consecuentemente, todas las funciones y privilegios de la esfera pública eran monopolizadas por los hombres. El orden de la razón tenía un marcado sesgo androcéntrico, de modo que el modelo hegemónico de masculinidad personificaba la razón social (SEIDLER, 2000).

Este orden social, definido por el capitalismo industrial y su marcada división sexual de funciones, produjo una redefinición de la masculinidad en la que el trabajo, el dinero y el éxito se convirtieron en los principales factores de identificación (STEARNS, 1990). Obviamente, no existía un único modelo de masculinidad, pues el trabajo no tenía la misma significación en la clase obrera que en las élites sociales y la creciente burguesía, pero la razón instrumental-economicista, como paradigma hegemónico del momento, constituyó de manera general el espíritu de la nueva masculinidad. El individualismo moderno, con el valor protestante-capitalista de la eficacia incorporado al

---

<sup>4</sup> Alicia Puleo (2000a) considera esta conceptualización del cuerpo de la mujer un elemento sistémico de lo que Michel Foucault ha denominado *dispositivo de sexualidad*.

ideal clásico racionalista, generó la idea de un hombre autosuficiente que se construye a sí mismo mediante el libre uso de la razón (especialmente en lo que al enriquecimiento y a la provisión de subsistencia de la unidad familiar se trataba). Surge así lo que Enrique Gil Calvo (2006) ha denominado el mito masculino de la autosuficiencia triunfante del hombre moderno: *constrúyete a ti mismo y triunfa*.

El modelo economicista del *hombre autosuficiente* tiene como contrapartida dos expectativas sociales que construyen la masculinidad moderna en sus relaciones con la femineidad: las exigencias de competitividad y autoridad.

En virtud de su sexo, a todo hombre se le supone a priori un carácter competitivo. Pero, este carácter no es solo una suposición, sino también una exigencia (MARQUÉS, 1991). Este es el precio que todos los hombres tienen que pagar por los privilegios de la esfera pública. Un *hombre* se define por lo que hace, no por lo que es. Los hombres se realizan en la vida pública, hallan su identidad en el trabajo<sup>5</sup>. Ni sus relaciones personales, ni su emotividad son definitorias a este respecto. Este proceso de identificación de género no tiene un coste bajo<sup>6</sup>, pero, en todo caso, implica la posibilidad de mantener un estado de dominación/discriminación del colectivo de los hombres sobre el de las mujeres, lo que, a su vez, permite a los primeros *disfrutar* de los derechos y las libertades de la vida pública y les otorga un espacio donde ejercer su competencia como gobernadores: el hogar.

Tal y como sucede con la competitividad, la autoridad es otro de los atributos que se le suponen al hombre por el mero hecho de ser hombre. Pero, la realidad es que en la vida pública no todos los hombres desarrollan funciones directivas, sino que más bien se encuentran subordinados tanto en su trabajo como en el orden político-social. Ahora bien, durante el capitalismo industrial, todos ellos tenían reservado un espacio en el que poder ejercer su autoridad; el hogar, donde los hombres se situaban en la faceta del patriarca. Por lo tanto, ni siquiera en el lugar que se les asignaba, las mujeres disponían de completa iniciativa, su función específica y previamente determinada, consistía en crear un apacible refugio para el guerrero que retornaba al hogar.

El historiador Peter Stearns (1990) ha señalado cómo el capitalismo industrial y su nueva y estricta división sexual de funciones conllevaron una redefinición de la masculinidad tradicional, en la que la fuerza física y el honor fueron reemplazados por el

---

<sup>5</sup> Richard Sennett (2000) explica en su obra *La corrosión del carácter* que la *ética del trabajo* o el *ascetismo mundano*, tal y como la denominó Max Weber primeramente, posibilitó conjuntamente con el modelo keynesiano-fordista de producción y las garantías sociales del Estado del bienestar, la construcción de un *ethos* del trabajo. Es decir, la posibilidad de obtener una identidad estable a partir de un trabajo que permitía constituir un proyecto de vida a largo plazo. A esta reflexión habría que añadirle que dicha posibilidad tuvo lugar generalmente para los trabajadores asalariados hombres, en la medida en que estos constituían la fuerza productiva en su mayor parte.

<sup>6</sup> Anthony Clare (2002) asevera que durante la jubilación los hombres experimentan una crisis existencial relacionada, precisamente, con la pérdida de su rol laboral en tanto que atributo fundamental de su masculinidad. En este mismo sentido, indica que el porcentaje más elevado de suicidios de hombres se produce en este mismo periodo de su vida.

éxito, el dinero y el trabajo como fuentes de identificación y reconocimiento social para los hombres (autosuficiencia triunfante del *hombre* moderno). En un principio, la separación del padre del hogar habría originado un estadio de crisis para los hombres. La ausencia de contacto directo entre el padre y sus hijos atentaba directamente contra el orden patriarcal, en el que el padre organizaba y ejercía la educación de sus hijos. La radicalización de la división sexual de funciones confería a las madres nuevas tareas y *poderes* en lo que al cuidado y la educación de los hijos se refería. Este hecho conllevó un mayor distanciamiento, intransigencia e inaccesibilidad por parte de los padres, quienes, durante los escasos momentos que convivían en el hogar, ejercían una intensa acción disciplinaria (STEARNS, 1990). Finalmente, el nuevo mito masculino del *hombre sustentador de la casa (breadwinner)* y su estatus público acabaron justificando el alejamiento de los padres de los hogares y su nueva actitud disciplinaria.

Es importante destacar que si bien el nuevo modelo de masculinidad enaltecía los valores del éxito económico y el estatus sociolaboral frente a otros más primarios como la fuerza y el honor, estos últimos nunca fueron enajenados de la masculinidad hegemónica. De una parte, la fuerza física siguió vinculada al prototipo de masculinidad propio del proletariado, al trabajador manual<sup>7</sup>, mientras que, de otra, los modelos de masculinidad vinculados con el éxito económico no están exentos de agresividad, a pesar de que, a menudo, esta se presente sublimada en los *valores* economicistas de la competitividad y la ausencia de empatía. Esto se puede observar de manera meridiana en la película *El lobo de Wall Street* (M. SCORSESE, 2013), en la que Leonardo DiCaprio interpreta a Jordan Belfort, un *broker* de bolsa que, conforme al ideal neoliberal del capitalismo, *construyete a ti mismo para ser rico y disfrutar de los bienes y las posesiones materiales*, hace gala de una *libido dominandi* basada en la ambición desmedida y el consumo sin límites (SALAZAR, 2015). Por supuesto, las mujeres prostituidas abundan en el relato, siendo objetivadas para el consumo del protagonista y su fratría de amigos (SALAZAR, 2015).

En síntesis, los contravalores masculinos de la fuerza física y el honor se han reproducido tanto en las prácticas sociales masculinas, como en el imaginario social, ocultos bajo los valores del trabajo y el éxito propios del modelo capitalista de masculinidad. Asimismo, siguen siendo vehiculados en la socialización de los hombres a través de diferentes colectividades exclusivamente masculinas: servicio militar, pandilla de adolescentes y, fundamentalmente, deportes competitivos de equipo (ELÍAS y DUNNING, 1992). A diferencia de lo que sucede con la competitividad laboral, en estos deportes, la agresión y la violencia explícita son empleados como medios, e incluso considerados *valores*, para el objetivo final del éxito. Además, en los deportes de equipo se posibilita la doble identificación de los hombres como iguales en tanto que *hombres*

---

<sup>7</sup> Es más, la fuerza física fue interpretada como síntoma de vigor y atractivo sexual masculino a lo largo de los siglos XIX y XX, como puede observarse en la novela *El amante de Lady Chatterley* de David Herbert Lawrence, en la que una mujer casada con un hombre parapléjico de clase alta mantiene una aventura romántica con otro hombre de clase obrera.

(frente a las mujeres) y como desiguales jerarquizados en tanto que miembros del colectivo que de facto posee el poder. Dentro del equipo, los más jóvenes se perciben y sienten iguales que sus compañeros frente a los contrarios, mientras que, a su vez, existe una jerarquía y un liderazgo que deben respetar para no fragmentar la solidez del grupo como tal. En esta jerarquía, la posición elevada y el respeto de los compañeros constituyen en última instancia un indicador de virilidad. En síntesis, en la actualidad, la competición deportiva sustituye al ejército del Estado-Nación y a la prestación militar obligatoria en la socialización masculina en una masculinidad jerárquica, competitiva y agresiva.

### **3.2. La definición de la masculinidad como autocontrol racional frente a la corporeidad natural: la pragmática masculina del control**

Emplearemos el concepto de *pragmática masculina del control* para designar al conjunto de prácticas de autocontrol, históricamente legitimadas por los saberes hegemónicos de cada época, que, normalizadas en la subjetividad de los hombres, les proporcionan la aptitud y la disposición para permanecer ubicados en los juegos de poder de la esfera social pública. Por lo tanto, la pragmática del control es el conjunto de prácticas de autocontrol y discursos de legitimación que se encuentra socialmente dispuesto para preparar a los hombres en el ejercicio del gobierno del *Otro-diferente*; particularmente del *Otro-mujer*. De hecho, la pragmática masculina del control se fundamenta en la ideología de la diferencia sexual, con sus categorizaciones de la masculinidad como agencia racional y de la femineidad como dependencia emocional.

Los orígenes de esta pragmática se remontan a los pilares de nuestra cultura occidental. Michel Foucault (1994) explicó cómo, en la filosofía clásica, las prácticas del *cuidado de sí* estaban encaminadas hacia el autogobierno, hacia el gobierno de los propios impulsos, como condición necesaria para el gobierno de los otros. Un gobernador solo podría ser buen gobernador si se gobernaba primero a sí mismo. De esta forma, en el libro noveno de *La República*, Platón definió al tirano como el gobernante que no tiene control de sus impulsos, que se deja dominar por sus deseos; un esclavo de sus apetitos.

Para Foucault (1994), *el cuidado de sí* habría constituido la forma pragmática con la que el mundo greco-romano problematizó éticamente la libertad cívica. En primer lugar, el concepto de *cuidado de uno mismo* (*épiméleia/cura sui*) hace referencia a un modo de actuar o comportarse a través del cual uno se hace cargo de sí mismo, transformándose o accediendo a un cierto modo de ser. Es decir, este concepto refiere a un conjunto de prácticas de autoconstrucción del sujeto. ¿Qué forma adquirió la preocupación por uno mismo en el mundo clásico? Foucault (1994) señala que el *cuidado de sí* encontró su forma hegemónica en el *conócete a ti mismo* socrático (*gnothi seaeuton*). Paradójicamente, el conocimiento que el sujeto debía adquirir para conocerse a sí mismo venía dado por un saber que tiene como objeto las cosas, los hombres, el mundo

y los dioses, un saber por medio del cual el sujeto accede a la *verdad*. Este conocimiento estaba dotado simultáneamente de un carácter asertivo y de un carácter prescriptivo. Es decir, es un discurso en el que se dice simultáneamente lo que es verdadero y lo que se debe hacer; un conocimiento que desvela la verdad y que, a su vez, impone normas. Es, por lo tanto, un discurso que produce y transforma el modo de ser del sujeto (el *ethos* del sujeto), luego, un discurso *ethopoiético*. A través del acceso a la verdad, el sujeto conoce lo que existe de divino en sí mismo y, conforme a esta realidad, habrá de ejercer su autogobierno.

Por lo tanto, la práctica de la libertad en la antigüedad clásica implicaba una transformación del *ethos* que lo dotase de una forma buena, bella, honorable... El *ethos* conlleva una serie de relaciones complejas con el otro y es, en sí mismo, perceptible a la mirada del otro. Desde esta perspectiva, el cuidado de uno mismo implica una preocupación ética que recae sobre el otro. Ahora bien, el cuidado del otro es secundario respecto del cuidado de uno mismo. Es una consecuencia de este último, dado que la relación consigo mismo es ontológicamente primera. Por esta razón, el hombre libre que cuidaba de sí mismo se encontraba en posición de conducirse debidamente en sus relaciones con los otros, de ocuparse de los otros. El hombre libre que cuidaba de sí se encontraba en posición de gobernar a su mujer, a sus hijos y su hogar.

En la filosofía clásica, el buen gobierno, el gobierno justo, estaba delimitado inferiormente por la esclavitud y superiormente por la tiranía. La libertad se entiende como no-esclavitud y concede una condición social esencializada: el esclavo, frente al hombre libre, no tiene ética. En el vértice opuesto nos encontramos con su recíproco inverso: el abuso de poder o la tiranía. En la tiranía, uno impone sus deseos y sus fantasías a los demás, desbordando así el ejercicio legítimo del poder. Pero, para los filósofos griegos, el tirano es en realidad un esclavo de sus apetitos. Por lo tanto, el buen soberano será aquel que, ejerciendo el poder, lo haga primeramente sobre sí mismo. Es más, precisamente el hecho de que el político se autogubierne es lo que le capacita para el gobierno de los otros. De este modo, *el cuidado de sí* constituye la condición ontológica, ética y pedagógica para llegar a ser un buen gobernante (FOUCAULT, 1994).

Foucault (1994) señaló que las prácticas del *cuidado de sí* se originaron en un contexto en el que se problematizó éticamente la libertad cívica como capacidad y legitimidad para el gobierno de los otros. Pero la estigmatización social de la esclavitud en la Gracia clásica pone de manifiesto que, desde una perspectiva democrática, la legitimidad del gobierno del hombre libre griego estaría cuestionada de principio por la estructura social jerárquica y desigual en la que se desarrollaba. Este hecho se puede observar de manera paradigmática en la filosofía de Platón (2001), a la que él mismo considera la práctica general del gobierno. En *La República*, Platón (2001) lleva al extremo la estratificación social en tanto que distribución justa y ecuánime de poderes y funciones. Esta jerarquía social estaría naturalmente establecida por los distintos arquetipos de individuos existentes en relación con el predominio del alma concupiscible,

irascible o racional en su persona. Así, para Platón, el gobierno del hombre libre ateniense quedaría reducido al gobierno de aquellos hombres en cuya alma tripartita predomine la Razón y que, en virtud de esta naturaleza y de su cultivo mediante la práctica de la *episteme*, podrían acceder al conocimiento de la Verdad y del Bien. En definitiva, el gobierno de la república debería ser competencia exclusiva de los filósofos.

En la Modernidad, la pragmática masculina del control va a conllevar la comprensión del propio cuerpo y de la emotividad como mecos que se deben controlar desde la mente como núcleo racional. Esta instrumentalización del cuerpo y de la emotividad encuentra sus causas en el paradigma epistemológico de la ciencia moderna y en la cosmovisión mecanicista de la realidad que le subyace. Con el desarrollo de la ciencia moderna, y más en concreto de las ciencias de la mente como la Psicología o la Psiquiatría, las prácticas de autocontrol no son ya concebidas como una condición política que los *ciudadanos* pueden desarrollar para adquirir la excelencia social, sino como leyes naturales (normas) que todo sujeto (masculino) debe desarrollar conforme a su naturaleza humana (FOUCAULT, 1994). Simultáneamente, de modo complementario, otros discursos desempeñaron la función de exclusión de las mujeres de la plenitud de la condición humana (PULEO, 2000). Acabamos de ver, a este respecto, la legitimación de los prejuicios socioculturales que llevó a cabo el discurso médico del siglo XIX (FRAISSE, 1991). Al mismo tiempo, las prácticas de autocontrol del cuerpo y la emotividad se sustentan en la cosmovisión mecanicista de la realidad, con su intensificación del dualismo antropológico de origen platónico-cristiano entre espíritu y cuerpo. En el paradigma mecanicista, toda la realidad se concibe como producto de dos categorías ontológicas: la extensión y el movimiento; la materia y la causa u origen del movimiento. De este modo, podemos observar cómo Descartes (1982), en sus *Meditaciones metafísicas*, sostiene que el alma y el cuerpo, la mente y la materia, son sustancias independientes y autónomas. La prueba de su autonomía la encuentra en la certeza con la que el entendimiento las percibe: con claridad y distinción a cada una por sí mismas. Análogamente, define a las pasiones como aquellas percepciones o sentimientos que hay en nosotros y que afectan al alma sin tener su origen ella, sino en el cuerpo. Por lo que, la tarea del alma en relación con las pasiones consistirá en someterlas y ordenarlas conforme al dictamen de la razón (DESCARTES, 1963).

En síntesis, a través de la vinculación del dualismo antropológico moderno *mente/materia* y del dualismo mecanicista *cultura/naturaleza*, la pragmática del control representa a los hombres como la plenitud de una humanidad definida por su posibilidad de control de la naturaleza: de la naturaleza interna, mediante el control disciplinario de sí mismos, y de la naturaleza externa, mediante el control del mundo y del resto de los seres naturales. Las mujeres, definidas como seres determinados por las vicisitudes de su naturaleza, serán, por ende, susceptibles de ser sometidas bajo la sujeción masculina. De este modo, el lema de la creencia de la autosuficiencia triunfante del *hombre* moderno, *constrúyete a ti mismo y triunfa* (GIL, 2006), se trasciende en el significado de *contrólate a ti mismo y obtén poder sobre la alteridad femenina*. Una vez

aplicamos la hermenéutica de género, parece indiscutible que el triunfo de los hombres está indisolublemente ligado con el poder sobre el *Otro-mujer* y el *Otro-naturaleza*.

Por último, en la medida en que se construye en un conjunto de prácticas de identificación, la masculinidad parece no llegar a constituirse nunca por completo. Como consecuencia del exterocondicionamiento ejercido por los iguales en sus prácticas de autodesignación (AMORÓS, 2005a), la *hombría* de cada hombre está constantemente puesta en tela de juicio. Esto induce a los hombres a demostrar constantemente su masculinidad, a confirmar su identidad de género, en cada una de las atribuciones identitarias en las que esta pueda ser cuestionada. De hecho, induce a los hombres hacia la acción, con lo que queda confirmada una de las primeras condiciones de la masculinidad hegemónica por oposición a la femineidad. Pues el sujeto masculino, en tanto que sujeto agente de la esfera social pública, es *esencialmente* activo.

La masculinidad como pragmática de autodesignación colectiva entraña una doble exigencia: la exigencia para los hombres de estar permanentemente confirmando su masculinidad, al tiempo que reconociendo al resto de los hombres por su confirmación de la misma (AMORÓS, 2005a). Esta doble exigencia muestra la integración de la pragmática del control en una cultura del poder. Es decir, pone de manifiesto que las prácticas de identificación masculina son prácticas que conllevan reconocimiento y poder social como resultado de la supremacía del colectivo de hombres en su conjunto, lo que se traduce individualmente en el hecho práctico de que cuanto más confirma su masculinidad un hombre, mayor posibilidad de poder consigue. La estructura pragmática de la masculinidad hace que esta, como idea colectiva que surge de prácticas de condicionamiento en serie, esté siempre puesta en tela de juicio para cada hombre. Pero esta fragilidad identitaria no es más que una exigencia del poder patriarcal como estructura social. En consecuencia, esta exigencia induce a los hombres a confirmar su masculinidad, ejerciendo control sobre las mujeres como alteridad naturalizada.

Finalmente, es importante señalar de nuevo que el autocontrol del cuerpo y de la emotividad dispuesto por la pragmática masculina del control constituye la prueba fehaciente de que el hombre prototípico ha sido definido, ante todo, como la viva materialización de la *Razón*. Por este motivo, como señala Víctor Seidler (2000), a diferencia de su virilidad, la racionalidad de los hombres es siempre un hecho presupuesto. En consecuencia, la instrumentalización del propio sujeto no solo constituirá una lastimosa y eficiente estrategia de gobierno del *Otro-diferente-naturalizado*, en concreto del *Otro-mujer*, sino que, a su vez, en tanto que manifestación de la *Razón*, entraña todo un mecanismo de legitimación de las prácticas de control-sometimiento. La generalización del uso instrumental de la razón, como forma hegemónica del racionalismo occidental, justificará en última instancia el recurso a la violencia en cada caso concreto: la defensa de la familia, de la honra, de los propios intereses económicos, sexuales, etc.

### 3.2.1. El racionalismo moderno: la razón instrumental y el dualismo generizado *cultura/naturaleza*

La cosmovisión mecanicista de la realidad encuentra su origen en las revoluciones científicas del siglo XVII y en el nuevo modelo de investigación que adoptaron las ciencias naturales en este contexto: el método inductivo. Este, tal y como fue caracterizado por Francis Bacon en su obra *Novum Organum*, se basaba fundamentalmente en dos fases: una primera de observación, en la que el investigador recogería en una serie de tablas las generalidades observadas en el fenómeno a estudiar; y una segunda de inducción, en la que, partiendo de las generalidades y de las analogías observadas en la primera fase, se induce una hipótesis explicativa del fenómeno que, posteriormente, deberá ser comprobada experimentalmente. De este modo, Bacon caracterizó la nueva ciencia por la preeminencia de la experiencia sensible y del razonamiento inductivo como elementos que posibilitarían un conocimiento de la esencia natural de las cosas.

Con esta conceptualización, Bacon pretendía fundamentar la objetividad del conocimiento científico en la libertad y la razón como atributos esenciales de la naturaleza humana. Frente a la autoridad de la iglesia católica, a los prejuicios de la tradición cultural grecolatina y a las estructuras lingüísticas de la metodología escolástica, la verdadera esencia de las cosas solo se podría descubrir indagando libremente en la misma naturaleza. En esta labor, la experiencia sensible y la razón se presentan como las facultades fundamentales para el conocimiento de las leyes que rigen el comportamiento. Así, Bacon produjo una transformación en el paradigma epistemológico, sustituyendo la explicación místico-trascendental por una metodología que buscaba las causas de los fenómenos en la naturaleza misma de las cosas.

Esta conceptualización tiene diversas consecuencias para la práctica científica y para la concepción moderna del mundo y de los seres naturales, entre ellos los seres humanos. En la medida en que la naturaleza quedaba regida por leyes objetivas e imparciales, dejó de concebirse como una entidad viva y orgánica, para ser determinada como materia e instrumentalizada en tanto que objeto de la práctica científica (SEIDLER, 2000). De este modo, como han señalado las epistemólogas feministas Carolyn Merchant (1980) y Evelyn Fox Keller (1991), el paradigma baconiano concibió la investigación científica como un proyecto de dominación de la naturaleza, entendida esta como una entidad femenina. Las metáforas de Bacon, asimilando a la naturaleza con una mujer que podría ser seducida, hostigada e incluso torturada hasta revelar sus secretos, supusieron una legitimación de la dominación masculina tanto de la naturaleza como de las mujeres (MERCHANT, 1980). De hecho, durante el surgimiento de la ciencia moderna, en su desplazamiento de la alquimia como forma hegemónica de conocimiento, se produjeron la inquisición y la quema de numerosas mujeres que habían sido acusadas de brujería. Estos femicidios históricos fueron implícitamente legitimados por

el androcentrismo baconiano de la ciencia moderna, conforme al hecho de que la alquimia, especialmente la dedicada a la sanación y al cuidado de los enfermos, era una praxis ejercida principalmente por las mujeres (MERCHANT, 1980).

En congruencia con la concepción baconiana de la ciencia, la filosofía moderna legitimó la dominación instrumentalista del propio cuerpo a partir de su definición de la condición humana. En esta, el cuerpo era asimilado a la naturaleza, dejando de representar algo esencial de la humanidad, la cual era definida exclusivamente por su racionalidad. Este hecho se observa de manera paradigmática en la antropología filosófica de Descartes, quien, al someter el conocimiento humano a una duda fundacional, sistematizó las bases del dualismo *razón/naturaleza*. La duda metódica de Descartes (1982) consistía en poner en tela de juicio la verdad de todo nuestro conocimiento; desde la existencia del propio sujeto cognoscente hasta la existencia del mundo natural. En este planteamiento metodológico, Descartes pone de manifiesto que la incertidumbre respecto de la existencia del mundo natural conlleva el presupuesto de que este es independiente de los seres humanos. De hecho, en la medida en que Descartes garantiza la certeza de nuestra existencia solo a partir de la percepción interna del pensamiento, incluso el propio cuerpo se presenta como una entidad extraña a nosotros mismos. Solo mediante la razón tenemos una relación interna con nosotros mismos (SEIDLER, 2000). La identificación del sujeto con la mente y la Razón define nuestra naturaleza como seres racionales. El cuerpo, en tanto que naturaleza, se encontrará determinado por las leyes naturales (objetivas y externas). Estas leyes son cognoscibles a partir de nuestra capacidad de raciocinio. Luego, el cuerpo es un objeto de nuestro conocimiento y, por lo tanto, nuestra relación con el mismo será *exteriorizada* (SEIDLER, 2000, 31).

De modo que la distinción entre razón y emociones se refuerza como una distinción entre *interno* y *externo*. Las emociones y los sentimientos son personales y subjetivos, y si bien registran el impacto que las situaciones tienen sobre nosotros, son incapaces de producir conocimiento por sí mismos (SEIDLER, 2000, 54).

Un paso más en el dualismo antropológico moderno lo dará Immanuel Kant, quien no solo considera que los sentimientos y las emociones no producen conocimiento objetivo, sino también que nos determinan exteriormente, limitando nuestra libertad (SEIDLER, 2000). Para Kant (1988), si los seres humanos actuásemos exclusivamente conforme a nuestra naturaleza animal, seríamos seres infinitamente egoístas que buscan siempre una satisfacción inmediata de sus intereses. Solo a partir de la facultad independiente de la Razón, podemos autodeterminarnos y actuar conforme a fines racionalmente elegidos. Luego, la Razón es la fuente de nuestra libertad y aquello que nos hace propiamente humanos.

Esta caracterización antropológica se encuentra vertebrada por la concepción ilustrada de la razón. Para Kant (2010), las personas tendrían que aprender a pensar con autonomía, iluminadas por la luz de la Razón. En este sentido, la autoridad de la Razón se opondría a las relaciones tradicionales de poder y autoridad. De hecho, toda forma

de autoridad tendría que estar dispuesta a justificarse racionalmente. Así, en última instancia, la sociedad en su conjunto quedaría reorganizada conforme a las exigencias de la Razón; exigencias reconocibles internamente por cada sujeto de conocimiento a partir de sus atribuciones definitorias: necesidad, universalidad y objetividad.

La concepción kantiana de la razón entraña simultáneamente un fuerte impulso democrático y un rechazo del relativismo moral. De ahí, que libertad y Razón sean identificadas en la definición del sujeto trascendental. Pero al margen del trasfondo idealista del racionalismo kantiano, esta concepción de un orden democrático estructurado conforme a las características de la razón posee múltiples implicaciones de género.

En primer lugar, el nuevo orden de la Razón se creó conforme a las necesidades y prioridades de los hombres tanto en la esfera pública como en la privada. De este modo, Kant excluyó a las mujeres del orden político, argumentando que solo los hombres tenían plenas condiciones racionales (ROLDÁN, 1995). Las mujeres se encontrarían más condicionadas por su naturaleza emocional que los hombres, por lo que solo a través del matrimonio podrían encontrar la guía de la Razón. Esta legitimación de la autoridad masculina se puede observar explícitamente en *Lo bello y lo sublime*, donde Kant recomienda que el esposo sea el primer maestro de su mujer (ROLDÁN, 1995).

Concha Roldán (1995) ha apuntado que la legitimación kantiana de la sujeción de las mujeres responde a la funcionalidad interna del orden patriarcal, puesto que este precisa de un espacio donde se organice y gestione la vida cultural del reino de los fines: el gineceo. Como muestra, señala que, en su *Antropología*, Kant definió a las mujeres como personas que por su cortesía, elocuencia y dulzura, ejercerían el papel de civilizadoras de la humanidad. Este papel tiene como función específica a la educación y como espacio concreto al ámbito doméstico. En síntesis, en la filosofía política de Kant, las mujeres no eran personas por derecho propio.

La vinculación entre el poder patriarcal y la autoridad de la Razón se traduce en la subjetividad masculina en el sentimiento de que se tiene razón (luego, de que se tiene la autoridad de la Razón) y en el hábito de opinar qué es lo mejor para todos sin considerar los intereses de los demás (SEIDLER, 2000). Estos sentimientos y actitudes son adquiridos por los hombres a través del empleo del lenguaje en su forma impersonal. Las reglas del juego están configuradas de modo que tenemos un conocimiento práctico de las mismas, por lo que no nos resulta muy difícil articularlas para acallar las voces de los demás. Pero Seidler (2000: 48) explica que esta definición de una *masculinidad racional* que detentase el poder y la autoridad en el mundo público, implicó, al mismo tiempo, que las formas hegemónicas de masculinidad fueran desprovistas de vida interior y de emotividad:

Como hombres, aprendemos a vivir una mentira. Aprendemos a vivir *como si* fuéramos *agentes racionales* en el sentido de que vivimos como si viviéramos más allá de la naturaleza. Aprendemos a vivir como si nuestra vida emocional no existiera, al menos en lo que al *mundo público* se refiere, porque es ahí donde la identidad de ser racional se vive con más seguridad. Es como si la modernidad esperara de nosotros que viviéramos no

como si nuestra naturaleza hubiera sido controlada con eficacia, sino como si no existiera en absoluto. Porque vivir el ideal que la modernidad nos plantea equivale a existir solo como seres racionales. Aprendemos a vivir en nuestra mente y a tomar esto como la fuente de nuestra identidad.

Si por los hombres fuera, la vida emocional masculina no existiría en absoluto ya que solo sirve para obstaculizar la realización de las metas y los propósitos establecidos exclusivamente por la razón. Esto ofrece el único significado y la dignidad que nuestra vida puede tener.

El recelo sobre las propias emociones en cuanto base de autoconocimiento y conducta se confirma una vez más en la caracterización que Kant desarrolló de la moral. En su teoría moral, Kant (2001) explica que la acción moral deberá estar motivada exclusivamente por su racionalidad, sin considerar ninguna otra disposición del individuo. La corrección moral se determina únicamente a través de la ley moral, con sus condiciones de universalidad y necesidad. Una vez que el individuo ha accedido a la ley, mediante la interioridad de la razón, procederá sometiendo su voluntad a la misma. Es decir, actuando por puro deber, con independencia de cualesquiera motivaciones e intereses personales.

Seidler (2000) explica que si las razones que motivan la acción moral son universales, entonces la moral es impersonal. De hecho, señala que Kant está eliminando toda base emocional de la moralidad cuando asevera que nuestras acciones tendrán valor moral si y solo si actuamos conforme al sentido del deber. Nos encontramos así con la contradicción de que una persona puede obrar con sentimientos de atención y de amabilidad sin ninguna moralidad. Para Kant, el único fundamento de moralidad es el deber racionalmente deducido de la ley universal.

Es cierto que todas las sociedades humanas precisan de criterios objetivos a partir de los que desarrollar unos códigos de justicia que contemplen los derechos mínimos e inalienables de los seres humanos<sup>8</sup>. Pero también lo es que no se puede privar a la moral de sus bases emocionales, de aquellos sentimientos como el afecto o la simpatía que, como motor, empujan al individuo hacia la acción. En este sentido, Seidler (2000) se refiere a la necesidad de reconocer la racionalidad de las emociones y narra ciertos ejemplos significativos de lo que podríamos denominar *emociones racionales*:

El discípulo que desafía al maestro por la forma en que este le ha gritado, dejándolo muerto de miedo, está respondiendo con valentía al maltrato. Su conducta también podría ser indicio de que la escuela no debería ser un lugar de miedo y humillación y que este contexto no es el ideal para propiciar un auténtico aprendizaje (SEIDLER, 2000: 44).

---

<sup>8</sup> La ONU define de este modo los derechos humanos. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Diciembre, 1948, París.

Otro ejemplo lo encuentra Seidler (2000) en la aseveración de Kant de que visitar a los enfermos solo tiene valor moral cuando se realiza siguiendo la recta razón. Para Kant, el hecho de visitar a un enfermo por amistad o empatía resta valor moral a la acción, ya que, al estar motivado por un sentimiento, se actuaría movido por un interés egoísta. Pero Seidler explica que los sentimientos hacia la persona enferma influirán en el ánimo con el que se la visita, de modo que no solo se esté presente, sino que también se esté con ella; cuidando de ella. Es decir, la base emocional de la acción la particulariza, disponiendo el reconocimiento hacia la persona por la que se actúa.

La negación del valor moral de los sentimientos se debe a que estos son categorizados como expresiones de nuestra naturaleza animal. Frente a esta posición, Seidler (2000) sostiene que las emociones son un elemento constitutivo de nuestra moral cuya coherencia debemos reconocer, puesto que nos aportan un conocimiento fundamental sobre nuestras formas de pensar, sentir y actuar. Un análisis de nuestras reacciones emocionales puede llevarnos a descubrir su origen en determinadas relaciones sociales y conflictos de poder con los que podríamos estar en desacuerdo.

Para Seidler (2000), la reivindicación del valor moral y racional de las emociones es una de las aportaciones más importantes del pensamiento y la práctica feministas. A este respecto señala que cuando las mujeres se reunieron en grupos de concientización<sup>9</sup>, pudieron observar que la infravaloración de sus experiencias por parte de sus parejas era una constante en sus relaciones sentimentales. Todos sus problemas solían ser considerados como insignificantes e incluso inexistentes; un producto de su naturaleza débil e inestable. Estas consideraciones reforzaban su subordinación social a través de un doble proceso *relacional*. En primer lugar, priorizando los intereses de los hombres, quienes auto-instituidos como la autoridad racional, presentaban sus cuestiones como las más justas e importantes, des-responsabilizándose así de los *problemas femeninos* de sus parejas. Y, en segundo lugar, porque las propias mujeres habían aprendido a comprenderse bajo el sesgo androcéntrico, postergando así sus intereses frente a los de sus parejas. Como consecuencia de la puesta en común de sus experiencias emocionales en los grupos de concientización, las mujeres tomaron conciencia de que sus problemas tenían un origen común, de que sus relaciones de pareja estaban estructuradas de tal modo que sus intereses resultaban subordinados frente a los de sus compañeros. Este conocimiento, obtenido a partir del análisis de sus sentimientos de denigración, resultó fundamental para articular sus discursos y sus prácticas de emancipación.

En síntesis, una definición exclusivamente racionalista de la moral no solo limita la condición propiamente humana en su plenitud, sino que simultáneamente legitima la sujeción de aquellas personas que, ya sea a su pesar, ya sea por su propia voluntad, se sienten identificadas con las bases emotivas de su naturaleza humana. De este modo, la definición de la condición humana desde el dualismo jerarquizado *razón/naturaleza*

---

<sup>9</sup> Seidler refiere a Sheila Rowbotham (1983) como autora de un análisis historiográfico detallado sobre los primeros años del movimiento de liberación de las mujeres.

supuso la exigencia del dominio de la propia naturaleza (el cuerpo y la emotividad), al tiempo que dispuso el discurso de legitimación de la sujeción de aquellas personas que se encontraban sometidas. Kant legitimó abiertamente la sujeción masculina de las mujeres al sostener que estas se encontraban más próximas a la naturaleza que los hombres (ROLDÁN, 1995). En lugar de oponerse a los prejuicios socioculturales de género y reivindicar la igualdad de derechos de las mujeres<sup>10</sup>, las excluyó del derecho universal a la ciudadanía mediante la naturalización de los hábitos y las conductas culturalmente desarrolladas en posiciones de subordinación.

Esto nos enseña que tenemos que reconocer que tanto la racionalidad como la emotividad son condiciones connaturales de los seres humanos. Su equilibrio y su recíproco desarrollo se presentan como condiciones indispensables para la potenciación de nuestra plenitud humana, incluida la plenitud moral. Si este desarrollo se articula en razón de sus implicaciones de género, a buen seguro estaremos caminando hacia la igualdad social entre los sexos.

La devaluación social de lo femenino, la emotividad y la naturaleza frente a lo masculino, la racionalidad y la cultura ha sido ampliamente analizada por la pensadora ecofeminista Val Plumwood (1993) en su obra *Feminism and the Mastery of Nature*. Desde esta perspectiva, Plumwood (1993) señala que tanto las sociedades occidentales de dominación masculina de las mujeres, como el modelo económico de explotación de la naturaleza tienen un origen común en la cultura occidental.

Plumwood caracteriza la cultura occidental por la preeminencia histórica de las siguientes premisas: 1) lo femenino y la mujer = la naturaleza; lo masculino y el hombre = la razón, la cultura; 2) inferioridad de la naturaleza y de la mujer; superioridad de la razón y del hombre; 3) naturaleza y mujer como opuestos a razón y humano; naturaleza como opuesto a cultura. Según Plumwood, esta lógica dualista se apoya en la conceptualización de la naturaleza como inerte, mecánica y pasiva, y en la identificación de la mujer con esta concepción de naturaleza. Pero lo cierto es que tanto hombres como mujeres somos parte integrante de la naturaleza y de la cultura, por lo que esta lógica debe ser superada.

Plumwood (1993) explica que la *lógica del Dominio* encuentra sus raíces en la filosofía platónica, el cristianismo y el cartesianismo, y que sostiene un profundo dualismo *naturaleza/razón* que implica el rechazo de aquello que se considera naturaleza. Por ejemplo, Aristóteles legitimó la dominación masculina de las mujeres, los esclavos y los animales a partir de su identificación con la *naturaleza*. Desde este enfoque, la *lógica del Dominio* opera su colonización a partir de dos operadores fundamentales: 1) negar la dependencia con respecto a lo oprimido (sea la mujer o la naturaleza); y 2)

---

<sup>10</sup> Alicia Puleo (2000a) ha señalado que, frente a los discursos modernos de legitimación del orden patriarcal, en la Ilustración, ya existían discursos que denunciaban la subordinación de las mujeres y abogaban por la igualdad política de los sexos. Entre otros, Poulain de la Barre, Condorcet y Olimpia de Gouges reivindicaron el derecho a la ciudadanía de las mujeres.

negar que esa naturaleza sea un ser independiente y que tenga fines propios. Su finalidad es determinada exteriormente por el amo a partir de su definición instrumental.

Por otro lado, Plumwood (1993) no propone un rechazo abierto de la razón, sino reemplazar su forma, históricamente estructurada mediante la *lógica del Dominio*, por otra más democrática, menos jerárquica y que incluya lo afectivo y lo corporal. Tal y como manifiesta la realidad de la crisis ecológica, la lógica de la dominación, con su instrumentalización colonizadora y su racionalidad economicista de explotación, se ha manifestado claramente irracional como estrategia ecológica de supervivencia<sup>11</sup>.

La influencia del pensamiento cristiano en la radicalización del dualismo *Razón/Emoción* puede observarse en la identificación de la Razón con la espiritualidad. Para Kant, la vía de acceso a la verdad no es otra que la interioridad espiritual; la interioridad de la Razón. Seidler (2000) señala a este respecto que la espiritualización de la razón es una consecuencia de la influencia del protestantismo en el proceso de secularización. De este modo, considera, conforme a las teorías de Gramsci, que las tradiciones religiosas tienen un peso específico en la conformación de lo que este denominó *el sentido común de la Modernidad*. Esto explica que el cuerpo y la naturaleza fueran denigrados en la filosofía moderna, puesto que la tradición protestante niega el deseo natural, considerándolo intrínsecamente egoísta e interesado.

Seidler (2000) advierte que la cultura protestante permanece latente en las formas hegemónicas de masculinidad, fundamentalmente mediante la identificación de los hombres como proveedores del hogar en tanto que trabadores-competidores de la esfera social pública. La moral protestante induce a los hombres a enorgullecerse de la represión de su vida emocional, la cual es ejercida conforme a la obtención de sus objetivos laborales. Para Seidler, esto tiene diversas consecuencias negativas para la subjetividad masculina. En concreto, la centralidad del éxito laboral y de la vida pública en la definición de la masculinidad genera en los hombres una propensión hacia las sensaciones de ineptitud y fracaso. Estas sensaciones se encuentran alimentadas por la ética protestante, según la cual siempre podemos hacer más, nunca es suficiente para conseguir nuestro objetivo de enriquecimiento. La consecuencia de esta moral economicista es que se pierde la sensación de satisfacción: «es como si el día en que acabamos un proyecto, en vez de parar para disfrutar la sensación de haberlo hecho, nos descubrimos planeando el siguiente» (SEIDLER, 2000: 201).

---

<sup>11</sup> Alicia Puleo (2000b) valora positivamente la perspectiva de Val Plumwood, pues considera que integra la crítica de dos sesgos fundamentales de la manera en que se comprende a sí misma la especie humana: el androcentrismo y el antropocentrismo. Pero, por otro lado, entiende que Plumwood realiza una interpretación excesivamente simplificadora de la Ilustración, en la que esta queda reducida exclusivamente a la razón instrumental. Asimismo, señala a este respecto que la razón instrumental es un producto de la Ilustración, pero que también lo son las democracias modernas, la abolición de la esclavitud, la aparición del pensamiento feminista o el pensamiento dialéctico desenmascarador de metafísicas del dominio como el que emplea la propia Plumwood.

Seidler (2000) encuentra también una relación entre el sentimiento de malestar o culpabilidad de los hombres y la educación protestante en el seno de la familia, en la que desde niños, se disciplinaba a los hombres en la idea de que son perversos por naturaleza, en concreto, por su naturaleza sexual. Como consecuencia, los hombres desarrollarían un control auto-represivo de sus impulsos y sus prácticas sexuales.

En este punto, es importante matizar que los privilegios sociales patriarcales comportan diversas formas de liberación para los hombres con respecto a la auto-represión aprendida en las religiones católica y protestante. Es cierto que la identificación cristiana del deseo sexual con la maldad originaria ha estado y sigue estando presente (aunque en menor medida) en la educación afectivo-sexual tanto de hombres como de mujeres. Pero, por norma general, los hombres encontramos numerosas vías socioculturales para disociarnos frente a los traumas originados por la auto-represión de la sexualidad. En primer lugar, la identificación patriarcal de las mujeres con el mal metafísico y moral, con la sexualidad encarnada, nos ha inducido a proyectar nuestros sentimientos de culpabilidad sobre las mismas. Es más, la violencia sexual masculina ha sido históricamente justificada a lo largo de la cultura occidental, aludiendo a la esencial sexualidad de las mujeres (PULEO, 1992). Esta proyección de los miedos, deseos y conductas masculinas sobre la femineidad puede observarse en la forma adoptada actualmente por el relato pornográfico *mainstream*, donde las mujeres son representadas no solo como víctimas de las conductas de flagelación, sodomía y violación de los hombres<sup>12</sup>, sino como víctimas que desean e incitan a su propio castigo<sup>13</sup>. Es decir, en la pornografía actual, las mujeres son representadas al mismo tiempo como la causa originaria y el objeto de la trasgresión sexual de los hombres, ahora no solo en virtud de su esencial sexualidad, sino también de sus libres decisiones. Nos encontramos así con una nueva expresión del patriarcado de consentimiento tal y como lo ha definido Puleo (1995). Este hecho pone de manifiesto que las diversas proyecciones masculinas de sus traumas sexuales no suponen una liberación positiva, sino que la cultura patriarcal induce a los hombres a convertirse en represores sexuales de las mujeres.

Susan Griffin (1981) ha explicado que la cultura europea aprendió a proyectar sobre el *Otro-diferente* los sentimientos de deseo sexual y de emoción que no podía

---

<sup>12</sup> Susan Griffin (1981) ha explicado que las prácticas sexuales representadas por el discurso pornográfico forman parte de una cultura de odio al cuerpo. La tradición cristiana, con su denigración del cuerpo frente al espíritu, y sus diversas formas culturales secularizadas habrían vertebrado la cultura del odio al cuerpo (y de las mujeres, objetivizadas sexualmente) a lo largo de la historia de la cultura occidental. Griffin explica que la simbología de Cristo crucificado representa el ritual pornográfico sadomasoquista en toda su expresión. La imagen de Cristo crucificado representa la liberación del espíritu del cuerpo. De este modo, la tradición cristiana niega recurrentemente el cuerpo a través de la figura de Cristo que, nacido del espíritu, ejemplifica en vida y muerte la doctrina del ascetismo.

<sup>13</sup> Por supuesto, cualquier práctica sexual es admisible cuando se realiza de forma libre y pactada entre personas en condiciones sociales equitativas. Lo que se critica aquí es la inducción de prácticas sádicas que se corresponden con un imaginario androcéntrico de soberanía masculina y sumisión femenina.

aceptar en sí misma. Al igual que el androcentrismo, el etnocentrismo occidental se caracterizó por definir a los pueblos indígenas, cuyas normas y hábitos culturales eran desconocidos e incomprensidos, mediante la proyección de las emociones que, negadas por las culturas cristiana y protestante, producían odio y temor<sup>14</sup>. Los nativos fueron descritos como seres salvajes, primarios y próximos a la naturaleza. De este modo, su identificación con una naturaleza denigrada no solo proporcionó a los Estados-Nación europeos un sentimiento de superioridad moral, sino también una legitimación de su invasión y su colonización. Autoinstituidos como lo Universal, representados como la Razón, los Estados europeos desplegaron materialmente una visión del progreso que implicaba el control y la dominación de la naturaleza, luego, también de los pueblos y de las personas identificadas con la misma.

Michel Foucault (1999) ha explicado que el modelo de saber basado en la autoridad de la Razón constituyó un dispositivo de poder a partir del cual el Estado, en confrontación con la Iglesia, se legitimó como autoridad soberana del conocimiento tras su proceso de secularización. La universalidad como condición de validez del conocimiento configuró la nueva forma del saber-poder del Estado democrático. Ahora bien, la racionalidad de los Estados europeos no estaba compuesta tanto de los principios democráticos de *Igualdad*, *Libertad* y *Solidaridad*, como del instrumentalismo reduccionista del conocimiento positivo.

Los avances en el conocimiento del mundo natural que la nueva metodología científica proporcionaron, concretados en la forma de un desarrollo tecnológico hasta el momento inusitado, se tradujeron en la conciencia occidental en un sentimiento de plenitud basado en la condición de universalidad propia del conocimiento positivo. La fe en el progreso ilimitado de la especie humana se tradujo, bajo la impronta de la Razón, en la centralización de las actividades productivas por parte de los Estados-Nación (FOUCAULT, 1999). Estos implementaron el desarrollo de las nuevas tecnologías (militares, científicas, biotecnologías...) como mecanismos de organización y control. En el siglo XVIII, acontece la carrera de los Estados-Nación occidentales por el progreso científico-racional. Y si la cultura occidental era la portadora del conocimiento objetivo del progreso, entonces la *raza* blanca occidental, personificada por los hombres de clase media, simbolizaba el desarrollo pleno del ser humano: el sujeto universal. Esta idea, oriunda de las primeras invasiones europeas del nuevo del nuevo mundo, será suscrita y desarrollada por la etnología de los siglos XIX y XX en la forma del evolucionismo social (SEBRELI, 1992).

---

<sup>14</sup> Es importante no caer en el reduccionismo etnocentrista que identifica al androcentrismo occidental como la única forma de androcentrismo. Como ha señalado Celia Amorós, el patriarcado no es una estructura exclusiva de la lógica occidental de poder. «Es más, lo hombres de los países colonizados han suscrito en muchos casos pactos patriarcales con los colonizadores» (Amorós, 2008, 48). Nos limitamos, por lo tanto, a mostrar que la lógica de dominación y de legitimación del colonialismo occidental se origina en el sesgo androcéntrico con el que, primeramente, se legitimó la dominación masculina en el seno de las sociedades occidentales.

La autoconciencia de universalidad imprimió un potente sesgo de superioridad a la cultura occidental en sus *relaciones* con los pueblos que descubre. Bajo la convicción de que nuestras sociedades estaban más cerca del estadio final de la humanidad, las nuevas culturas fueron significadas como sociedades primitivas e inferiores que carecían de civilización (SEIDLER, 2000). De este modo, la invasión, ocupación y colonización de los continentes descubiertos fueron legitimadas conforme al objetivo del progreso humano. Las crueles matanzas de los pueblos indígenas, su esclavización y su explotación fueron justificadas como un momento de enajenación y locura en la ardua tarea civilizadora desempeñada por los Estados-Nación europeos desde los comienzos del siglo XVI hasta finales del XX. Pero lo cierto es que la invasión occidental se desarrolló con el sentimiento efectivo de que, como humanos superiores, se estaba en el derecho de conquistar e incluso erradicar a la población nativa, siempre bajo los intereses políticos y económicos de la propia nación (SEIDLER, 2000).

Nos encontramos así con la paradoja de que las naciones donde fueron enunciados los principios ilustrados que articulan los derechos humanos ejercieron un intenso tráfico de esclavos con el objetivo de abaratar la fuerza productiva que cimentó el desarrollo de los territorios colonizados. Al igual que la quema de brujas, esta y otras barbaries de la colonización serán olvidadas en un relato historiográfico que se impregnó de la ideología positivista del progreso.

En su obra *Retrato del colonizado; precedido por el retrato del colonizador*, Albert Memmi (1971) analiza la construcción de las identidades del colonizador y el colonizado desde los procesos de dominación. Memmi explica que el colonizador define negativamente la identidad del colonizado respecto de su propia identidad. El colonizado es representado como la carencia de aquellas cualidades que son valoradas por la sociedad colonizadora. Pero, además, Memmi (1971) señala que esta definición deshumanizante se realiza obviando los factores históricos y sociales que han configurado dinámicamente la cultura colonizada. La identidad del colonizado es definida en términos biológicos y esencialistas, eliminando así la posibilidad de evolución autónoma y legitimando la dominación. La presencia del poder se hace evidente en que, frente a los individuos colonizadores, los colonizados son definidos como una colectividad; llevan la marca de lo plural. Y si occidente se identificó con la Razón universal, los colonizados fueron definidos como su ausencia, luego, como la animalidad. Memmi (1971) describe conversaciones de los colonizadores en las que se juzga la capacidad crítica de los colonizados: *¿piensan? ¿O funcionan por intuición?*

En definitiva, los procesos de legitimación de la dominación occidental, ya sea de las mujeres en el seno de sus propias sociedades, o bien de los pueblos indígenas en los procesos de expansión colonizadora, se encuentran estructurados por el dualismo *razón/naturaleza* como eje que articula la definición del *Otro-naturalizado*. Desde esta perspectiva, Alicia Puleo (2011) ha apuntado críticamente que la lógica occidental del poder se desarrolló bajo la integración histórica de los sesgos androcéntrico y antropocéntrico en nuestra cultura. La identificación entre los conceptos de *naturaleza* y *mujer*

sustenta la definición de las mujeres como seres más próximos a la naturaleza que a la cultura, luego diferentes e inferiores a los hombres. Estos últimos, definidos como cultura, encarnan la plenitud de una humanidad que se concibe como sometimiento de todo el mundo natural y, por ende, de las propias mujeres. El etnocentrismo occidental fue ejercido y legitimado desde la misma lógica de poder deshumanizante y, en este sentido, se encuentra asimismo vertebrado por el antropocentrismo. Es más, la vinculación de estos dos sesgos no solo ha constituido un mecanismo de legitimación de la dominación de las personas concebidas como alteridad respecto del *yo* normativo occidental (hombre blanco de clase burguesa), sino que ha supuesto una explotación tan manifiesta de la naturaleza que pone en peligro la supervivencia de nuestra propia especie y del planeta en su conjunto, generando una crisis ecológica sin precedentes en la historia de la humanidad (PULEO, 2011).

Puleo (2000b) sostiene que, para desestructurar los sesgos androcéntrico y antropocéntrico de la cultura occidental, es fundamental partir del hecho de que el concepto de *naturaleza* se origina en una definición político-filosófica. La *naturaleza*, concepto integrante del dualismo *naturaleza/cultura*, designa en el discurso filosófico occidental aquello que no tiene finalidad en sí mismo, es decir, lo que es un medio para un fin determinado desde su exterior. En consecuencia, el concepto de *naturaleza* designa todo aquello que puede ser apropiado como objeto por el hombre racional y productor. Asimismo, durante toda la historia de Occidente, este dualismo ha estado estrechamente ligado con el dualismo de género *mujer/hombre*, naturalizando la diferenciación de roles sexuales, las identidades sexuadas y la desigualdad de estatus sociopolítico entre mujeres y hombres (PULEO, 2000b).

La naturalización de la división sexual de funciones y su consiguiente perpetuación histórica han dado lugar al desarrollo de perspectivas morales y económicas diferentes entre hombres y mujeres. Mientras que las mujeres se responsabilizan del cuidado de los seres próximos y centran sus cálculos económicos en la subsistencia del núcleo familiar, los hombres priman el individualismo economicista y las leyes que amparen sus posibilidades en el competitivo mercado laboral (PULEO, 2000b). La extensión generalizada de esta concepción economicista de la vida, mediante los procesos históricos de la colonización occidental y la implantación de una economía globalizada neoliberal, ha conllevado como consecuencias la subordinación social de las mujeres, la explotación de los pueblos desfavorecidos y la destrucción ecológica a gran escala.

Puleo (2000b) hace hincapié en el hecho de que la ética instrumental economicista se corresponde con la identidad de hombre dominador desarrollada en los patriarcados occidentales durante la Modernidad. Asimismo, describe la autoimagen del hombre dominador en palabras de Celia Amorós como un «sujeto inverosímil o desmadrado, una fantasía de sujeto *inengendrado y generador absoluto de sentido*» (AMORÓS, 1997, 21-22). Esta identidad se constituiría fundamentalmente durante la adolescencia, etapa de ruptura de la dependencia afectiva respecto de la madre que los hombres internali-

zarán como negación y devaluación de todo lo que ella representa: suelo nutricio, cuidado, afectividad, apertura y compromiso hacia el *Otro*. Asimismo, la identificación por oposición de la madre, lo femenino y la naturaleza, implica el distanciamiento afectivo y la instrumentalización de *lo Otro-diferente* como huellas propias del carácter masculino.

A este imaginario le subyace una dinámica de género que exige la separación y el dominio de lo que se entiende como *naturaleza* (PULEO, 2005c). La emoción, la benevolencia o la empatía son consideradas poco científicas, pasionales más que racionales, femeninas más que masculinas y, consecuentemente, son reprimidas como naturaleza inferior. Así, la represión de la propia naturaleza es medio y fin para el dominio de toda aquello que se concibe como *naturaleza*. Pero, la consecuencia de esta instrumentalización de la *naturaleza* será la instrumentalización del propio *anthropos* dominador:

Así, la hiperseparación y denegación impiden reconocer nuestro parentesco y dependencia de la Naturaleza. La reducción de las cualidades del oprimido a unas pocas funcionales a la opresión (incorporación) y la instrumentalización (por la que se niegan los fines propios del dominado) terminan instrumentalizando al propio *anthropos* dominador. Como productores mal informados y desprotegidos, sufrimos enfermedades profesionales debidas a la contaminación; convertidos en consumidores, manipulados por los *media* y regidos por la ley del mercado, enfermamos alimentándonos con carne repleta de hormonas y antibióticos de pobres seres atormentados por la ganadería intensiva; y como ciudadanos incapaces de hacer cumplir los Derechos Humanos de tercera generación, asistimos impotentes al cambio climático y a las guerras por el dominio de los recursos (PULEO, 2005c: 207).

Las consecuencias de esta instrumentalización se pueden observar en la actual crisis ecológica, pero se materializan de forma primigenia en la subjetividad de los sujetos predestinados para la dominación: los hombres.

Aprendemos a erradicar las emociones y los sentimientos que no encajan en la concepción que tenemos de nosotros mismos como *seres racionales*. Estas emociones son consideradas amenazadoras y aprendemos a vivir como si no existieran de ningún modo. [...] Conforme aprendemos –en términos kantianos– a eliminar nuestras inclinaciones para poder actuar cada vez más apegados a un sentido del deber, nuestras emociones y nuestros sentimientos se vuelven más débiles en el predominio que tienen sobre nuestras experiencias. [...]

Aprendemos a *erradicar* aquellos aspectos de nuestro ser que amenazan esta visión de nosotros mismos y nos recuerdan la *naturaleza animal* que teníamos la esperanza de haber dejado atrás. Esto configura nuestra concepción de crecimiento y desarrollo internos, y *hace del autocontrol algo que se entiende como dominio de nuestra naturaleza*<sup>15</sup>. Esto

<sup>15</sup> Hemos subrayado la identificación entre autocontrol y dominio de la propia naturaleza presente en la descripción de Seidler.

equivale a determinarlo en términos masculinistas que no dan cabida a ninguna reconciliación con nuestro ser emocional, somático y espiritual, como algo de cierta forma esencial a un sentido de crecimiento y desarrollo internos (SEIDLER, 2000, 117-118).

Seidler (2000) llega a la conclusión de que la represión que los hombres ejercemos de nuestra emotividad y nuestra expresión corporal, bajo la exigencia social impuesta por el modelo patriarcal moderno de masculinidad, cercena la potencialidad de un desarrollo humano en plenitud de condiciones. Esta represión se produce en la medida en que los hombres nos hemos identificado con la Razón en un paradigma dualista donde la emotividad es identificada con la naturaleza y está denigrada como fuente de irracionalidad. El autocontrol es el control de nuestra naturaleza. Las emociones y los sentimientos que nos afloran son peligrosos, pueden ser la causa de nuestro irracional descontrol, por lo que constituyen una amenaza.

Pero, ¿cuál es la amenaza que significan nuestra emotividad y nuestros sentimientos? Es la amenaza de ser excluidos de la posición que nuestro sexo nos debería otorgar de manera natural: el poder social, con sus libertades y sus privilegios. Normalizada en la figura del sujeto de poder, la masculinidad cierra su círculo en torno a aquellos que disciplinan su emotividad y su cuerpo. Efectivamente, si bien es difícil que un hombre sea excluido del círculo de la humanidad (dada su definición androcéntrica), bien puede ser excluido del colectivo viril, quedando reducido a la anormalidad, por no haber alcanzado a completar aquella identidad que su constitución biológica le posibilitaba (y la sociedad le exigía). Esto pone de relieve la importancia que el autocontrol tiene en la subjetividad masculina. El autocontrol disciplina, endurece, temple, misura, dispone hacia la iniciativa y la decisión, hacia la voz pública..., siempre mediante la represión de nuestras inclinaciones naturales: los apetitos, el miedo, la ansiedad, la impulsividad, etc. El autocontrol es la llave de la masculinidad y, por consecuencia subsiguiente de la lógica patriarcal, de los espacios de poder reservados al colectivo masculino.

Seidler (2000) explica que la masculinidad fue implícitamente identificada con el poder, en la medida en que tanto el poder legítimo como la masculinidad fueron definidos desde el mismo paradigma. Esta definición no fue fruto de la casualidad, sino un producto de la ubicación efectiva de los hombres en el poder. La razón humana fue definida conforme a los parámetros normativos de masculinidad y, puesto que el mecanicismo indujo el desarrollo de un modelo de racionalidad fundamentalmente instrumental<sup>16</sup>, los hombres se vieron y ven impelidos a instrumentalizar su naturaleza.

La instrumentalización de la subjetividad entraña un camino de disciplina y endurecimiento. Concebidos el cuerpo y la emotividad como naturaleza animal, la virilidad

---

<sup>16</sup> Evidentemente, no todo el racionalismo moderno se agota en la racionalidad instrumental. De hecho, desde el feminismo español de la Igualdad se ha recocado el potencial emancipador de los principios políticos ilustrados, oriundos del paradigma racionalista de la Modernidad. Ahora bien, es importante reconocer el peso que tanto el paradigma mecanicista como el racionalismo instrumentalista han tenido en la conformación de la cultura de la Modernidad.

se concreta en prácticas de auto-represión emocional y en el desarrollo de aptitudes físico-deportivas (en otros tiempos y otras sociedades, físico-belicosas o militares) que disponen al sujeto hacia la competición por el poder<sup>17</sup>. Este desapercibido *aleccionamiento* se verá alentado y animado por los dividendos patriarcales que, entre otras compensaciones, conceden prestigio y reconocimiento al hombre que confirma su masculinidad.

Los presupuestos antropológicos del modelo económico capitalista, ya sea en su forma primigenia, el capitalismo de Estado, o en su presente desarrollo global, también se encuentran vertebrados por el paradigma racionalista moderno. Esto se observa claramente en la obra de Max Weber (1977) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Weber describe cómo la ética protestante potencia de modo inherente los objetivos racionales de la búsqueda del beneficio económico y del bienestar personal. La doctrina moral que prescribe la auto-negación de los impulsos y de los deseos habría favorecido el ejercicio de aquellas acciones que se encuentran racionalmente ajustadas hacia los objetivos económicos del individuo. Por lo tanto, nos encontramos con que, para Weber, tanto el significado de la acción social como el de la realización personal son determinados exclusivamente por la facultad de la razón. Los sentimientos, los deseos y las emociones no son fuente de significado. Los fines y los objetivos son cuestiones personales, aunque, de acuerdo con la antropología utilitarista, el ser humano tiende a buscar de modo generalizado aquello que le proporcione una vida más placentera con el menor esfuerzo posible; el enriquecimiento. La racionalidad, por lo tanto, queda circunscrita a la valoración de los medios adecuados para la consecución de dichos fines, los cuales, definidos antropológicamente, se encuentran exentos de valoración moral.

Richard Sennett (2000) ha explicado que el *ascetismo mundano*, tal y como lo denominó Max Weber, posibilitó conjuntamente con el modelo keynesiano-fordista de producción y las garantías sociales del Estado del bienestar, la construcción de una identidad estable para los trabajadores, basada en la posibilidad de construir un proyecto de vida a largo plazo. Sennett advierte que este proyecto estaba vinculado con la seguridad económica de la unidad familiar, lo que permitía no solo proyectar ciertas metas u objetivos (como pagar los estudios a los hijos) y vivir con un cierto grado de bienestar, sino también desarrollar sus relaciones sociales de modo estable y permanente. La racionalización burocrática del tiempo proporcionaba una narración lineal de las propias experiencias tanto a nivel material como psíquico.

---

<sup>17</sup> Manuel Castells y Marina Subirats (2007) han señalado la dureza del proceso de socialización en el modelo hegemónico de masculinidad: se moldea a una mujer, a un hombre se le forja. En su opinión, este modelo sigue siendo el modelo del guerrero, un modelo profundamente disfuncional en el marco de las sociedades occidentales del presente, como lo ponen de manifiesto los datos sobre conducta antisocial y mortalidad de los hombres, analizados en relación con el género.

Por otro lado, Sennett no realiza un análisis crítico del hecho de que la moral del trabajador tiene un perfil androcéntrico. El *ethos del trabajo* es desarrollado fundamentalmente por hombres que, como cabezas de familia, adquieren la responsabilidad económica del núcleo familiar. Por lo tanto, este modelo económico-social estaba también fundamentado sobre la base de la discriminación social de las mujeres, quienes se encargaban de la gestión y el trabajo del espacio doméstico sin reconocimiento ni salario alguno.

Tanto en *La corrosión del carácter* (SENNETT, 2000), como en *La cultura del nuevo capitalismo* (SENNETT, 2006), Sennett sostiene que el capitalismo flexible, basado en la globalización tecnológica y el flujo continuo de información, no solo imposibilita la construcción de una identidad estable a partir de la vida laboral, sino que fractura la cohesión social y ahonda las desigualdades<sup>18</sup>. Las condiciones flexibles, frágiles y fragmentadas del trabajo en el nuevo capitalismo han sustituido la concepción del trabajo como experiencia artesanal por la nueva ideología de la meritocracia. Lo importante no es hacer bien el producto, esta es una función ahora programada tecnológicamente, sino la tolerancia al cambio, la capacidad de afrontar el riesgo y la disposición emprendedora. El talento consiste así en la adquisición de las habilidades sociales necesarias para el ascenso en un fragmentado modelo institucional. Esta noción de *capacidad personal* entraña una idea de aristocracia natural (SENNETT, 2006). El sujeto capaz es aquel que se encuentra preparado de manera innata para actuar permanentemente en el flujo de la superficialidad, con la carga emocional añadida de competir por el éxito social. Esta lógica establece una nueva forma de darwinismo social, donde los mejores lo son por naturaleza, pero los fracasados también; donde cada uno merece el puesto que ocupa en la sociedad. De este modo, se genera un sentimiento de menosprecio y de odio hacia quienes se encuentran más desfavorecidos socialmente. Además, acrecentadas las desigualdades sociales, acumulada la riqueza en una minoría social capitalista, se frustra la gran promesa del sistema capitalista: la liberación del individuo mediante la supresión de las rígidas estructuras del Estado. Ahora bien, el sistema dispone de un mecanismo capaz de generar una sensación de ilimitada libertad en la ciudadanía: el mercado de consumo. El consumo, en su articulación con el imaginario generado por el discurso publicitario, constituye un símbolo de poder y distinción social. Mientras el endeudamiento de las familias es cada vez superior, sus integrantes experimentan una ficción de libertad ilimitada a través del consumo. Esta sensación de poder se puede observar en la tendencia hacia el consumo de objetos tecnológicos de potencia desmesurada, muy superior al orden de las necesidades reales para cuya satisfacción se encuentran dispuestos. La conclusión de Sennett (2006) es que, en el flujo

---

<sup>18</sup> Otro autor que ha analizado exhaustivamente la relación entre las condiciones socioeconómicas de las sociedades occidentales contemporáneas, la identidad y la intimidad es Zygmunt Bauman. Véase, por ejemplo, Bauman (2005).

del consumo, el ciudadano consume su propia pasión, manteniéndose inerte en el mercado de las apariencias y, por lo tanto, incapacitado para la construcción política de su propia sociedad.

El perfil del sujeto de éxito social del nuevo capitalismo define a una persona individualista, ambiciosa, arriesgada, emprendedora, competitiva y socialmente habilidosa en la generación de empatías y sinergias superficiales. Tenemos, por lo tanto, un sujeto que racionaliza sus conductas en función de sus objetivos socioeconómicos y que para ello tiene que estar previamente socializado en la pragmática del control. Si posee tolerancia al cambio y es arriesgado, será porque ha disciplinado su emotividad en el distanciamiento emocional respecto de sus personas queridas y porque tiende a establecer relaciones afectivas superficiales y pasajeras. Es decir, su vinculación afectiva se encuentra dispuesta para satisfacer sus propias necesidades y, por lo tanto, es básicamente instrumental. Igualmente, si es competitivo y socialmente estratégico, ha de poseer la capacidad de auto-controlar sus impulsos y sus emociones bajo los objetivos de mantener las apariencias adecuadas al contexto social en el que se encuentre y de responder rápidamente a cualquier contratiempo que surja en sus planes. El sujeto de éxito social es el sujeto de poder del nuevo capitalismo y la pragmática del control; el conjunto de disposiciones socialmente aprendidas que disponen al individuo hacia el ejercicio de ese poder. En este sentido, el sujeto de poder del nuevo capitalismo no es sino el sujeto racional definido por el paradigma mecanicista. Es decir, el hombre identificado con la razón instrumental. Esto se puede corroborar si analizamos las posiciones relativas de los sexos en los diversos estratos sociales delimitados por el sistema capitalista. Así, los titulares de las empresas, tanto nacionales como multinacionales, son generalmente hombres; más del 90% de la riqueza mundial está escriturada a nombres de hombres; los colectivos de éxito social siguen siendo representados mayoritariamente por hombres (LÓPEZ, 2006) y, en los espacios mesoestructurales, sigue existiendo una importante brecha salarial en perjuicio de las mujeres.

El modelo neoliberal de capitalismo supone una constante insatisfacción personal como consecuencia de su lógica de enriquecimiento ilimitado. Esta nos encadena a un deseo permanente e inalcanzable de prosperidad económica y distinción social que, articulado por la sociedad de consumo, genera incesantemente nuevas necesidades para el consumidor. Los dispositivos de construcción del deseo, como el discurso publicitario, reproducen *ad infinitum* esta lógica, generando una insatisfacción y un deseo de mayor bienestar permanentes. Pero, este modelo, fundamentado en la hipótesis antropológica del *homo oeconomicus*<sup>19</sup>, contempla exclusivamente una concepción instrumental de racionalidad. Si, por el contrario, concedemos pertinencia a la posibilidad de

---

<sup>19</sup> En su obra *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Adam Smith (1995) sostiene que los individuos actuamos siguiendo un principio racional y egoísta de enriquecimiento económico. Según Smith, el egoísmo antropológico no supone ningún problema para el bien común, puesto que, regido por la ley de la oferta y la demanda, el libre mercado armoniza por sí mismo los cálculos financieros de los individuos egoístas. Smith ilustra este concepto mediante la célebre metáfora de la

valorar la racionalidad de los fines en sí mismos, el objetivo del enriquecimiento ilimitado se muestra claramente irracional.

La interiorización de la moral instrumental por parte de los hombres, junto con su hegemonía sociopolítica en las sociedades occidentales, ha conllevado la extensión generalizada de la concepción economicista de la vida. La identidad del dominador ha hecho de los hombres los principales actores de la colonización occidental. Asimismo, la globalización del modelo económico-tecnocientífico ha ocasionado la destrucción ecológica a gran escala, la explotación de pueblos desfavorecidos y el incremento de la desigualdad social entre los sexos en el seno de los mismos (PULEO, 2011). A la luz de estos acontecimientos, la identificación de los hombres con el sujeto racional, sobre la base de un paradigma mecanicista que desprecia tanto la naturaleza como todo lo que en ella se origina, ha puesto de manifiesto la evidente irracionalidad de las conductas masculinas de dominación.

Victor Seidler (2000) ha explicado que, por lo general, los hombres no percibimos la relación existente entre nuestras formas de sentir, pensar y actuar y nuestra experiencia de la masculinidad. Este hecho se debe a que la masculinidad ha sido identificada con la voz imparcial de la razón, entretejiendo simultáneamente la definición de lo genéricamente humano (AMORÓS, 1997). El universalismo del paradigma moderno y su subsiguiente ideología positivista mantienen ocultas las relaciones entre Razón y masculinidad, legitimando la hegemonía masculina y socializando a los hombres en el ejercicio del poder. Enculturada en la identidad masculina, la universalidad de la razón dota a la voz de los hombres de una apariencia de objetividad e imparcialidad que les confiere autoridad. Pero los usos del lenguaje de los hombres ponen de manifiesto que su poder no siempre es legítimo. Esto se puede comprobar en el uso auto-afirmativo del lenguaje cuando intentamos demostrar de cualquier modo que tenemos razón, ya sea en las discusiones de pareja o cuando competimos entre amigos. De nuevo, los fines no son juzgados en cuanto a su racionalidad. No lo son, porque no son perceptibles. El objeto aparente de estas discusiones es ver quién tiene la razón, pero su verdadera finalidad es legitimarse en el ejercicio del poder desde una situación de superioridad que se reproduce. Los hombres aprendemos a racionalizar cada situación en búsqueda de una solución, de modo que la solución a la que llegamos suele estar integrada por nuestros

---

mano invisible del mercado. El modelo económico-antropológico diseñado por Smith fundó la economía clásica y de hecho sigue constituyendo el principio que rige el cálculo financiero ejercido por los economistas liberales y académicos en el flujo del mercado internacional. Por el contrario, en la actualidad, las recesiones económicas globales han suscitado el debate sobre la fiabilidad del modelo neoliberal en el propio seno de la academia economista. El concepto de *burbujas económicas* ha puesto en entredicho la racionalidad del individualismo economicista, alentando el desarrollo de estudios que valoren la influencia de las emociones en las conductas financieras. Las emociones inducidas por el proceso de socialización de género son significativas a este respecto, puesto que el deseo de poder se ha visto canalizado en las sociedades de consumo, entre otras formas, mediante la adquisición compulsiva de objetos que simbolizan la masculinidad hegemónica. Para un ejemplo de las nuevas líneas de investigación en Economía, véase Loewenstein (2007).

propios intereses. Así, la racionalización lingüística de nuestras posiciones reproduce los dividendos patriarcales que experimentamos en nuestra vida cotidiana.

En síntesis, la identificación de la masculinidad con un concepto universal de humanidad construido sobre el dualismo *cultura/naturaleza* en el paradigma epistemológico moderno ha supuesto la negación y la instrumentalización de todas aquellas personas identificadas con la naturaleza (las mujeres y los pueblos indígenas), pero también del cuerpo y la emotividad propios en cuanto preparación pragmática para el ejercicio del control del *Otro-diferente-naturalizado*. Esta finalidad, implícita en la socialización contemporánea de los hombres, fue abiertamente expresada en la filosofía clásica, donde la pragmática del control constituía la condición necesaria para la adquisición de la excelencia política por parte del ciudadano (el hombre libre) en una sociedad estrictamente jerarquizada. Pero, con el paradigma epistemológico moderno, el nuevo concepto científico de *universalidad* generalizó las prácticas de autocontrol en el colectivo masculino como una característica *natural* de su género. Asimismo, la cosmovisión mecanicista radicalizó la auto-comprensión del propio cuerpo como un mecano, como materia articulada y dirigida por la mente o el alma, estableciendo la mística del *hombre impenetrable*. Durante el desarrollo del capitalismo industrial y junto con la *ética del trabajo*, esta pragmática habría generado en el imaginario masculino la idea de que un *hombre* triunfa única y exclusivamente mediante su autoconstrucción como sujeto agente del espacio público (sobre la base del cuidado y el trabajo reproductivo realizado por las mujeres en el espacio privado). Análogamente, durante la expansión colonialista de los Estados europeos, legitimó la dominación de los pueblos indígenas mediante su identificación con la animalidad natural. Esto hace manifiesto que las prácticas de autocontrol masculinas se encuentran dirigidas hacia la instrumentalización de lo *Otro diferente*. Ahora bien, el coste de su eficacia será la instrumentalización del propio sujeto dominador. Las consecuencias de esta instrumentalización se pueden observar en la actual crisis ecológica, pero, de forma primigenia, se materializan en la subjetividad de los sujetos predestinados para el ejercicio de la dominación: los hombres. Por lo tanto, la pragmática del control, fundamentada originariamente a partir del problema ético del gobierno justo, supone la represión de una parte importante de su potencialidad humana para los propios *dominadores*, al mismo tiempo que una instrumentalización de las mujeres y de la naturaleza como objetivos de su control externo.

### 3.2.2. La pragmática masculina del control: recapitulaciones

Las prácticas de autocontrol físico y emocional, en tanto que preparación pragmática para el ejercicio de la dominación, se han construido históricamente sobre la base de un paradigma epistemológico-antropológico que, definiendo la humanidad exclusivamente en términos de *Cultura* y racionalidad, determinó la definición del cuerpo de los hombres como mera materia. Asimismo, las emociones, definidas como afecciones

originadas en el cuerpo, quedaron desprovistas de todo valor como fuente de conocimiento.

La lógica patriarcal de dominación se origina en la tradición hegemónica de la filosofía griega y adquiere su máxima expresión dentro del paradigma mecanicista de la filosofía moderna occidental. Dentro de esta genealogía, la pragmática masculina del control manifiesta diversas concreciones histórico-culturales hasta culminar en su forma ética instrumental y economicista. Son especialmente significativas en lo que a la conformación histórica de la pragmática del control se refiere las diferencias que existen entre la forma adoptada en el mundo grecolatino y su evolución en el Occidente moderno y contemporáneo. Las principales diferencias entre ambas formas se encuentran en la conceptualización del dualismo *naturaleza/cultura* y en la autoconcepción que los hombres tienen de sí mismos, en base a su comprensión dentro de este dualismo. Frente a un concepto de *humano* como parte integrada en el todo natural, el paradigma moderno se caracterizará por la exterioridad de la naturaleza en relación con una humanidad definida por la primacía absoluta de la *Razón* (PLUMWOOD, 1993). Esto conllevará una conciencia del propio cuerpo como algo externo, pues, mediada la metafísica mecanicista, el cuerpo pasa a ser concebido como un sustrato material sobre el que se erige lo humano.

En la Grecia clásica, la máxima *conócete a ti mismo* (*gnothi seaútòn*) comprendía un previo conocimiento del mundo, de la naturaleza y de los dioses (FOUCAULT, 1994). Las esferas del autoconocimiento y del conocimiento del mundo no se encontraban separadas, sino integradas en un todo orgánico. Esto se puede observar en el modelo organicista de Aristóteles, en el cual los hombres se encontraban insertos dentro de un todo natural funcionalmente interdependiente, a pesar de que ocupasen la cúspide de la jerarquía. De hecho, la máxima aristotélica de la autarquía se dispone no como una precondition política, sino fundamentalmente ética: es el deber del hombre de alcanzar su *telos*; la función que le es propia. Ahora bien, en una sociedad estrictamente jerarquizada, la condición del autocontrol moral se convierte en una condición política para la excelencia social por parte del ciudadano (el hombre griego en tanto que hombre libre frente al esclavo, las mujeres y los niños y niñas). Así lo señaló Platón en su *República*; sociedad utópica en la que el gobierno sería ejercido por aquellos ciudadanos que, adquiriendo la sabiduría a través de la *episteme*, fueran capaces de autogobernar las partes irascible y concupiscible de su alma.

El universalismo naturalista que sustenta la moral de la pragmática del control en la filosofía de Aristóteles se mantendrá presente en el paradigma antropológico moderno, so pena de la definición de la femineidad que realizaron los propios filósofos ilustrados, legitimando así la exclusión de las mujeres de la ciudadanía política. De hecho, tanto Aristóteles como los filósofos ilustrados defendieron la legitimidad del modelo político democrático desde una perspectiva iusnaturalista, con el matiz de que el impulso democrático del nuevo régimen abolía las diferencias entre los hombres de distintas clases sociales, equiparados por su idéntica condición humana.

El impulso democrático del nuevo régimen fue en cierta medida una consecuencia del paradigma epistemológico derivado de la revolución científica del siglo XVII (SEIDLER, 2000). Las condiciones de objetividad e independencia del conocimiento hacían de este algo accesible a todos los individuos (varones), lo que restaba poder a una sabiduría antaño legitimada por el discurso religioso. En el paradigma epistemológico moderno, el conocimiento verdadero era el conocimiento del objeto. Así, la naturaleza y todo aquello que es identificable bajo las leyes que la rigen se convirtieron en el objeto de conocimiento de las revoluciones científicas. Esto se traduce en que para conocer a las personas tenemos que ponerlas en el lugar del objeto y en que solo se podrá conocer de las mismas aquello que pueda ser explicado bajo las condiciones de objetividad y exterioridad de las leyes científicas. Es decir, la sociedad y los seres humanos serán explicados también dentro del modelo positivista, conformando así el modelo explicativo de las nuevas ciencias sociales (SEIDLER, 2000). Este hecho conllevó también consecuencias para el autoconocimiento y la construcción de la subjetividad de las personas, pues el cuerpo y la emotividad pasan a ser concebidos como materia que conocer (dominar), mientras que la mente, como lugar propio de la racionalidad, se caracterizará por su facultad de acceso a las leyes que rigen lo natural; por su capacidad de conocimiento-dominación. La intensificación del dualismo antropológico es una de las principales consecuencias de la transición del modelo organicista al mecanicista dentro del paradigma epistemológico de la cultura occidental.

La nueva estructura social fraguada en la Ilustración remite a un modelo de libertad, pero también de orden. Este orden justificará la exclusión explícita de las mujeres del derecho de ciudadanía a partir de la identificación de la femineidad con la naturaleza (FRAISSE, 1991). Por lo tanto, la antropología racionalista definirá la masculinidad moderna como lo genéricamente humano (AMORÓS, 1997), siendo los hombres impelidos a conocer y dominar la naturaleza, así como todo aquello que recae bajo sus confines: las mujeres y los pueblos no occidentales, pero también el propio cuerpo y la emotividad como condición de su presupuesta racionalidad.

Es importante señalar que, tal y como han mostrado los análisis de Pateman (1995), Plumwood (1993) o Foucault (1978), entre otros, el originariamente liberador paradigma universalista ensombreció e incluso invisibilizó la racionalidad instrumental que impregnaba el paradigma político occidental. Por ejemplo, Pateman (1995) ha señalado que en la medida en que la teoría política moderna no menciona la legitimación que los filósofos ilustrados realizaron de la exclusión política de las mujeres y que emplea un concepto androcéntrico de *individuo* en un sentido universal, mantuvo oculto el sesgo de género de la construcción política de las sociedades modernas. Es decir, mantuvo oculto el hecho de que la definición de *individuo* tiene como referencia exclusivamente a personas de sexo masculino. Por este motivo, Pateman sostiene que la teoría política moderna constituye un dispositivo de reproducción de la discriminación de las mujeres.

Análogamente, la naturalización y la universalización de los roles sexuales contruidos desde el racionalismo instrumentalista constituyen mecanismos de encubrimiento y de perpetuación de la lógica androcéntrica de dominación (SAMBADE, 2014). De este modo, una vez naturalizadas las exigencias que los hombres deben cumplir para identificarse con el sujeto de poder, una vez universalizadas entre los hombres las prácticas de autocontrol del cuerpo y de la emotividad como características consustanciales de su masculinidad, queda oculta la relación entre la instrumentalización de la subjetividad y el cuerpo propios y la instrumentalización de la naturaleza y de las personas identificadas con las mismas; queda oculto el hecho de que esta instrumentalización no es un designio natural e inalterable de la biología masculina. Asimismo, queda oculta también su causalidad en las frustraciones de los hombres; las cuales, mediada la simbología sexual, serán proyectadas sobre las mujeres.

La teoría ecofeminista ha mostrado cómo la lógica que subyace a la organización global política del mundo moderno se encuentra vertebrada por la articulación de los dualismos jerarquizados *naturaleza/cultura* y *mujer/hombre* (PLUMWOOD, 1993). Desde esta perspectiva, Alicia Puleo (2000b) ha apuntado críticamente que la lógica occidental del poder se desarrolló bajo la integración histórico-cultural del androcentrismo y el antropocentrismo, con su consiguiente denigración de todo aquello que se concibe como naturaleza y femenino al mismo tiempo: el entorno natural, los animales, las mujeres y los pueblos no occidentales. En el vértice opuesto, el sesgo androcéntrico identifica a los hombres como la plenitud de una condición humana, definida por la primacía de la *Razón*, ubicándolos en la esfera social pública en tanto que agentes sociales de la misma. Pero, en la medida en que la antropología que subyace a esta definición de masculinidad se encuentra articulada desde el dualismo excluyente *naturaleza/cultura*, con su separación, negación y denigración de todo aquello que se identifica con la naturaleza, el coste de la excelencia masculina será la instrumentalización del propio sujeto dominador. La auto-dominación de la emotividad y la comprensión instrumental del propio cuerpo, como extensiones de la naturaleza presentes en uno mismo, serán las prácticas dispuestas por la pragmática del control en la subjetividad de los hombres.

A lo largo de su evolución socio-histórica, todos los modelos occidentales de masculinidad han entrañado la instrumentalización del cuerpo y de la emotividad como condición para la adquisición de la excelencia social. Esto se puede observar en el modelo del *breadwinner* o sostén económico de la familia. Este modelo de masculinidad se encuentra inserto en el contexto social e histórico del capitalismo industrial y está definido moralmente por lo que Webber (1977) denominó *la ética del trabajo*. El *breadwinner* representa a un hombre que, situado en el modelo capitalista de producción y bajo las garantías sociales proporcionadas por el Estado, se identificaba plenamente con su trabajo, el cual le permitía garantizar una economía familiar estable. En consecuencia, el trabajo constituía una posibilidad de construcción moral positiva para los hombres, puesto que permitía desarrollar un proyecto de vida a largo plazo, en el que estos reconocían la impronta de su identidad (SENNETT, 2000). De este modo, el

*breadwinner* es un hombre que dedica su vida al trabajo bajo el objetivo de conseguir un bienestar económico familiar lo suficientemente estable como para que las necesidades de salud y de alimentación estén cubiertas, como para tener una cierta capacidad de consumo garante del prestigio familiar y como para pagar una formación académica a sus hijos, entre otros proyectos personales. Asimismo, goza del reconocimiento social y de las libertades históricamente concedidas a los hombres, en particular, de un mercado de cuerpos de mujeres a su disposición en la institución de la prostitución. Este modelo masculino se encuentra definido por su vinculación con el trabajo productivo y requiere de un modelo femenino complementario que se defina por la gestión y la realización del trabajo doméstico y de cuidado; el modelo de la ama de casa. Ella no dispone del dinero, sino por delegación, carece del mismo reconocimiento social que su compañero y se encuentra situada en el anonimato y la precariedad de la vida doméstica. En síntesis, la relación entre estos modelos de masculinidad y de femineidad se encuentra vertebrada por la asimetría de poder económico y de reconocimiento social. El modelo del *breadwinner* es, por lo tanto, un modelo de supremacía masculina, es decir, un modelo que entraña la discriminación/dominación de las mujeres. Pero, en este mismo sentido, el *breadwinner* es también un modelo que entraña la instrumentalización del cuerpo y la emotividad de los hombres. Las largas jornadas de trabajo, la dureza de los trabajos industriales y la responsabilización del ingreso económico total del núcleo familiar, entre otras exigencias, requieren de la mecanización del cuerpo como instrumento de trabajo y de una negación de la esfera emocional y privada de la subjetividad, en aras de la consecución del éxito económico. El *breadwinner* es un hombre que se define fundamentalmente por su trabajo y que ha de domeñar su cuerpo y sus emociones si quiere conseguir el prestigio que su identificación de género le puede deparar. Además, esta identificación se ve impelida hacia una constante corroboración, pues como apunta Celia Amorós (2005a), a diferencia de su racionalidad, la masculinidad de un hombre se encuentra permanentemente cuestionada.

¿Qué sucede cuando las condiciones laborales y sociales frustran la confirmación de la masculinidad a través del trabajo y el éxito económico y social? Obviamente, la respuesta a esta pregunta dependerá de las condiciones psicológicas y biográficas de cada hombre, pero la cultura patriarcal, presente todavía en nuestras sociedades contemporáneas, nunca ha eliminado la agresividad y el recurso de la violencia como elementos de identificación masculina. Además, probablemente, estos recursos se proyectarán en primer lugar sobre aquellas personas respecto de las cuales la autoridad masculina es socialmente y/o simbólicamente legitimada: las mujeres y los hijos e hijas. En segundo lugar, la cultura del honor, reconocimiento social entre los iguales que de facto detentan los privilegios sociales, podría incitar al ejercicio de la violencia contra aquellos hombres que representen la traición; contra quienes no respetaron el pacto que regula las normas de la confirmación exigida.

En resumen, la pragmática masculina del control implica la construcción de una masculinidad que se define básicamente desde la racionalidad instrumental. El objetivo implícito del autocontrol es una supremacía social y política que, como condición *sine*

*qua non* de la masculinidad patriarcal, exigirá una previa negación de las necesidades del cuerpo, de la emotividad y de la esfera íntima de la existencia. Solo mediante este aprendizaje, el sujeto masculino se encontrará preparado para asumir decisiones dentro de un debate político, para competir en el duro terreno laboral, para ignorar las repercusiones que una decisión empresarial pueda conllevar en la vida de los trabajadores, para mostrarse belicoso en el combate y para legitimar su ejercicio de autoridad como cabeza de familia..., entre otras funciones propias de la agencia social. Por lo tanto, la pragmática masculina del control determina una subjetividad estereotipada, cuya confirmación dispone conductas normativizadas sobre la base de la instrumentalización del cuerpo y las emociones. La superficialidad, la dureza física y emocional, el recelo de la intimidad, el desprecio a lo femenino, la agresividad y la disposición hacia el enfrentamiento serán, entre otras, consecuencias personales de la pragmática masculina del control para la subjetividad del hombre medio. Sus consecuencias sociales (un elevado índice de mortalidad como resultado de la cultura del riesgo; el protagonismo de la conducta antisocial en general y de la violencia contra las mujeres en particular y una elevada frecuencia de afecciones psicológicas como la depresión –en promedio, tres veces superior respecto a la de las mujeres–) ponen de manifiesto la infelicidad latente en el modelo patriarcal de masculinidad (CLARE, 2002).

Estas consecuencias sociales muestran que el conocimiento instrumentalista puede permanecer en un nivel muy superficial de la experiencia y que las emociones y las pasiones no se deben descartar sobre la base de su supuesta irracionalidad (SEIDLER, 2000). Las emociones son una fuente de la moralidad y no se encuentran necesariamente enfrentadas con nuestros objetivos, sino que, por el contrario, suelen ser congruentes con las razones de nuestra acción. Esto ocurre por ejemplo cuando sentimos empatía hacia una persona que ha sufrido una injusticia. Es precisamente este sentimiento lo que nos mueve a denunciar su situación, con la intención de que se produzca una justa compensación del agravio. El paradigma positivista condicionó la negación de las emociones como fuentes de sentido de la acción social, pero las ciencias sociales no pueden seguir negando el peso que la emotividad tiene en la conformación de la personalidad y la conducta de las personas. Reconocer el valor de la emotividad puede facilitar la validación de las razones subjetivas que subyacen a nuestra acción, sin por ello dejar de reconocer, buscar y ajustar su validez conforme a valores intersubjetivos de justicia social.

Esto no implica negar el valor que un cierto autocontrol de las emociones puede tener, especialmente cuando se encuentra dispuesto hacia los objetivos de la justicia social y del bienestar moral. El autocontrol de las pasiones es necesario para evitar que una acción pueda ser precipitada, parcial e injusta. Podemos pensar a este respecto en el caso de alguien que se venga, *tomándose la justicia por su mano*, frente al asesinato de un ser querido; o en alguien que, abatido por una situación de pena y sufrimiento, se deja llevar por el dolor y la desesperación, en lugar de asumir con cierta entereza el acontecimiento. Pero sopesar racionalmente la pertinencia de las emociones para disponer las acciones pertinentes bajo los objetivos del bienestar y de la justicia no es lo

mismo que negarlas y reprimirlas. Así, por ejemplo, recordemos cómo en *El Banquete*, frente al apetito ingente, Platón no proponía la abstinencia, sino la medida.

No se trata, por lo tanto, de rechazar el concepto de *autocontrol*, sino de redefinirlo, partiendo de la crítica que muestra su articulación con las lógicas de la explotación de la naturaleza y de la discriminación de las mujeres, con los dualismos jerarquizados *cultura/naturaleza* y *hombre/mujer*. Un punto de partida debe ser la construcción de una antropología que reconozca la condición vulnerable y dependiente de los seres humanos (PULEO, 2011). Las personas somos animales y, por lo tanto, dependemos de nuestro entorno natural para vivir una vida propiamente humana, una vida de calidad biológica en la que nuestro organismo no se vea afectado por agentes contaminantes y cambios climáticos desequilibrantes. Asimismo, somos seres sociales y dependemos (hombres y mujeres) los unos de los otros no solo para poder sobrevivir, sino para disfrutar de un cierto bienestar social y felicidad personal. Nuestro cuerpo no es mera materia que podamos mear, instrumentar y utilizar, sino un organismo que siente y experimenta, que percibe dolor y placer, malestar y bienestar. Análogamente, nuestras emociones no son experiencias que podamos racionalizar conforme a los objetivos del poder y el éxito social. Por el contrario, nos aportan una información de primera mano sobre la pertinencia, el sentido y la legitimidad tanto de nuestras experiencias personales, como de nuestra convivencia social.

Concluyendo, no debemos impugnar los valores de la Ilustración, sino de radicalizarlos (AMORÓS, 1997), universalizarlos inclusivamente, desarticulando así su dialéctica jerarquizada y deslegitimando sus incongruentes e injustas lógicas de dominación. Los valores de *Igualdad*, *Libertad* y *Solidaridad* requieren de la extensión de una ética del cuidado que equipare las condiciones en las que mujeres y hombres podrían elegir libremente su proyecto de vida. Esto no desarticula la concepción clásica de autonomía como autogobierno, sino que la amplía, insertándola en un contexto de legitimidad intersubjetiva y de justicia social. Desde esta perspectiva, la autoimposición de la norma parte de la condición previa del autocuidado, en este caso, no solo como disposición hacia el propio bienestar, sino también como capacitación para el cuidado del *Otro-diferente*. Este, al igual que *Nosotros*, es un ser natural y social, luego vulnerable por definición.

## LA HUELLA DE LA PRAGMÁTICA DEL CONTROL EN LA SUBJETIVIDAD MASCULINA



### 4.1. Intimidad y emotividad

La pragmática del control hace que la subjetividad masculina se encuentre entrecruzada por una serie de estrategias de autocontrol cuyo objetivo final es el control y la dominación de aquello que se concibe como naturaleza, entre ello y, fundamentalmente, las mujeres. Ahora bien, la instrumentalización del *Otro-diferente-naturalizado* supone la instrumentalización del cuerpo y de la emotividad propia como naturaleza interna que domeñar. Esto tiene una serie de implicaciones para la subjetividad del hombre socializado en el modelo patriarcal de masculinidad.

En su obra *La masculinidad en crisis*, Anthony Clare (2002) ha esquematizado un conjunto de características de la subjetividad masculina que se podrían sistematizar como consecuencias de la socialización de los hombres en la pragmática del control.

La primera de las consecuencias de la pragmática del control para la subjetividad masculina consiste en un hondo recelo de la intimidad y una fuerte disposición hacia la represión de la emotividad. Clare explica cómo, en efecto, los hombres experimenta-

mos grandes dificultades a la hora de exteriorizar nuestras emociones. Ocultamos nuestras intenciones, miedos y sentimientos para expresar aquellas emociones que deberíamos tener de acuerdo con las expectativas convencionales de la masculinidad. La consecuencia inmediata de esta materialización es una marcada superficialidad en el carácter del sujeto masculino medio (CLARE, 2002).

En lo que se refiere al recelo de la intimidad, Clare (2002) explica que, todavía actualmente, los hombres manifestamos tremendas dificultades para organizar nuestra vida personal; necesidades, prioridades, hábitos y rutinas. Nuestra vida es el trabajo y, aquí, o bien ya está todo organizado (la empresa se encarga de determinar un régimen interno de obligado cumplimiento), o bien experimentamos la libertad ficticia que los mercados de trabajo generan a través de la actividad emprendedora.

Por otro lado, no podemos obviar que, si los hombres manifestamos dificultades y displicencia en la organización de la vida íntima, es porque esta suele quedar dispuesta para nuestras necesidades y comodidad a partir del trabajo en el hogar de nuestras parejas sentimentales, quienes suele ejercerlo tanto si, a su vez, trabajan fuera del mismo, como si no<sup>1</sup>. Todas las estadísticas acerca del reparto del trabajo doméstico muestran esta realidad: la implicación de los hombres en las responsabilidades domésticas no es equivalente ni con la carga laboral de sus parejas en la esfera pública, ni mucho menos con su responsabilización del espacio privado, especialmente una vez que ha nacido el primer hijo (GONZÁLEZ y JURADO, 2015)<sup>2</sup>. Este hecho pone de manifiesto no solo que la estructura patriarcal de poder sigue vigente en cuanto a la desigualdad de oportunidades laborales, sino que, inducidos por la socialización de género y alentados por los dividendos patriarcales, los hombres ejercemos múltiples resistencias frente al cambio hacia la igualdad social y política entre los sexos.

Socializados en los valores de la masculinidad hegemónica patriarcal, los hombres no somos educados ni en la organización del espacio privado, ni de nuestras prioridades emocionales. Al mismo tiempo, disfrutamos de dividendos patriarcales (como la mayor capacidad adquisitiva en promedio) que nos conceden mayor poder de micro-definición. Es decir, a pesar de que siguen existiendo ciertas dificultades para la organización del espacio personal adquiridas en el proceso de socialización, si los hombres no nos

---

<sup>1</sup> Cristina Molina (1993) ha señalado que la inclusión de las mujeres en el mercado laboral, dentro de una estructura social en la que persiste la división sexual del trabajo, ha conllevado una doble jornada para muchas mujeres que las sobrecarga, disminuyendo su energía vital y su calidad de vida. Esta situación ha sido criticada con la imagen de la *superwoman*: una mujer que realiza lo imposible; una mujer que puede con todo.

<sup>2</sup> El concepto de *corresponsabilidad* ha adquirido una significación relevante en las políticas públicas de Igualdad desarrolladas en la UE. Este concepto hace referencia a la responsabilización equitativa de los hombres sobre el trabajo doméstico del propio hogar, como medida para erradicar la desigualdad estructural entre los sexos. Se muestra clave en referencia a las políticas de conciliación de la vida personal y profesional, ya que, las estadísticas manifiestan que, hasta el momento, siguen siendo las mujeres quienes solicitan estas medidas, mientras que los hombres deciden ocupar la mayor parte de su tiempo como tiempo de trabajo.

responsabilizamos en mayor medida de las necesidades domésticas y personales, es porque siguen existiendo desigualdades estructurales que nos conceden el privilegio de decidir en qué medida y de qué manera queremos participar en las mismas.

Sin duda, una de las materializaciones de la pragmática del control más represivas para el desarrollo de los hombres se halla en las prácticas de autocontrol de la emotividad. Tal y como acabamos de afirmar, el hombre medio experimenta un profundo recelo a la hora de exteriorizar sus emociones. La emotividad ha sido históricamente asociada con la femineidad, por lo que su expresión por parte de un hombre contradice las expectativas convencionales de una masculinidad definida en términos de dureza física y emocional. Nos encontramos aquí con una vieja norma socializadora que todo hombre debe de cumplir: *Los chicos no lloran, tienen que ser fuertes* (si quieren ser *hombres de verdad*). Clare (2002) nos ofrece un ejemplo paradigmático al respecto. En Reino Unido, la relación de mortalidad entre mujeres y hombres a causa de cáncer de mama y de próstata respectivamente en 1988 era de 1,4 a 1. Relación relativamente pequeña. En cambio, ese mismo año, el presupuesto para la investigación del cáncer de mama superó los 4.000.000 de libras, mientras que el presupuesto del cáncer de próstata solo obtuvo 137.000. Este dato despertó diversas especulaciones. En particular, un antiguo diputado británico, Julian Critchley, atribuyó dicho desfase a la presión que el movimiento feminista ejercía sobre los consejos políticos, paradójicamente constituidos en un ochenta por ciento por hombres. Pero lo cierto, es que este dato halla su causa en el reparo que los hombres manifiestan a la hora de hablar acerca de sus dolencias íntimas y de la experiencia emocional de las mismas, lo que dificulta la detección de la enfermedad en sus fases iniciales.

La dificultad de los hombres para expresar sus emociones y sus sensaciones corporales está articulada por una concepción racionalista de la agencia social que niega el valor de las emociones y de los sentimientos como fuente de conocimiento e identifica la masculinidad con la razón, ubicando a los hombres en el espacio público (SEIDLER, 2000). Esto se manifiesta en un uso impersonal del lenguaje a través del cual los hombres asumimos una posición imparcial, aun cuando presentamos nuestros propios intereses y objetivos. Es decir, si nos sentimos legitimados para referirnos a nuestros propios intereses, es porque los presentamos, incluso ante nosotros mismos, como los fines racionales de un agente social.

Por el contrario, con frecuencia, los hombres nos sentimos fuera de lugar cuando expresamos nuestros sentimientos en una conversación entre amigos y amigas (SEIDLER, 2000). Nos sentimos como si estuviéramos haciendo algo inadecuado. De hecho, es probable que, en estas circunstancias, enmascaremos nuestro problema aludiendo a la justicia o la racionalidad de una determinada cuestión, planteándola así en términos impersonales. Referirse a nuestras emociones nos identificaría como personas débiles, lo que no se corresponde con nuestra condición masculina.

Como consecuencia de esta noción racionalista de identidad, los hombres aprendemos a sentirnos fuertes e independientes en la medida en que deseamos nuestra

experiencia emocional de nuestra imagen de nosotros mismos; de nuestra identidad. Esta identidad se logra mediante el proceso de socialización de género, donde pasada la infancia, etapa de identificación con la madre y, por ende, con la femineidad, los hombres somos normalizados en un proceso de represión-gratificación social. Por un lado, las exigencias sociales de la masculinidad hegemónica patriarcal nos socializan mediante la negación de nuestro *yo* emocional. Este proceso represivo nos depara una cierta soledad emocional, basada no en la ausencia de compañía, sino en la superficialidad de nuestras relaciones. Pero, por otro lado, a través de este aprendizaje, los hombres conseguimos identificarnos con el modelo masculino, lo que nos reporta los privilegios sociales que las estructuras patriarcales nos reservan: los dividendos patriarcales.

Desde una perspectiva de género, se hace evidente no solo que los dividendos patriarcales de los que disfrutaban *a priori* los hombres son injustos para las mujeres, sino también que tienen un coste excesivamente alto para la subjetividad masculina. Este coste se manifiesta tanto en la dureza y la pobreza emocionales del modelo patriarcal de masculinidad, como en el aislamiento emocional que conlleva. El aislamiento masculino será sublimado en las sensaciones de independencia e invulnerabilidad que la confirmación del modelo patriarcal de masculinidad comporta. Estas sensaciones son simbólicamente enmascaradas como atributos necesarios para el éxito social, pero, en realidad, no pueden entenderse sino como productos de la *libido dominandi*.

El incremento alarmante de episodios de crisis por parte de los hombres como consecuencia de los cambios sociales hacia la igualdad, como consecuencia de la emancipación y del empoderamiento de las mujeres, son un claro ejemplo de que la invulnerabilidad y la independencia del modelo hegemónico de masculinidad no son más que delirios de poder originados en un sistema injusto y empobrecedor. Las crisis emocionales después de las rupturas de pareja, las depresiones tras la jubilación y los despidos laborales, y el creciente número del suicidio masculino son problemáticas masculinas que constituyen claros ejemplos de esta aseveración.

La problemática del suicidio de hombres es la consecuencia más dramática del proceso de represión emocional propio de la socialización masculina. Clare (2002) explica que el suicidio tiene una naturaleza paradójica en relación con el autocontrol. Implica una declaración explícita de que la vida no se puede controlar y al mismo tiempo una demostración de control definitivo. Una demostración de control definitivo: «un deseo de purgarse de toda sensibilidad para poder convertirse en un objeto plenamente viril, en un hombre pleno –cosa que no era posible hasta el momento de su autodestrucción, el momento de la muerte» (BADINTER, 1993, 165). Al mismo tiempo, significa una declaración explícita de que la vida no se puede controlar, pues, como señala Clare (2002), los hombres que se suicidan se suelen encontrar en una terrible situación de abatimiento y desesperación que pocas veces se atreven a confesar. Un ejemplo extremo y cruel de esta conceptualización es el caso de los hombres que se suicidan después de haber asesinado a su pareja sentimental. Efectivamente, estos hombres se

encuentran abatidos y desconcertados. Pero lo terrible de esta situación, es que su crisis se origina en que, solo tras asesinar a su pareja, son conscientes de la dependencia que tienen de ella para confirmar su masculinidad. Nos encontramos aquí con la identificación implícita del sometimiento de las mujeres con el autocontrol masculino, puesto que es el intento de emancipación de la mujer lo que provoca la frustración del agresor. La subsiguiente violencia ejercida contra ella se articula como el acto encaminado hacia la recuperación del control. Ahora bien, en algún vestigio de su humanidad, el asesino debe de comprender que la muerte de su pareja no ha producido el fin esperado. En este momento, el suicidio se presenta como la última y definitiva tentativa de control.

La soledad y el aislamiento de los hombres que se suicidan arrojan cierta luz sobre la idiosincrasia de las relaciones sociales entre hombres. Parece evidente que los hombres nos relacionamos entre nosotros con una gran facilidad y, efectivamente, así es. Raramente se discrimina a un igual. Pero, a la vez que fáciles, las relaciones entre los hombres suelen ser superficiales (CLARE, 2002). Por lo general, los hombres manifiestan dificultad para establecer un vínculo íntimo y afectivo entre ellos mismos, puesto que se comportan de acuerdo con las expectativas convencionales de la masculinidad. Clare (2002) observa cómo esto se corrobora en la denominada camaradería masculina; en las relaciones en los bares, en los clubes deportivos o en el trabajo, donde los hombres comentan sus *machadas*: el número de coitos que han sido capaces de efectuar en una noche, el número de mujeres con las que se han acostado, la velocidad máxima a la que han conducido su vehículo, la borrachera más penosa que han experimentado, etc.

Por otra parte, a pesar de la superficialidad de estas relaciones, la facilidad para su establecimiento no puede considerarse sino como un privilegio que el androcentrismo concede a los hombres (SAMBADE, 2014). Se basan en el prestigio de lo masculino como norma, lo que impide una desconfianza primera en sus relaciones *inter pares*. Se producen en el espacio público, generando relaciones interpersonales de poder (por ejemplo, para conseguir un trabajo o un ascenso laboral) y compañía para la ocupación del tiempo de ocio. Y, además, inducen el reconocimiento entre iguales, favoreciendo el sentimiento de empatía entre los hombres. Por lo tanto, si bien las relaciones entre hombres se caracterizan por su superficialidad, arrojando una cierta soledad emocional sobre el sujeto masculino, a su vez, no solo conceden múltiples dividendos patriarcales, sino que posibilitan una relación más íntima y personal, siempre y cuando los hombres nos decidamos a romper con las expectativas sociales de la masculinidad hegemónica patriarcal.

Por otro lado, la superficialidad de carácter del sujeto masculino medio y su dificultad para establecer relaciones íntimas con otros hombres es también una consecuencia del miedo a la sospecha de la homosexualidad o, lo que es lo mismo, del sentimiento homófobo. Este hecho se confirma en aquellas situaciones en las que algún hombre es ridiculizado por expresar abiertamente un sentimiento o una emoción, o bien cuando somos nosotros mismos quienes tenemos la sensación de haber hecho algo inadecuado

por este mismo motivo, aun sin que exista sanción social alguna (esta ya se encuentra interiorizada). Como ha apuntado Judith Butler (2001), la heterosexualidad deviene obligatoria en las identidades de género, expulsando fuera de la inteligibilidad social a aquellas personas que no confirman la norma heterocentrada. Esta forma de coacción social se observa de manera paradigmática en los insultos de *marica* o *nenaza*, cuando son dirigidos hacia hombres por el grupo de iguales, pues no solo condicionan su orientación sexual, sino que inducen el odio frente a aquello que simboliza su exclusión social: la homosexualidad como símbolo de feminización de un hombre.

Si adoptamos una perspectiva histórica, la negación de la emotividad como consecuencia de la homofobia nos permite constatar las transformaciones sociales experimentadas por el modelo hegemónico patriarcal de masculinidad. Como apuntó Michel Foucault (2005b), fue durante el siglo XIX cuando el discurso médico definió y categorizó la homosexualidad como una desviación o una enfermedad respecto de la normalidad heterosexual. Previamente al desarrollo del capitalismo industrial, las prácticas homosexuales entre hombres no eran socialmente estigmatizadas, como se puede comprobar, entre otras, en las obras literarias del Marqués de Sade. Fue el surgimiento de un sistema económico alimentado por la sexualización de los roles de trabajo, lo que transformó las conductas sexuales en identidades sexuales. De este modo, el sistema heterocentrado y su exigencia en la masculinidad encuentran su máxima expresión en el siglo XX (FOUCAULT, 2005b).

En todo caso, no parece que una masculinidad jerárquica, competitiva y agresiva sea proclive al establecimiento de relaciones de afecto entre hombres. Vicent Marqués (1991) ha explicado que, en sus relaciones entre sí, cuando los hombres compiten en torno a distintos objetivos como el prestigio laboral o la mayor capacidad deportiva, realmente están experimentando la competición como una prueba de masculinidad. De este modo, la sospecha acerca de la mayor *hombria* del igual es una constante en el conjunto de relaciones sociales entre hombres. Nos encontramos aquí, de nuevo, con aquellos *duelos* que los hombres entablaban por honor, sublimados, en este caso, en los valores contemporáneos del trabajo, la productividad y el éxito sociolaboral. Y al igual que en los duelos de honor, el mero hecho de competir honra, es decir, homologa, luego, concede el reconocimiento y la confirmación de la virilidad.

Las distintas problemáticas de la represión de la emotividad a las que nos hemos referido se encuadran dentro de lo que podríamos denominar un sentido del yo fragmentado o distorsionado. Es decir, una imagen del yo que se origina mediante la negación de una parte de sí, la experiencia emocional, sin la cual no se puede tener un conocimiento realista de uno mismo. Nuestra experiencia emocional constituye un aspecto esencial de nuestra identidad y su consideración y su análisis como fuente de autoconocimiento nos aportaría la coherencia necesaria para la construcción de una imagen realista de nosotros mismos. Esto cobra una importancia decisiva en aspectos como la toma de decisiones, puesto que una decisión que contemple nuestra experiencia emocional, seguramente será más acertada para nuestros intereses que la que se

centra exclusivamente en un cálculo instrumental. Pensemos en un ejemplo a este respecto: la toma de decisiones frente a una oferta de trabajo interesante en lo que se refiere a la proyección profesional, pero con unas altas exigencias para la vida personal, como un distanciamiento temporal prolongado de la familia. Inducidos por los objetivos del éxito profesional y aplicando un cálculo de intereses basado en una moral utilitarista, es muy posible que muchos hombres decidieran optar por elegir el puesto a pesar de los inconvenientes para su vida personal<sup>3</sup>, eludiendo el conflicto sentimental ocasionado. Por el contrario, los sentimientos contradictorios que se tienen en una situación así son pertinentes a la hora de tomar una decisión. Son importantes, por ejemplo, porque pueden aportar un conocimiento a la pareja sobre ellos mismos y su relación. Si sopesáramos la necesidad emocional de permanecer junto a nuestras familias y de participar en las relaciones íntimas con una moral basada en el cuidado y el cariño recíprocos, la conveniencia de optar por el trabajo quizás no se vería como la mejor opción para nuestra vida, o quizás sí, pero la decisión última contaría con la valoración de estos aspectos emocionales. Por lo tanto, parece manifiesto que una valoración tanto de las emociones que nos surgen al respecto de una decisión, como de las posiciones morales desde las que la tomamos, nos aportaría un conocimiento mucho más adecuado de nuestro modo de ser, pensar y actuar y, por ende, nos dispondría para una toma de decisiones que incidiera de modo más efectivo en nuestra calidad de vida.

Este ejemplo pone de manifiesto la necesidad de reformular la noción de racionalidad de modo que integre la emotividad como parte constituyente, o lo que es lo mismo, de una noción de racionalidad más humana y natural. Asimismo, arroja luz sobre algunas de las consecuencias que la moral androcéntrica tiene para aquellos hombres fuertemente identificados con las formas hegemónicas de masculinidad. Por ejemplo, si consideramos que el valor masculino de la *independencia* se define frente a las emociones, entendidas estas como sentimientos que atentan contra la libertad y la autonomía, podemos entender por qué es difícil que los hombres valoremos las relaciones afectivas como algo productivo.

## 4.2. Autocontrol de la emotividad y estrategias de poder

El sentimiento masculino de *independencia* se origina en el concepto de nosotros mismos que los hombres desarrollamos mediante el control de nuestro cuerpo y de nuestra emotividad, siempre bajo el objetivo de adquirir la fuerza y la invulnerabilidad designadas por nuestra masculinidad. Pero, ¿en qué consiste esta independencia? ¿Es

---

<sup>3</sup> En su obra *La corrosión del carácter*, Richard Sennett (2000) relata casos reales en los que distintos hombres sacrifican el bienestar de su familia en aras de una mayor productividad laboral. Sennett explica que la moral desde la que se toman estas decisiones es la moral que determina la nueva economía neoliberal globalizada.

realmente posible ser emocionalmente independiente para un ser humano si consideramos nuestra condición social y afectiva? Más bien, las nociones de *independencia* e *invulnerabilidad* son el resultado de una cultura construida tanto sobre la negación del valor del trabajo reproductivo y de cuidado para vida humana, como de la ausencia de reconocimiento hacia aquellas personas que lo realizan.

En su obra *In a Different Voice*, Carol Gilligan (1985) explicó que, frente a la teoría de Kohlberg, la cual situaba a las mujeres en un estadio de subdesarrollo moral, mujeres y hombres habrían desarrollado formas diferenciadas de juicio y de sentimiento moral en relación con sus posiciones sociales diferentes y desiguales a lo largo de la historia. Mientras que los hombres conciben la moral exclusivamente en términos de justicia y de derecho, las mujeres la desarrollan a partir del sentimiento de empatía con el otro-dependiente, responsabilizándose en consecuencia de su cuidado y de su bienestar. Gilligan sostuvo que la ética del cuidado no era en ningún caso una moral inferior, sino equivalente y complementaria, pero esta moral habría resultado infravalorada como consecuencia del sesgo androcéntrico de la Filosofía Moral tradicional. La propuesta de Gilligan fue valorar equitativamente ambas perspectivas morales, reconociendo la necesidad y el valor social de la experiencia moral de las mujeres.

Desde la psicología feminista, se ha señalado que cuando mujeres y hombres se relacionan sentimentalmente, sus diferentes perspectivas morales hacen que las mujeres resulten subordinadas con independencia de sus recíprocos recursos de poder (SALTZMAN, 1992). Esta aseveración se entiende fácilmente si consideramos no solo que las mujeres se encuentran socialmente inducidas para cuidar del *Otro*, sino que, por este motivo, se responsabilizan de los aspectos emocionales de la relación. Tenemos aquí un primer desequilibrio de poder en las relaciones afectivas entre mujeres y hombres, pues las primeras invierten un tiempo y una energía en el cuidado de los segundos que carece de compensación emocional análoga. Una idea similar es sostenida por Anna Jónasdóttir (1993), quien explica que la inversión desigual que mujeres y hombres realizan en el cuidado del *Otro* en sus relaciones afectivas, genera menor estabilidad emocional y seguridad en sí mismas para las primeras, lo que acarrea consecuencias en la esfera pública: los hombres salen más seguros y estables a este ámbito. Además, esta dinámica de género se extiende también a las relaciones personales en la esfera social pública, de modo que los hombres reciben más apoyo psicológico por parte de las mujeres que trabajan con ellos que a la inversa.

Socializados en una perspectiva moral universalista, los hombres no atendemos suficientemente las necesidades emocionales de otras personas porque los sentimientos nos resultan una carga, una parte de nuestra naturaleza animal que debe ser sometida y controlada (SEIDLER, 2000). No es que no estemos dispuestos a ayudar a otras personas, es que cuando lo hacemos las tratamos de forma impersonal, sin atender, por lo tanto, a sus necesidades emocionales concretas. Buscamos la solución racional para un problema particular que podemos universalizar (SEIDLER, 2000). De este modo, un consejo objetivo o una ayuda económica son el tipo de cuidados que los hombres estamos

acostumbrados a dar. Por el contrario, la socialización de las mujeres en la moral del cuidado les dispone tanto hacia el trabajo doméstico como quehacer indispensable para la calidad de vida de la familia, como hacia el cuidado de las emociones y el autoestima de las personas queridas. Todavía hoy es relativamente frecuente observar cómo las mujeres se encargan de recordar a sus maridos qué día tienen cita con el médico, cuándo han de tomarse la pastilla o incluso las fechas de cumpleaños de sus seres queridos.

Esta socialización diferencial en el cuidado y en el amor genera incompreensión e incertidumbre para las mujeres en el seno de las relaciones heterosexuales de pareja. Así, por ejemplo, es relativamente sencillo pensar en un desencuentro entre una pareja, en el que frente a la demanda de cuidado emocional por parte de la mujer, el hombre arguye que sus peticiones son excesivas e irracionales. Pero si arguye esto, es porque le resulta difícil entender qué quiere decir su pareja cuando se queja de que no se ven lo suficiente o de que no se siente comprendida; le resulta difícil ponerse en su posición y empatizar con ella. Puede ser que intente solucionar el problema. Pero probablemente no lo perciba como un problema suyo, sino como una demanda irracional que, o bien tratará de racionalizar, o bien desaparecerá por sí sola. Por el contrario, difícilmente puede sentirse escuchada y comprendida una persona cuando al expresar una necesidad emocional se encuentra con que su pareja enjuicia su pertinencia desde una perspectiva racionalista. Más bien, experimenta, en este caso en su intimidad, la misma ausencia de reconocimiento y de valoración que la estructura social patriarcal le depara en el ámbito público. Su experiencia es infravalorada y, cuando esto se produce de modo habitual, puede producirse un sentimiento de ineptitud. De hecho, es el poder social que vertebraba la disposición masculina, lo que generará inseguridad en la mujer en cuestión; lo que generará la sensación de que ella no tiene razón para sentir lo que siente.

Resumiendo, las mujeres se ven privadas de aquellos cuidados emocionales que ellas se sienten inducidas a conceder. Esta dinámica relacional no solo fortalece la seguridad en sí mismos de los hombres, sino que merma la autoestima de las mujeres, potenciando en ellas el hábito psicológico de la dependencia emocional. Frases como *sin ti no soy nada* dan cuenta de hasta qué punto la socialización de género pueden normalizar el sometimiento e interiorizarlo en la subjetividad de las personas discriminadas. El hecho de que esta frase sea el estribillo de una canción de amor de un famoso grupo español prueba la normalidad social del amor patriarcal; del amor basado en la división sexual y en la desigualdad social de los sexos.

El uso impersonal del lenguaje o la usurpación del punto de vista general son estrategias de poder que la pragmática masculina del control normaliza en la subjetividad del sujeto masculino. Los hombres nos olvidamos de nuestras propias emociones porque hemos aprendido a definirnos conforme a las exigencias de la vida social y pública, pero, una vez que hemos instrumentalizado nuestra propia emotividad, las personas con quienes convivimos se convierten también en objeto de instrumentalización y control.

Esta dinámica de poder se manifiesta aún más en nuestras relaciones con aquellas personas que percibimos como parte de la naturaleza; una naturaleza que, como *hombres* (seres racionales), hemos de someter y controlar.

El análisis de género de las experiencias de pareja pone de manifiesto no solo que la represión de la emotividad masculina genera estrategias de control de las mujeres, sino también que condiciona una vida pobre en experiencias emocionales, luego, pobre en bienestar propiamente humano. Esta forma de vida se basa en una moral androcéntrica que hace del hombre un sujeto desencarnado, parafraseando la expresión de Seyla Benhabib (1992)<sup>4</sup>. Si considerásemos los sentimientos como una fuente de conocimiento, una declaración de malestar emocional de nuestra pareja no sería concebida como una muestra de su irracionalidad, sino como el síntoma de que existe un problema que muy seguramente está deteriorando nuestra calidad de vida y nuestra felicidad. Si no somos capaces de percibir esto, es porque hemos instrumentalizado nuestras emociones de acuerdo con las exigencias de una masculinidad que se define en relación con el trabajo y el éxito social: «No apreciamos la manera en que nuestras relaciones se han instrumentalizado junto con los procesos de racionalización que poco a poco han llegado a regir las sociedades capitalistas avanzadas» (SEIDLER, 2000:45). Las dificultades de las personas jóvenes para mantener una pareja estable, la monogamia serial y la generalización del deseo de vivir sin pareja son claras consecuencias de estos procesos de racionalización.

¿Acaso no necesitamos cariño los hombres para sentirnos felices? ¿Son tan profundas las consecuencias de la instrumentalización de la emotividad que eliminan la necesidad emocional de cariño?

Evidentemente, la represión de la emotividad no puede llegar a anular las necesidades emocionales de las personas. De hecho, la supremacía social genera actitudes en las demás personas que compensan las necesidades emocionales de los hombres, deparándoles un cierto grado de bienestar social. El reconocimiento, el respeto, la admiración, el deseo, la condescendencia..., son todos ellos efectos que el poder social concede a los privilegiados y que, no solo atenúa ciertas necesidades emocionales, sino que incluso pueden confundirse con sentimientos que, como el amor o el cariño, se corresponden realmente con las mismas.

---

<sup>4</sup> Frente a las críticas de Habermas y Kohlberg de la teoría de Gilligan (1985), quienes sostuvieron que esta no había diferenciado las cuestiones de justicia de las cuestiones de vida buena, Seyla Benhabib (1992) señaló que la autonomía del sujeto no es sinónimo de un *yo desencarnado* y que las cuestiones del cuidado pueden coincidir con los juicios abstractos sobre cuestiones de justicia. Este apunte es especialmente valioso porque nos permite redefinir el concepto de *autonomía* desde un concepto de racionalidad que integre tanto la base emotiva de nuestra conducta como nuestra condición natural en tanto que seres humanos. El objetivo de esta redefinición es proponer un modelo positivo de masculinidad que postule una ética de vida buena, fundamentada en razones de justicia.

Por otro lado, durante el último cuarto de siglo, se ha producido una cierta flexibilización de la represión de la emotividad masculina. Tanto los cambios estructurales acaecidos en los patriarcados occidentales, como las críticas feministas del modelo patriarcal de masculinidad, han generado una demanda de nuevas formas de masculinidad más sensibles y receptivas frente a las necesidades emocionales de las personas queridas. Un ejemplo manifiesto de esta aseveración lo constituye el cambio desde un modelo de paternidad disciplinaria hacia una paternidad más cuidadora y responsable. Ahora bien, estos cambios se encuentran en un estado preliminar, cuando no son meramente superficiales y constituyen nuevas estrategias de adaptación. Por ejemplo, en el caso de los nuevos modelos de paternidad, se observa que los padres se han incorporado al cuidado fundamentalmente en los tiempos de ocio y calidad (hobbies, tiempo libre, baño...), mientras que las tareas más monótonas y desagradables del cuidado, como la gestión del trabajo del hogar y de las ingestas, siguen siendo realizadas por las madres (ABRIL, ROMERO y BORRÁS, 2007). Análogamente, podríamos señalar que, como amantes, los hombres nos hemos convertido en personas más atentas y sensibles hacia las necesidades de nuestras parejas. De nuevo, esta es una consecuencia de los procesos de emancipación social de las mujeres, quienes expresan abiertamente qué es lo que desean y lo que no de su pareja. Pero, por otra parte, estos cambios podrían ser estrategias superficiales destinadas fundamentalmente hacia la seducción y, por ende, sin contrapartida en lo que a la corresponsabilidad de trabajo doméstico y de cuidado se refiere.

La omnipresencia de los mitos del amor romántico en la producción audiovisual y narrativa (luego, en la presente socialización de la juventud en el amor) puede constituir una prueba de que sigue existiendo un imaginario patriarcal del amor, a pesar de que se haya producido una flexibilización de las conductas más rudas y primarias de la masculinidad patriarcal. Efectivamente, el mito del príncipe azul en sus diferentes manifestaciones ha conllevado una dulcificación de las formas masculinas de seducción y de convivencia. Pero, como señala Coral Herrera (2011), los mitos del amor romántico están basados en una rígida división de roles sexuales que reproduce la desigualdad social de los sexos. Ellos son príncipes y héroes que salvan princesas al tiempo que logran sus metas en la esfera social y política. Ellas; princesas que aguardan a ser salvadas, que aguardan a quien les depare el amor como objetivo de sus vidas. Ellos son activos, fuertes, valientes, dominadores... Ellas; pasivas, débiles, miedosas, sumisas... A través de estos estereotipos, no solo se sostiene la idea de que mujeres y hombres somos complementarios naturalmente, sino también que esa complementariedad se basa en la necesidad de protección masculina por parte de las mujeres. Siguiendo la lógica patriarcal, esta protección se ejerce sobre aquellos modelos de femineidad que se caracterizan por la indefensión y la sumisión. Por lo tanto, la protección es realmente una sobreprotección que limita y coarta la autonomía de las mujeres reales: aquellas que no precisan de más protección que un marco legal igualitario y unas condiciones

sociales equitativas. De hecho, no deja de resultar paradójico que, tal y como manifiestan las cifras de violencia de género y violencia social en general, si es que las mujeres necesitan de protección, es precisamente frente a los hombres agresores<sup>5</sup>.

Si siguen existiendo morales de género diferentes que producen desigualdad en y a través de las relaciones sentimentales entre mujeres y hombres, es porque sigue existiendo una estructura social de desigualdad que determina la hegemonía social de la experiencia moral masculina. Esto se constata en el hecho de que la moral del cuidado y la experiencia moral de las mujeres se ven continuamente socavadas en las relaciones de género. Socializados en la autoridad del racionalismo androcéntrico, los hombres desarrollamos el hábito de imponer nuestra propia opinión como racional y de negar o deslegitimar la experiencia moral de las mujeres como irracional o emotiva. Este hábito, originado en la socialización diferencial, constituye una estrategia de poder que se muestra aún más explícita cuando existe un conflicto de intereses dentro de una pareja heterosexual. De nuevo, el ejemplo más palmario de esta conceptualización lo constituyen las prácticas de dominación de los maltratadores en pareja, quienes racionalizan y legitiman sus actos, culpabilizando a las propias víctimas de generar su ira y su descontrol. No deja de resultar paradójico que se las castigue por ser emotivas e *irracionales* y que, al mismo tiempo, el castigo las reduzca y ubique en el ámbito que requiere de la emotividad y del cuidado. Esta *lógica* se manifiesta abiertamente irracional en la medida en que reclama la entrega de las mujeres, aun cuando su vida se encuentra en peligro.

Llegados a este punto, el mito de la independencia masculina queda completamente derrumbado. Los hombres hemos sido históricamente dependientes del trabajo de las mujeres en el hogar y también de su responsabilización del estado emocional de la pareja. Nuestra moral se encuentra predispuesta hacia la obtención de reconocimiento y de poder en la esfera social pública, por lo que a menudo adquirimos el hábito psicológico de sentirnos fuertes e independientes. Pero, en la medida en que nuestra imagen de invulnerabilidad e independencia se construye frente a otras personas que pre-interpretamos como vulnerables y dependientes, y en la medida en que, además, son esas mismas personas quienes se encargan de nuestro cuidado material y afectivo, se pone de manifiesto que la *independencia masculina* es mera libido *dominandi*; una entelequia de autocomplacencia que la estructura social de desigualdad genera en la subjetividad masculina<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> En este punto, facilitamos la información que el Instituto de la Mujer tiene documentada en su página Web. Disponible en: <http://www.inmujer.gob.es/>

<sup>6</sup> Son especialmente significativos a este respecto los casos de hombres agresores que se suicidan una vez han asesinado a sus parejas sentimentales. Sin dejar de considerar como causa explicativa de esta conducta el hecho de que el agresor no consigue su objetivo de dominación cuando asesina a la víctima, es evidente que el miedo a la soledad y el sentimiento de vulnerabilidad, que hasta ese momento habían sido sublimados por la *libido dominandi*, constituyen causas de su posterior conducta suicida.

Por el contrario, la reproducción de los roles de género en las relaciones afectivas tiende a generar la sensación en las mujeres de que solo ellas tienen necesidades y exigencias emocionales; de que sin aquellos hombres que determinan el camino a seguir, ellas se encuentran solas y desorientadas. Se observa, por lo tanto, que la dependencia emocional es, a su vez, un hábito psicológico vertebrado por la socialización diferencial y reproducido por las condiciones sociales desiguales en las que mujeres y hombres viven sus vidas.

En vista de redefinir el concepto de *autonomía* desde una perspectiva de *racionalidad* que integre la emotividad y desde una noción de *cultura* que integre la naturaleza, se antoja necesaria e imprescindible su distinción respecto del concepto androcéntrico de *independencia*. Un punto de partida debe ser la construcción de una antropología que elimine el sesgo de género, una antropología que nos permita reconocer las dependencias comunes de las personas. En tanto que seres naturales, mujeres y hombres dependemos de nuestro entorno natural y de nuestra constitución biológica: somos seres vulnerables. En tanto que personas, dependemos social y anímicamente las unas de las otras en nuestras relaciones interpersonales. Desde esta perspectiva, la definición clásica de autonomía como autogobierno o autoimposición de la norma no carece de sentido, pero debe integrar el concepto de *cuidado* como valor moral que se arraiga en nuestra dependencia común. De este modo, la auto-imposición de la norma podría reformularse como el desarrollo del cuidado de sí mismo en tanto que condición previa para el cuidado del *Otro*, pues difícilmente estará uno capacitado para cuidar de otras personas si es incapaz de cuidar de sí en primer término<sup>7</sup>. En este sentido, la máxima socrática *gnothi seautòn* tampoco pierde su carta de derecho en el concepto de *autonomía*, pero debe partir del *reconocimiento* de nuestra condición natural y humana; de nuestra vulnerabilidad física y emocional. Las necesidades emocionales poseen cierta racionalidad. El objetivo último de esta reformulación del concepto de *autonomía* no soslaya la posibilidad de un uso instrumental de la razón en la esfera social pública, sino que la integra en un contexto de legitimidad intersubjetiva y de justicia social, en el que los medios para un fin son parte constitutiva del mismo.

No todas las emociones son constreñidas por igual en el proceso de socialización patriarcal de los hombres. En la medida en que el modelo hegemónico de masculinidad ensalza el valor de la fuerza física y de la dureza emocional, aquellos sentimientos que identificarían a los hombres como personas débiles (el miedo, la ternura y la tristeza, entre otros) deben ser ocultados y reprimidos, mientras que aquellos que los motivan hacia la acción, como la ira, son socialmente tolerados en los mismos, a la vez que significados negativamente en las mujeres.

---

<sup>7</sup> Esta crítica del racionalismo pragmático no niega el valor democrático de conceptos de la filosofía clásica como el de *autonomía*, sino que incide en su articulación con la división sexual a partir de los dualismos jerarquizados *razón/emoción* y *cultura/naturaleza*. Es decir, se centra en su estructuración como instrumento de poder social dentro de la dinámica patriarcal.

En el personaje de Aquiles en la *Iliada*, se puede corroborar cómo, desde los inicios de la cultura occidental, la ira se ha conceptualizado como el sentimiento del héroe. En este poema homérico, las acciones del héroe tienen una doble motivación. La *razón* de su presencia en la guerra (*esfera pública*) es la búsqueda de una inmortalidad a la que su condición de semidiós le dispone de modo natural. Pero, paradójicamente, las motivaciones que disponen a Aquiles para ejercer acciones violentas se encuentran todas ellas causadas por sentimientos. Y, sean cuales fueran esos sentimientos, son significados fundamentalmente en la forma de ira a lo largo de toda la obra. En el Canto I del poema, encontramos el episodio de la cólera de Aquiles, donde el héroe se retira de la guerra en gesto de desobediencia hacia Agamenón, porque este le arrebató su botín de guerra, curiosamente una mujer: la joven Briseida. Pero más significativa aun es la secuencia de acontecimientos que se desencadenan tras la muerte de Patroclo, amigo, amante y aprendiz de Aquiles. El sentimiento *lógico* de una pérdida así sería la tristeza, pero esta se manifiesta en forma de ira y en la subsiguiente violencia que Aquiles ejerce contra sus enemigos tras decidir regresar al combate. Este episodio condiciona todo el desarrollo de la obra y su centralidad refleja la importancia tanto de la violencia como aptitud y valor del héroe, como de la ira en tanto que motivación para la misma.

Por otro lado, Héctor, el héroe troyano, es un personaje vertebrado por un concepto racionalista de moral. Héctor encarna la figura del héroe protector, personaje cuyo deber es proteger a la patria, anteponiendo el bien común a sus intereses particulares. De esta manera, Héctor adapta racionalmente su conducta a la norma moral con independencia de sus sentimientos. Es decir, Héctor reprime su emotividad para cumplir con su deber de protección hacia *los suyos*, el cual, simultáneamente, implica y legitima el desarrollo de la destreza y la agresividad en el ejercicio de la violencia.

El análisis de los personajes de Aquiles y Héctor, como símbolos de la mística de la masculinidad heroica, nos permite observar las relaciones entre la emotividad y la violencia que los modelos patriarcales de masculinidad inducen en la subjetividad masculina. En primer lugar, es evidente que el sentimiento de ira es canalizado a través de la violencia. Y en segundo lugar, que, pese a que la acción haya sido generada por fuertes motivaciones emocionales, como la ira o la tristeza, la instrumentalización del cuerpo y de la emotividad dota al héroe de un ejercicio diestro y controlado de la violencia. La ira y el odio no se traducen en acciones torpes ni descontroladas individualmente, sino desmesuradas por su magnitud y su trascendencia social. Un tercer aspecto a considerar, es la justificación que los héroes realizan de sus acciones. En la *Iliada*, los héroes legitiman sus acciones apelando a emociones que conectan con la moral de la comunidad. A diferencia del discurso racionalista moderno, la legitimidad no se encuentra en las *razones* subjetivas del individuo. En la lógica mítico-poética, los intereses y la moral de la comunidad se encuentran conectados con los intereses, la moral y las emociones del sujeto. No existen razones individuales, ni relación causal, sino una lógica subyacente que funde a la comunidad y al sujeto en sus destinos comunes.

La canalización de la ira mediante la acción violenta es una disposición masculina fuertemente arraigada en la socialización patriarcal de los hombres. La dificultad para reconocer y expresar las propias emociones genera múltiples frustraciones psicológicas para los hombres. En la medida en que la represión de la emotividad posibilite los fines para los que se encuentra estructuralmente dispuesta (el disfrute de los privilegios sociales masculinos o dividendos patriarcales), estas frustraciones serán sublimadas de un modo aparentemente adaptativo. Pero, cuando la frustración identitaria coincide con un momento de fracaso social y personal, la respuesta inducida por la socialización patriarcal en la subjetividad masculina frente a la ira y la desesperación es la violencia. Como ejemplo, podemos señalar la frecuencia con la que, frente al sentimiento de una emoción negada por la condición masculina, como la tristeza ante la pérdida de un amigo o la sensación de vulnerabilidad originada por un fracaso sentimental, muchos hombres responden golpeando a objetos, animales, otras personas e incluso a sí mismos. Es más, estas mismas conductas son una forma de amenaza cuando las realizan los agresores de mujeres delante de aquellas parejas que han decidido romper la relación (ÁLVAREZ, 2002). La decisión de romper de su pareja desata un sentimiento de vulnerabilidad en el agresor que, una vez más, se sublima a través de un acto de violencia.

La canalización del sentimiento de ira mediante una respuesta violenta constituye asimismo una estrategia de poder. Este es un resultado de la instrumentalización patriarcal de nuestra emotividad, pues, como explica Victor Seidler (2000), es *lógico* que, una vez que hemos aprendido a negar y a reprimir nuestras emociones, nos resulte una carga escuchar cuáles son los sentimientos de otras personas, así como atender las necesidades que estos generan. Frente a esta circunstancia, los hombres somos socializados en diversas estrategias como la indiferencia, la desatención y la expresión de la ira. En este sentido, la cancelación violenta de una discusión de pareja mediante una manifestación verbal de ira es una estrategia de poder generalmente empleada por hombres. Este ejemplo no es casual, pues constituye el primer peldaño de una escalada de agresividad que los agresores de mujeres desarrollan hacia múltiples formas de violencia, entre ellas la física. En este momento, aparecen la racionalización y las justificaciones del *héroe* (ÁLVAREZ, 2002), quien, desde la tríada dialéctica propuesta Gil Calvo (2006), se ha acabado transfigurando en un monstruo. Ahora bien, a diferencia del héroe mitológico, en este caso, el delincuente aporta sus *razones* para la agresión: *Me sacas de quicio, Estás loca y me vas a acabar volviendo loco a mí...*

Estas justificaciones son articuladas desde la dialéctica de género como sistema de poder. A partir del par *mujer/naturaleza*, las figuras patriarcales de la femineidad representan a las mujeres como seres emocionales e inestables y, por ende, dependientes. De este modo, distorsionado en su percepción de las mujeres por las figuras patriarcales de la femineidad, el hombre medio experimenta una sensación de carga que estaría ocasionada por la necesidad de controlar a las mujeres de su entorno, quienes, dada su supuesta inestabilidad emocional constitutiva, no serían capaces de controlarse por sí mismas. Asimismo, las frustraciones que la represión de la emotividad genera en

los hombres son proyectadas sobre las mujeres como encarnación de la femineidad (los hombres no podríamos dejar de ser autocontrolados en la medida en que nuestra relación con las mujeres nos obligaría a controlarlas a ellas). Es decir, las figuras patriarcales de la femineidad ocultan la inducción del deseo de dominación que el sistema patriarcal incardina en los hombres, proyectando sobre las propias mujeres las exigencias que la identificación con el modelo hegemónico de masculinidad supone para ellos.

Esta lógica de género no solo produce una afectividad negativa hacia las mujeres que dispone a los hombres hacia su control y represión, sino también un sentimiento de carga y una justificación de sus acciones. Este hecho se pone de manifiesto en las justificaciones de los agresores de mujeres que aluden a una supuesta pérdida de control como causa de su conducta violenta. Cuando explican cuál es la causa de su descontrol, apuntan hacia las actitudes de sus parejas, las cuales califican de desquiciantes, histéricas y cargantes, con el propósito de invertir los papeles de la víctima y el agresor.

Miguel Lorente (2001) ha explicado que la violencia de género ni es fruto de una enajenación transitoria, ni se ejerce mediante actos descontrolados que no tienen una finalidad concreta. Lorente se refiere en concreto a la violencia que ejercen los maltratadores de forma sistémica y reiterada en sus relaciones sentimentales con las mujeres. Y explica que estos, legitimados por el orden patriarcal que establece su supremacía natural, ejercen violencia con el objetivo de someter y controlar a sus parejas sentimentales. La ira contra sus parejas es el resultado de la necesidad de dominación que el orden patriarcal exige a través de la masculinidad normativa, una necesidad frecuentemente frustrada por las actuales condiciones de emancipación femenina<sup>8</sup>. Pero el *monstruo de Aquiles* no ejerce su violencia descontroladamente, sino con intencionalidad, despotismo y un cálculo instrumental de los medios que desarrolla para su fin de dominación. De este modo, el agresor amenaza, menosprecia, golpea y niega, siempre con el objetivo de generar miedo e indefensión en la víctima; siempre con el objetivo de aleccionarla para que se muestre sumisa. El control que los agresores despliegan en el ejercicio de la violencia se manifiesta en aquellos casos en los que sus agresiones se localizan en zonas del cuerpo que no son perceptibles a simple vista, por lo que su

---

<sup>8</sup> Las dificultades de confirmación de las expectativas patriarcales de masculinidad que una sociedad democrática y sensibilizada contra la discriminación de las mujeres entraña generan múltiples frustraciones y conductas disfuncionales en los hombres. Esto no quiere decir que los hombres, especialmente los agresores de mujeres, padezcan algún tipo de trastorno mental. Todas las personas experimentamos numerosas frustraciones en nuestro proceso de socialización. Estas pueden ser gestionadas a través de prácticas sociales funcionales y adaptativas, o bien ocasionar conductas socialmente disfuncionales. El problema de las frustraciones ocasionadas por la socialización en la masculinidad hegemónica es que la cultura patriarcal dispone y prepara a los hombres para resolverlas a través de prácticas de discriminación/dominación de otras personas, fundamentalmente de mujeres. Es decir, la cultura patriarcal normaliza conductas disfuncionales, predominando aquellas que se originan en el sistema de dominación-sumisión, en tanto que estrategias de control emocional (Lyons-Ruth and Jacobwitz, 2008). En su extremo, estas prácticas son las responsables del protagonismo masculino de las conductas antisociales de la victimización y discriminación de las mujeres.

maltrato quedaría oculto e impune, y también cuando agrede en partes del cuerpo perceptibles con facilidad, con lo que buscaría estigmatizar socialmente a su víctima. Además, la vinculación afectiva entre el agresor y la víctima se manifiesta como un factor decisivo de este tipo de violencia. En primer lugar, porque la violencia en este contexto genera un mayor impacto psicológico sobre la víctima. En segundo, porque el agresor emplea distintas estrategias de manipulación y de desestabilización emocional bajo la coartada de sus supuestos sentimientos amorosos. De hecho, es frecuente que los agresores se muestren arrepentidos y desconsolados tras los primeros sucesos de violencia. Pero a medida que el maltrato se intensifica, estos episodios suelen ser cada vez menos frecuentes y menos duraderos<sup>9</sup>. En todo caso, nunca debemos olvidar la relación que existe entre los actos concretos de violencia de género y la reproducción del orden patriarcal y de su cosmología androcéntrica en el cuerpo social. Ocultos bajo la división *público/privado* y enmascarados por las inequitativas representaciones de género, los agresores encuentran no solo la posibilidad de disimular sus conductas delictivas, sino también de contar con diversas formas de complicidad social que, por omisión o inadverencia, refuerzan sus injustas convicciones.

### 4.3. La fortaleza masculina: corporalidad, control emocional y poder

#### 4.3.1. El hombre duro

Las prácticas masculinas de autocontrol se originan en la identificación de la masculinidad con la racionalidad, en la significación androcéntrica de las emociones como signos de debilidad (femineidad) y en la instrumentalización del cuerpo como materia natural. Así, la denominada *fortaleza masculina*, basada en un cierto estoicismo moral y físico, se encuentra definida fundamentalmente en términos de control racional del cuerpo y la propia emotividad.

En 1976, dos estudiantes de psicología, Deborah S. David y Robert Brannon, enunciaron los cuatro imperativos que conforman la masculinidad patriarcal en forma de consignas populares: 1. *No Sissy stuff* (no ser femenino); 2. *The big wheel* (ser una persona importante); 3. *The sturdy oak* (duro como un roble); 4. *Give 'em Hell* (al diablo con todos).

---

<sup>9</sup> Leonore Walker (1979) ha explicado que la violencia contra las mujeres en el ámbito de las relaciones afectivas se produce en un ciclo constituido por tres fases diferenciadas: acumulación de tensión, explosión violenta y luna de miel o reconciliación. Estas fases se repiten cíclicamente, disminuyendo su temporalidad a medida que se incrementa el nivel de violencia y la indefensión de la víctima hasta el punto de que, en los maltratos crónicos, la fase de reconciliación desaparece. Walker explica mediante este análisis cómo se desarrollan las estrategias de control del agresor, de manera que, a medida que crecen la dependencia emocional y el aislamiento de la víctima, este intensifica las agresiones físicas.

La tercera consigna hace referencia a la necesidad de ser independiente e impasible para ser un *hombre de verdad*. Es decir, un *hombre verdadero* es aquel que ni necesita a nadie, ni muestra los sentimientos que se consideran propios de las mujeres: el cariño, la emoción o el miedo entre otros. Estos sentimientos son síntomas de debilidad y *el hombre de verdad es duro como un roble*.

La cuarta consigna refiere a la posibilidad de recurrir a la violencia con el objetivo de ser más duro que nadie, especialmente cuando las consignas anteriores no han depurado el éxito social esperado. El *hombre verdadero* asume todos los riesgos aun a costa de su integridad, pero en última instancia, cuenta con la posibilidad de ejercer la violencia para salir airoso de cualquier situación. De nuevo, la ira se presenta como el sentimiento legítimo de la masculinidad patriarcal.

Estas dos últimas consignas manifiestan las condiciones del *hombre duro*, el cual, tal y como ha explicado Badinter (1993), se muestra solitario e impasible, tendiendo hacia la huida, al aislamiento, para no estar ligado a nada ni nadie que pueda hacerle vulnerable. En definitiva, un *mutilado de afecto* en expresión de Helga Dierichs (BADINTER, 1993, 161). El personaje del pistolero, prolífico en el cine estadounidense del recién terminado siglo XX, ha encarnado esta subjetividad de modo ejemplarizante. En el *western*, el pistolero rebosa de una masculinidad pura e inalterable. Las mujeres son meros accesorios sexuales a los que en ningún caso le une vinculación afectiva. Este vínculo aniquilaría una masculinidad basada en la soledad y el estoicismo del héroe nómada. El único placer que experimenta el pistolero es el del combate; un placer originado en la estética del autocontrol de las emociones, la capacidad de matar y la muerte heroica. Pero, además, el duelo proporciona el reconocimiento del contrario como un igual, puesto que, en este, los *héroes* se exponen de acuerdo con las expectativas de la masculinidad hegemónica patriarcal.

Si analizamos las consignas tercera y cuarta de David y Brannon, podemos observar de nuevo la relación que existe entre el autocontrol y la violencia como par constituyente de la condición masculina. El *hombre duro* es un mutilado de afectos. Es, por lo tanto, un ser empobrecido y privado del disfrute y la vivencia de una parte de su humanidad. Pero la represión de su emotividad le hace impasible no solo frente a sus propias necesidades y sentimientos, sino también frente los sentimientos y las necesidades de los demás. Es por este motivo que cuando entre en conflicto, cuando su masculinidad sea cuestionada, no sentirá empatía alguna hacia las víctimas de su violencia. Solo de este modo restituirá la honra negada, ya sea, bien mediante la victoria, bien mediante la muerte heroica<sup>10</sup>, confirmando en todo caso su masculinidad.

La instrumentalización del cuerpo es la primera de las condiciones de la masculinidad concebida como dureza. A esta forma de autocontrol de sí mismo le subyace una relación exteriorizada con el propio cuerpo, el cual es categorizado como materia inerte,

---

<sup>10</sup> En un sentido simbólico. Una pequeña derrota o bien una herida física o moral como consecuencia del conflicto pueden simbolizar esta muerte heroica: el fracaso del *hombre* que se entregó a su destino.

como *naturaleza*, que habrá de ser controlada por el sujeto racional que encarna la *cultura*. De este modo, las sensaciones originadas en el cuerpo, como el dolor o la aprehensión, serán desestimadas como fuente de conocimiento. Estas emociones son consideradas como un síntoma de debilidad desde las formas hegemónicas de masculinidad, y la debilidad, condición esencial de la femineidad en la cosmología patriarcal, exige del hombre una recurrente confirmación de su masculinidad:

Como hombres aprendemos a tratar nuestro cuerpo como algo aparte, como algo que necesita ser entrenado. Muchas veces exigimos más de nosotros mismos porque intentamos ponernos a prueba frente a los límites del cuerpo, y esto constituye una forma de afirmar nuestra masculinidad. Aun cuando nuestro cuerpo sea un instrumento cuidadosamente afinado que está dispuesto a obedecer cada una de nuestras órdenes –la propia lengua refleja una educación en la autoridad y el dominio–, podemos quedarnos con una relación interna muy endeble con él. Esto refleja en parte la relación limitada que se nos alienta a establecer con nuestro ser interior. [...]

Este temor a lo que la naturaleza podría revelar es un aspecto endémico de las formas dominantes de masculinidad. Está construido sobre una negación de lo que no se puede negar pues sigue siendo parte de nosotros mismos (SEIDLER, 2000, 25).

Concebido como materia, el cuerpo es adiestrado y entrenado para determinados fines u objetivos que los hombres habremos de conseguir en la esfera pública. El cuerpo pierde su morada para convertirse en una prueba fehaciente del autocontrol y el dominio masculino. En este proceso, las sensaciones y emociones que en él se originan son reprimidas, puesto que los límites de cuerpo son percibidos como una falta o carencia de masculinidad. Y, en la medida en que la masculinidad se pone a prueba sobre la instrumentalización del cuerpo, este se convierte en el objeto central de la cultura masculina del riesgo: disciplinarse intensamente mediante el entrenamiento, trabajar sin las medidas de seguridad adecuadas, exponerse físicamente cuando uno se encuentra enfermo, consumir alcohol en demasía, tener relaciones sexuales esporádicas sin protección profiláctica, conducir a velocidades extremas, etc., son todas acciones comúnmente practicadas por los hombres (*machadas*), en las que el cuerpo e incluso la vida son puestas en peligro.

El hecho de que las emociones originadas en el cuerpo deban ser controladas como mecanismo de confirmación de la masculinidad pone de manifiesto que la instrumentalización del cuerpo forma parte de un proceso más amplio de enajenación de nuestro ser emocional. El control y la represión de las emociones que las formas hegemónicas de masculinidad suponen se pueden ver en el prejuicio común de que un hombre ha de ser capaz de aceptar los acontecimientos traumáticos de la vida (*Ser lo bastante hombre para aceptar*). Aceptar los acontecimientos injustos, las vejaciones y las miserias de la vida social suele ser una de las condiciones propias de la masculinidad patriarcal. El hombre que sea capaz de aceptar los acontecimientos será un *hombre duro*; alguien que ha aprendido a minimizar el dolor y los daños emocionales. Esta forma de estoicismo masculino genera la sensación de que *la situación se tiene bajo*

*control*, con lo que nuestra masculinidad no se ve momentáneamente amenazada (SEIDLER, 2000). Pero, es evidente que una represión tamaña de la experiencia emocional no puede sino provocar múltiples frustraciones que, por lo general, recaerán sobre las personas cercanas como los hijos y la pareja. La proyección de las frustraciones masculinas sobre sus parejas suele ser un hecho común, puesto que los hombres sienten que las mujeres encarnan las expectativas patriarcales de la masculinidad por encima incluso de su propia auto-exigencia<sup>11</sup>.

Por otro lado, el autocontrol de las emociones es una condición para la agencia y el éxito en la esfera social pública, lugar que los hombres hemos aprendido a sentir como propio. Es decir, la contrapartida de la represión emocional y sus frustraciones es el disfrute de los privilegios que la masculinidad concede a los hombres. Ahora bien, cabe preguntarse no solo si el disfrute de los dividendos patriarcales es justo (considerando las relaciones de subordinación que se perpetúan), sino también si las frustraciones originadas en la negación de nuestra vida emocional e íntima tienen una verdadera contrapartida en términos de bienestar social. Más bien, parece que estamos anulando una parte de nuestra humanidad que merece la pena ser vivida.

Lo cierto es que la idea estoica de que un *hombre* tiene que ser capaz de aguantar y de aceptar todo aquello que le suceda genera un verdadero endurecimiento de la sensibilidad. Los hombres aprendemos a disociarnos de aquellas experiencias que nos resultan traumáticas. De este modo, podemos observar toda una fenomenología de conductas masculinas con la finalidad de distanciarse del hecho traumático: marcharse de casa después de una discusión, recluirse en el trabajo para olvidar los problemas personales, o querer *pasar página y volver a intentarlo*, cuando han acontecido problemas en una relación que dejan huella en la autoestima y el bienestar de los amantes. Como señala Victor Seidler (2000), parece como si, a través del distanciamiento, aprendiéramos a fragmentar la experiencia en una serie de sucesos sin relación o de circunstancias aisladas. Tenemos, por lo tanto, un modelo de identificación masculina que si bien reprime y coarta el desarrollo emocional y la apertura hacia el cuidado de los hombres, al mismo tiempo nos provee de estrategias para distanciarnos emocionalmente respecto de los traumas que el proceso de identificación genera. Este mecanismo de protección se ve fuertemente potenciado por el hecho de que al tiempo que los hombres se disciplinan en la represión de su emotividad, experimentan el reconocimiento y los privilegios sociales que la confirmación de su masculinidad les confiere. No negamos que la represión de la emotividad genere frustraciones y lo que es más importante; la negación de todo un campo de posibilidades de desarrollo humano, pero la vivencia de

---

<sup>11</sup> Puede ser que hombres y mujeres compartan las expectativas patriarcales sobre la masculinidad, puesto que somos socializados en un mismo marco simbólico-práctico de género, pero, como ha señalado Amorós (2005a), las expectativas de la masculinidad patriarcal son reforzadas en los grupos de iguales como consecuencia de los pactos patriarcales que forjan la misma. Simultáneamente, la socialización de género femenino define a las mujeres como seres para otros (Beauvoir, 1981), lo que incluye la función de refugio y consuelo emocional de los hombres queridos.

los dividendos patriarcales alienta este proceso mediante el reconocimiento social androcéntrico, más aún cuando el propio disciplinamiento provee a los hombres de estrategias psicológicas para obviar sus daños.

El distanciamiento emocional tiene por objetivo el desmarque respecto de cualquier tipo de dependencia que pueda debilitar al sujeto masculino. Es decir, el modelo de fortaleza masculina se erige a partir de la consideración de que toda forma de dependencia es un síntoma de debilidad. Ahora bien, la realidad es que las personas somos interdependientes. Vivimos en sociedades constituidas desde agrupaciones mínimas, como la pareja, hasta colectividades mayores e institucionales como el Estado. Asimismo, desde la infancia hasta la vejez, necesitamos del afecto y el cariño como fuentes imprescindibles para nuestra salud psíquica y emocional. Por estos motivos, el distanciamiento emocional constituye una estrategia de control de aquellas personas que, habiendo ocupado una posición subalterna en la estructura social, han sido socializadas en una moral más empática y de cuidado: las mujeres. Una vez más, el ejemplo más evidente de esta conceptualización se puede observar en aquellos hombres que se identifican plenamente con el modelo patriarcal de masculinidad: los hombres machistas que ejercen violencia contra las mujeres. Estos despliegan múltiples y diversas tiranías emocionales frente a la desesperación y el daño emocional de sus víctimas. El silencio, el descrédito, la ausencia de comunicación verbal, la minimización de los hechos, etc. son, entre otras, formas de maltrato emocional desarrolladas por los hombres que ejercen violencia contra sus parejas (HIRIGOYEN, 1999). Los casos en los que el propio asesino termina suicidándose muestran lo falaz de un sentimiento de supremacía basado en la dominación de género, puesto que ponen de manifiesto que el agresor no solo dependía funcionalmente de su víctima, sino que su propia autoestima fluctuaba sobre las manifestaciones de cuidado y cariño ofrecidas por esta, cuando no exigidas y apropiadas por él.

Los hombres que ejercen violencia contra las mujeres en sus relaciones de pareja son un ejemplo extremo de la relación implícita entre el autocontrol emocional y el control del *Otro-mujer*. Ahora bien, no solo los hombres agresores interiorizan las estrategias de control emocional de las mujeres. Todos los hombres experimentamos la socialización de género, por lo que todos interiorizamos en diversa medida estas estrategias conductuales de sujeción de las mujeres. Inducidos por el modelo hegemónico de masculinidad y por la experimentación de los dividendos patriarcales que su desarrollo comporta, los hombres aprendemos a vivir negando nuestras necesidades porque estas son experimentadas como un signo de debilidad. Ahora bien, «si nunca he aprendido cómo respetar mis propias emociones y sentimientos, y los experimento como signos de debilidad, entonces me va a ser difícil respetar las emociones y los sentimientos de otros» (SEIDLER, 2000: 203). Este endurecimiento de la empatía se convierte en una estrategia no solo de control, sino también de dominación, cuando la insensibilidad se produce frente a un sentimiento de dolor que ha sido causado por el propio sujeto. Y es que *hombre duro* lo es porque es duro respecto de sí mismo, pero sobre todo porque lo es respecto del *Otro*.

La relación entre la negación del cuerpo y la emotividad como práctica de confirmación de la masculinidad y las estrategias masculinas de coacción-sometimiento de las mujeres se originan en la identificación moderna de la masculinidad con la *Razón* y la reproducción de la lógica patriarcal del dominio en el inconsciente cultural de nuestras sociedades contemporáneas. Esta relación entre la negación del propio cuerpo y la categorización de las mujeres como cuerpos naturales que dominar ha sido sistematizada de modo esclarecedor por la filósofa norteamericana Judith Butler, tal y como explica María Luisa Femenías (2003:33):

Butler explica que los hombres *desposeen* sus cuerpos porque los proyectan como *lo Otro*, haciendo de sí mismos un *yo* descorporizado. En efecto, se identifican (cartesianamente) con una realidad no corpórea (el alma, la conciencia, la trascendencia, el ego): habitan sus cuerpos convencidos de que *no son* en verdad el cuerpo que habitan. Por eso, su cuerpo les parece extraño, ajeno, *suyo* sin ser *ellos mismos*. Tal como observa bien Butler, de la creencia de que el cuerpo es *Otro* a la conclusión de que los *Otros son* (meros) cuerpos no hay más que un paso. En un análisis similar al de E. V. Spelman, para Butler el *yo* masculino se cree un fenómeno no corpóreo y el cuerpo –entendido como *Otro*– es reprimido, negado o proyectado para reemerger como *lo Otro corpóreo* (material) que no es un yo; es *Otro-mujer*, *Otro-negro*, *Otro-minoría étnica* o *sexual*; aquello (sea lo que fuere) que se oponga al *Yo-Uno*.

Los hombres no solo aprendemos a vivir negando nuestras emociones y nuestras necesidades, sino que aprendemos a sentirnos fuertes y enorgullecemos por este motivo. Este elemento es significativo porque pone de manifiesto el carácter estructural de los procesos masculinos de represión de la emotividad. Si los hombres nos sentimos orgullosos de nuestra fortaleza, es porque esta es una condición de una masculinidad identificada no solo con la esfera pública, sino también con la moral social hegemónica. Es decir, si los hombres nos sentimos orgullosos de nuestra fortaleza es porque a través de la misma obtenemos reconocimiento y privilegios sociales como *hombres* que cumplen las expectativas. De hecho, es la normatividad social del modelo hegemónico de masculinidad la que nos induce a pensar (sentir) que si nosotros tenemos que ser fuertes, entonces los demás también. O que si por el contrario no lo son, no merecen nuestro reconocimiento. Se hace evidente que el proceso psicológico de insensibilización tiene una causa estructural de género.

En síntesis, la relación existente entre las prácticas masculinas de autocontrol emocional y la insensibilización frente a la emotividad de los demás, cuando no la anulación de la conciencia moral, pone de manifiesto que el reverso dialéctico del autocontrol masculino es la violencia masculina en general y contra las mujeres en particular.

En nuestro imaginario común, tenemos múltiples ejemplos de cómo las frustraciones que provoca la represión de la emotividad masculina son canalizadas a través la violencia frente a la imposibilidad de reconocerlas y exteriorizarlas. Por ejemplo, es común la imagen de un hombre que se muestra incapaz de derramar una lágrima ante la pérdida de un ser querido, pero que, a continuación, se desahoga golpeando algún

objeto hasta la extenuación. El dolor por la pérdida es trascendido en este caso en el sentimiento de ira y descargado mediante una conducta agresiva.

Asimismo, la objetivación del propio cuerpo y de la propia emotividad predispone hacia la objetivación del *Otro-mujer*. El proceso de insensibilización y de anulación moral induce a los hombres a ejercer violencia contra aquellas personas que son infravaloradas por no representar la norma androcéntrica; la norma a la que se ajustan los *hombres de verdad*; la norma que identifica emotividad con debilidad y que excluye de la esfera social pública. Esta racionalización sitúa a las mujeres, heterodesignadas por la mística de la femineidad, en el punto de mira tanto de la violencia social androcéntrica, como de la violencia ejercida personalmente por los hombres machistas.

En la actualidad, la lógica patriarcal está públicamente deslegitimada, pero, por el contrario, los modelos normativos de masculinidad y de femineidad siguen siendo veladamente desiguales. El androcentrismo constituye la norma. Esta contradicción interiorizada podría constituir la causa de múltiples frustraciones masculinas que, mediadas por la representación de género, sitúan a las mujeres en el centro de la ira masculina. Desde el sentimiento de supremacía legitimado, hasta las frustraciones generadas en el proceso de confirmación-reconocimiento de la masculinidad normativa del individuo, todas estas emociones constituirán factores claves para el desencadenamiento de la violencia masculina hacia las mujeres.

#### 4.3.2. Espacios de socialización en la pragmática masculina del control

¿En qué prácticas sociales son adiestrados los hombres occidentales del presente en el autocontrol del cuerpo y de las emociones, una vez que la militarización obligatoria ha sido suprimida en la mayoría de las democracias occidentales y que la guerra es una realidad social reservada para militares profesionales que se ejerce por lo general en el exterior de nuestras fronteras? El sociólogo británico Norbert Elías (1992) ha sostenido que los actuales deportes competitivos de equipo se han convertido en un símbolo subliminal de la guerra, al que han trascendido sus valores. Por lo tanto, nos encontramos aquí de nuevo con la creencia matriz de la belicosidad heroica, encarnada ahora por deportistas profesionales que se han convertido en ídolos mediáticos de millones de jóvenes en todo el mundo. Estos deportistas constituyen el modelo de virilidad de los hombres jóvenes que, mediante su imitación en los deportes correspondientes, son, parafraseando a Kate Millett (1975), preparados tanto social como psicológicamente en el ejercicio de la violencia.

Elisabeth Badinter (1993) ha explicado que los modernos deportes competitivos se corresponden con los ritos de iniciación en la virilidad que han tenido lugar a lo largo de toda la historia de la humanidad en todas las culturas conocidas, coincidiendo con las tesis del antropólogo David Gilmore (1994). La virilidad se gana a término de combate, aguantando el dolor físico y exhibiendo las heridas. Este estoicismo moral y físico

se adquiere actualmente en los deportes colectivos competitivos, donde los hombres pueden demostrar públicamente su desprecio por el dolor, el control de su cuerpo y su voluntad de ganar. De este modo, no es de extrañar que Alain Finkielkraut haya definido el *cogito viril* en los siguientes términos: «me expongo, así, pues, existo» (BADINTER, 1993, 120). Pero la ideología del deporte competitivo de equipo no sostiene solo que aguantar el dolor es un síntoma de valentía y virilidad, sino también que el cuerpo es una herramienta, incluso una máquina o un arma, que se emplea para derribar a quienes se oponen a nuestros objetivos. En este sentido, Badinter (1993) ha observado la analogía existente entre los modelos deportivos de masculinidad y los modelos de hipervirilidad como *Rambo* o *Terminator*, ambos héroes de guerra representados por el cine estadounidense y ambos referentes de masculinidad de los adolescentes de las décadas de los ochenta y los noventa del pasado siglo XX. Además, esta analogía muestra la vinculación que existe entre los deportes de equipo y la reproducción social de ideologías y sentimientos nacionalistas en tanto que reminiscencias de los valores y los conflictos que vehicularon guerras civiles y guerras entre Estados-Nación en el pasado más reciente de nuestras sociedades occidentales<sup>12</sup>.

En síntesis, los modernos deportes competitivos de equipo socializan a los hombres jóvenes tanto en el ejercicio de la violencia como en el autocontrol del dolor físico y de su expresión, *valores masculinos* que siguen siendo representados paradigmáticamente por la prolífica producción estadounidense de cine bélico y por sus personajes heroicos<sup>13</sup>.

La trascendencia de los valores de la guerra en el deporte competitivo de equipo no se limita solo a la normalización estética de los hombres jóvenes, sino que, como *juegos de guerra*, los deportes competitivos de equipo refuerzan la masculinidad y sus vínculos con la violencia durante los tiempos de paz. Esto se debe a que, entre otros códigos androcéntricos, el deporte competitivo de equipo sigue transmitiendo la moral del honor, moral cuya referencia social límite era la guerra. La exposición de la propia integridad física por parte de los *jugadores* no es, en definitiva, sino el deber de intentar cumplir con lo pactado hasta sus últimas consecuencias. Asimismo, lo pactado es la decisión de subordinarse en el juego conforme a los objetivos de la victoria y la gloria colectivas. Este pacto queda sellado con la violencia potencial que la propia exposición física implica y que, desde el primer momento del juego, se actualiza en la lucha por la

---

<sup>12</sup> Los deportes competitivos de equipo vehicularon ideologías, conflictos e intereses nacionalistas. Esto puede observarse en cómo diferentes profesionales del mundo del fútbol han instrumentalizado su imagen pública con fines políticos. Véase el Periódico (2012).

<sup>13</sup> En esta crítica del deporte de equipo, me centro en el análisis de sus relaciones con una moral androcéntrica del honor que reproduce conductas estereotipadas de género a través de una estructura economicista que alimenta el valor de la competitividad extrema bajo el objetivo del éxito social. Por lo tanto, esta crítica no se dirige hacia el deporte en sí, ni niega que este tenga múltiples aspectos positivos. Es su vertebración por las estructuras de desigualdad, patriarcales y neoliberales, la que condiciona los desarrollos negativos del deporte de equipo en la subjetividad masculina.

victoria. Ahora bien, como ocurría en los pactos de honor, sus exigencias generan el reconocimiento y el prestigio social que la moral social androcéntrica otorga.

Los deportes competitivos de equipo nos permiten ver, una vez más, la estructura social de la masculinidad hegemónica patriarcal; la estructura del grupo serializado en la que los hombres se reconocen a través de su referencia práctica y recíproca en tanto que *hombres* (AMORÓS, 2005a). Como consecuencia de esta construcción alterada en serie, la masculinidad se caracteriza por una exigencia constante de confirmación. Es decir, siempre está puesta en duda. Este hecho incita a los hombres a intentar cumplir con lo pactado en la competición y a subordinarse en la dinámica de equipo, pues aunque todos luchan por el bien común, el objetivo implícito de su lucha es confirmar su masculinidad. Por lo tanto, la competición es parte importante de la estructura social de la masculinidad. Es parte de la estructura de subordinación del propio equipo, pues los hombres aceptan su subordinación dentro de una regla de relevo meritario en los puestos de prestigio, compitiendo internamente sobre la base de los pactos que *posibilitan poder*. Además, es parte de la lógica de confrontación con los adversarios. Y es que la competición, el hecho de estar dispuesto a competir, homologa, es decir, conlleva implícito el reconocimiento entre los competidores como iguales que *pueden poder*. Finalmente, el poder reside latente en el éxito social que el deporte competitivo aporta y en su entramado de relaciones político-económico-laborales (más aún cuando se trata del deporte profesional). De nuevo, se hace manifiesta la vinculación de la moral del honor con la masculinidad patriarcal y de su economía de los bienes simbólicos con aquellos espacios sociales que, como en el caso del deporte competitivo, se encuentran tradicionalmente masculinizados. Esta economía androcéntrica sigue produciendo prestigio y privilegios a aquellos que la estructura social patriarcal ha mantenido en una posición social de *poder*: los hombres

Es importante observar que la normalización de la conducta violenta en la subjetividad de los hombres no se produce solo en espacios masculinizados, sino también en espacios mixtos como efecto de las diferentes expectativas sociales de género. Desde la infancia, madres y padres esperarán una respuesta más airada frente a la negación de un deseo por parte de un niño que de una niña, imbuidos por el prejuicio sexista de que los primeros son *biológicamente* más activos y agresivos las segundas (MILLETT, 1975). Así, los niños van aprendiendo práctica y emocionalmente que sus deseos son satisfechos cuando manifiestan su ira mediante una conducta agresiva. Simultáneamente, la generización de las vestimentas y los juegos va condicionando tanto sus desiguales expectativas sociales, como las conductas dispuestas para satisfacerlas. Desde una temprana edad, durante su estancia en la Educación Infantil, ya puede percibirse que los niños dominan el espacio del patio del colegio, desplegando diferentes actividades físicas de competición y emulando el juego de la guerra, mientras que las niñas ocupan los márgenes, practicando juegos tradicionalmente feminizados en los que son dispuestas hacia el cuidado, la crianza y la construcción estética de sí mismas (SUBIRATS y BRULLET, 1988). Además, en los espacios mixtos, los hombres perciben

práctica y emocionalmente la desigual vara de medida que determinadas conductas tienen según el sexo de quien las ejerce, interiorizando la moral androcéntrica y la disposición hacia la violencia como medio para la resolución de conflictos interpersonales. Estas conductas serán reforzadas durante la adolescencia a través de la socialización en el grupo de iguales (MARQUÉS, 1991). Nótese, en este sentido, que actualmente los niños comienzan a practicar deportes de equipo en espacios masculinizados<sup>14</sup> desde los cinco años de edad. En definitiva, la estimulación social de la conducta violenta es una constante en la socialización de los hombres desde su más temprana infancia en todo contexto social, ya sea este mixto o esté masculinizado.

#### 4.4. Sexualidad e instrumentalización del deseo

##### 4.4.1. La vivencia de la sexualidad como confirmación de la masculinidad patriarcal

La sexualidad masculina representa el ámbito de la experiencia vital de los hombres donde la pragmática del control deja una huella más profunda y lastimosa. La diferencia sexual constituye el enclave básico de la dialéctica de género, de modo que la primigenia tipificación sexual ocupará un lugar central en la construcción de la subjetividad masculina. El falo, símbolo de la diferencia sexual, se convierte en el núcleo significativo de la sexualidad masculina hasta el punto de que esta será reducida a la funcionalidad del pene, interpretado como símbolo de masculinidad y poder social<sup>15</sup>. En otras palabras, la sexualidad masculina será reducida a su genitalidad y desarrollada como una práctica de confirmación de la masculinidad (MARQUÉS, 1991).

Simbolizada como potencia sexual, la hipervirilidad ha constituido una de las exigencias morales de la masculinidad normativa en todas las sociedades patriarcales (GILMORE, 1994). Esta exigencia es el correlato de una hegemonía social que se ha reproducido tradicionalmente a través de la patrilinealidad del linaje, con la transmisión del capital simbólico, social y económico de los padres a sus hijos varones. Por lo tanto, es una exigencia asociada a la reproducción de la posición y los dividendos patriarcales, siendo la libertad sexual el privilegio masculino vinculado al marco normativo de la

---

<sup>14</sup> Lo cierto es que durante las edades pre-púberes los equipos deportivos suelen tener la posibilidad de ser mixtos, pero una vez más la expectativa social que identifica la competición deportiva con la masculinidad termina condicionando la masculinización de los equipos deportivos infantiles.

<sup>15</sup> Jacques Lacan (2008) sostuvo la tesis de que el patriarcado era un sistema antropológico de poder universal, en el que el falo funciona como significante cultural normativo fundamental. La diferencia sexual quedaría significada a través de la presencia o la ausencia del falo (hombre/mujer), el cual, en tanto que significante, regiría el acceso del ser humano al orden de la cultura. La supremacía masculina, la ley del Padre, quedaba así establecida a partir de la vinculación antropológica entre el Falo y el *Logos* (cultura).

doble moral sexual. Las mujeres, ubicadas en espacios de discriminación, quedan heterodesignadas como objetos de posesión/dominación (AMORÓS, 2005a). De hecho, la doble moral generó históricamente dos categorías sociales de mujeres: aquellas heterodesignadas para la construcción de la familia y aquellas heterodesignadas para el disfrute sexual de los hombres; las mujeres marcadas por el estigma de la prostitución. De este modo, la estructura patriarcal ha provisto a los hombres de estabilidad emocional y seguridad en el espacio privado, y de acceso sexual al cuerpo de las mujeres tanto el espacio público como en el privado.

Si a este contexto estructural de dominación masculina le añadimos el paradigma racionalista-instrumental desarrollado en la Modernidad occidental bajo la asociación de los dualismos jerarquizados *cultura/naturaleza*, *razón/emoción* y *hombre/mujer*, la sexualidad de los hombres queda instrumentalizada (previa identificación fálica del pene como órgano de control) para la posesión/dominación de las mujeres. Por este motivo, la sexualidad masculina se puede considerar un caso paradigmático de la pragmática del control, ya que, mediada por heteronormatividad social, la sexualidad masculina entraña tanto la cuestión del autocontrol propio como la del control del *Otro-mujer*. Es decir, la instrumentalización de la propia sexualidad en aras de la confirmación de la masculinidad está intrínsecamente vinculada con la instrumentalización de las mujeres como objetos sobre los que realizar dicha confirmación. En consecuencia, cuantas más mujeres sea capaz de gobernar sexualmente un hombre, mayormente será confirmada la exigencia patriarcal de potencia sexual. En términos vulgares, luego, machistas, un hombre será *más hombre*, cuantas más mujeres *se folle*.

La sexualidad masculina oscila entre el privilegio de la satisfacción del propio deseo y la exigencia de confirmación de la masculinidad patriarcal. Por lo tanto, es entendida desde la masculinidad como una cuestión de control, pero no de control sobre el propio apetito sexual, definido por la cultura patriarcal como imprevisible y caprichoso, sino sobre la funcionalidad eréctil del pene en tanto que potencia sexual. El pene es constituido como instrumento que se ha de gobernar (autocontrolar) para ejercer el control definitivo sobre el *Otro-mujer*. De este modo, la excitación de las mujeres se atribuye a la capacidad instrumental del hombre en tanto que sujeto y, en la medida en que es definida como una pérdida de control de las mismas, se concibe como un efecto del dominio masculino, sinónimo de su superioridad y su poder. Así, el interés de los hombres por el placer de las mujeres suele responder a la exigencia de confirmación de la masculinidad en tanto que potencia sexual. Esta especie de narcisismo fálico tiene una serie de implicaciones negativas para los mismos. En primer lugar, la vivencia de la sexualidad como confirmación o demostración de la masculinidad, con la consiguiente reducción de las mujeres al terreno donde se desarrolla esta confirmación (MARQUÉS, 1991). En segundo lugar, la instrumentalización de las mujeres requiere asimismo de la instrumentalización del propio cuerpo del dominador, es decir, de la reducción de la sexualidad a genitalidad.

#### 4.4.2. Consecuencias sociales de la instrumentalización patriarcal de la sexualidad y figuras simbólicas de justificación de la violencia sexual

Como consecuencia de la pragmática del control, la sexualidad masculina oscila entre la ansiedad por *dar la talla* y la disposición a satisfacer los propios deseos sin reciprocidad. La conjunción perversa de ambos condicionantes puede devenir en la culpabilización de las mujeres de las frustraciones sexuales de los hombres, pues el deseo femenino ha sido identificado con las expectativas sexuales masculinas por la cultura patriarcal. Esta estructura dual se ha visto tradicionalmente reflejada en la doble moral, con su correspondiente categorización social de las mujeres en *putas* y *decentes*, existiendo una institución de estigmatización social, la prostitución, donde los hombres han podido satisfacer todos sus deseos sin reciprocidad, incluida la dominación sexual violenta. El incremento de la violencia sexual y de la trata de mujeres con fines de explotación sexual ponen de manifiesto que, en una sociedad en la que las expectativas de protección y provisión del hogar han sido impugnadas por la conciencia feminista, la instrumentalización de la sexualidad propia y ajena se ha convertido en el eje fundamental de confirmación de la masculinidad patriarcal.

El hecho de que la sexualidad sea la principal fuente de identificación masculina conlleva una importante serie de frustraciones para los hombres. La instrumentalización de la sexualidad los condiciona para convertirse en *máquinas sexuales*, hiperpotentes e hiperactivos, más vacíos de emotividad (BADINTER, 1993). Así, Leonor Tiefer (1986), especialista en trastornos de la masculinidad, asevera que más de la mitad de los hombres que se quejan de una pérdida completa o parcial de su capacidad de erección van en busca de un pene perfecto. Luego, la causa más frecuente de impotencia en los hombres no es orgánica, sino psíquica; es la angustia provocada por la expectativa patriarcal de hipervirilidad. Esto pone de manifiesto que el disciplinamiento del cuerpo produce también una represión correlativa de la emotividad. La disociación entre sexualidad y emotividad, la ansiedad frente a los encuentros sexuales (el miedo a *no dar la talla*) y la relación mecanicista con el propio cuerpo pueden suponer diversas frustraciones cuya resolución, previamente inducida por la cultura patriarcal, precisa de la dominación de otra persona, ya sea esta entendida como servidumbre<sup>16</sup>, condescendencia o postergación. Así, las frustraciones que la sexualidad patriarcal provoca en los hombres se proyectan sobre las mujeres, quienes no solo son designadas como *seres para otros* (Beauvoir, 1981) desde el principio patriarcal heteronormativo, sino también reducidas a objetos para la confirmación de la virilidad. Este hecho, junto con la afectividad negativa que el sistema de sexo-

---

<sup>16</sup> Es interesante observar que, aún hoy en día, se sigue justificando la existencia de la prostitución en relación con una supuesta labor social. La prostitución saciaría el ingente apetito sexual de los hombres, impidiendo, de este modo, que sublimen sus frustraciones a través del ejercicio de la conducta violenta y antisocial. Para un análisis crítico de la justificación de Georges Bataille de la prostitución como mecanismo civilizatorio, véase Puleo (1992).

género induce hacia las mujeres a través de las figuras patriarcales de femineidad, constituye un estadio germinal de la violencia sexual. La pornografía, con sus fantasías de violación, flagelación y dominación, encarna una manifestación explícita de esta tendencia. Asimismo, la casuística de agresiones sexuales contra las mujeres en el mundo occidental constata la realidad de esta lacra social (ONU MUJERES, 2018). En definitivas cuentas, las frustraciones sexuales inducidas por la socialización de género son sistémicas para la estructura social patriarcal.

¿Cómo es posible que los hombres, identificados con la razón y el autocontrol, ejerzan esta forma lastimosa de violencia contra las mujeres? ¿No es acaso la violencia sexual una forma de descontrol de sí mismo, de enajenación y depravación que evidencia la ausencia de una norma racional asimilada? De nuevo, la sensación que está en juego es la sensación de poder. El agresor confirma su masculinidad patriarcal a través de la dominación sexual de la víctima y de la transgresión de una norma social de convivencia democrática, experimentando así una sensación de poder. Evidentemente, la violación es un delito que atenta contra los derechos humanos de las mujeres y, en el marco de una sociedad democrática, esta injusta práctica no puede ser concebida sino como un acto inmoral e irracional. Pero, también es evidente que los agresores encuentran la legitimación de sus acciones en la cultura y el orden social androcéntricos que reproducen.

Las imágenes o figuras patriarcales de la femineidad son representaciones simbólicas sobre las mujeres que, construidas en torno a rígidas normas patriarcales, generan en los hombres afectividad negativa hacia las mismas, al tiempo que legitiman una serie de conductas de disciplinamiento, represión y represalia. Frases como todas *las mujeres son unas putas, me lo estaba pidiendo a gritos o en el fondo, eso es lo que les gusta*, frases tan presentes en el imaginario androcéntrico y tan empleadas por los violadores de mujeres a modo de justificación, certifican la función legitimadora que la simbología de género constituye en relación con la violencia sexual masculina.

El hecho de que exista un imaginario androcéntrico de femineidad que justifique la violencia sexual masculina culpabilizando a las mujeres se contradice con la idea de que la libido de los hombres es caprichosa y desmesurada. Esta idea no carece de realidad social, pues de hecho, la doble moral y el privilegio social androcéntricos posibilitan tanto mayor libertad sexual, como mayor impunidad y complicidad social para los hombres, al mismo tiempo que la expectativa de potencia sexual los hiperestimula en el ejercicio de las prácticas de dominación sexual. Pero, por otro lado, también nos encontramos con el hecho de que los hombres hemos detentado históricamente la normalidad social; hemos sido definidos como héroes, caballeros, hombres de honor, cabezas de familia... Es decir, hemos encarnado la norma y, por lo tanto, deberíamos haber actuado según la misma. Esta contradicción identitaria se resuelve de modo pragmático

a partir de la proyección de los deseos prohibidos en un *topos-lógico-simbólico*<sup>17</sup> que, en tanto resultado de los mecanismos de autodesignación de los hombres como normalidad social, encarnará la *anormalidad*; son las figuras patriarcales de la femineidad: Eva, Lilith, Salomé... , mujeres que, definidas como sexualidad saturada, son culpabilizadas de provocar el descontrol y la irracionalidad de los *héroes masculinos*. Y cuando el héroe pierde su autocontrol, entonces aparece la violencia como mecanismo dispuesto en la masculinidad para la recuperación del mismo. En síntesis, las figuras patriarcales de femineidad no solo están dispuestas para el placer masculino (se construyen como proyección del deseo y las fantasías de los hombres [DE LAURETIS, 1996]), sino que, a su vez, legitiman su dominación, culpabilizando a las mujeres de provocar el ejercicio de la violencia.

Por otro lado, también existe una imagen patriarcal de *la mujer* en la que las mujeres son identificadas con la cultura, solo que como adaptación (sumisión) a la norma androcéntrica. Es la *mujer decente*. En conjunto, el binomio *decentes/putas* constituye un dispositivo dialéctico de represión y sujeción de las mujeres, pues la coerción moral dispuesta por el estereotipo de la mujer decente se ejerce pragmáticamente desde la estigmatización social que sufren las mujeres prostituidas. Este dispositivo se puede encontrar vertebrado en múltiples discursos y tradiciones, pero su origen se encuentra en el discurso mitológico-moral de la tradición judeo-cristiana, con sus representaciones de los personajes de la virgen *María* y *María Magdalena* (MARQUÉS, 1991), entre otros egregios mitos de femineidad como Eva o Lilith (BORNAY, 1990).

La imagen patriarcal de la mujer decente (la buena mujer o mujer normal<sup>18</sup>) se origina en la doctrina y la mística moral judeo-cristiana que identifica la femineidad con la sexualidad y el pecado. En consecuencia, se impone la castidad como norma moralizada para las mujeres, quedando así la práctica sexual reservada al matrimonio (MARQUÉS, 1991). Este control disciplinario de la sexualidad femenina se corresponde con una doble sujeción moral/contractual, puesto que, al tiempo que las mujeres se convierten en guardianas de la honra del linaje familiar a partir de su moralidad (BOURDIEU, 2005), adquieren la *aptitud* para ser subordinadas mediante su entrega al contrato de matrimonio (PATEMAN, 1995).

Josep Vicent Marqués (1991) explicó que, como consecuencia de la represión social de la sexualidad femenina, más en concreto de su significación patriarcal como

<sup>17</sup> Empleo la categoría desarrollada por la filósofa Celia Amorós (2005) con el objetivo de hacer énfasis en el proceso de *heterodesignación* por el cual se construyen los mitos patriarcales de femineidad.

<sup>18</sup> Nos encontramos aquí con la paradoja semántica de que, en la lengua castellana, las mujeres calificadas como *decentes* desde un discurso moralista son consideradas buenas mujeres y no mujeres buenas. Análogamente, la expresión *mala mujer* suele emplearse en el lenguaje cotidiano para referirse a las mujeres socialmente estigmatizadas por la prostitución. Esta paradoja se desvanece si tenemos en cuenta que el discurso moralista que se articula es fundamentalmente un discurso androcéntrico. Es más, de hecho, en este caso, el androcentrismo se evidencia en la anteposición del adjetivo, puesto que varía el significado del nombre de modo que las mujeres no son ni buenas ni malas, sino no lo es en relación con los intereses de los hombres.

auto-represión femenina, se genera la imagen patriarcal fantasmagórica de una mujer que carece de libido. De este modo, la sexualidad femenina queda reducida a la aceptación de la propuesta sexual del hombre, tanto como una forma de manifestar su afecto hacia él, como un precio a pagar por la maternidad, definida como condición esencial de su femineidad.

Asimismo, Marqués (1991) señaló que esta representación de la sexualidad femenina genera en los hombres el prejuicio de que las mujeres o no tienen sexualidad o, si la tienen, es complementaria a la suya. En cualquiera de las dos suposiciones, el hombre, como sujeto de la acción, confirmaría su masculinidad mediante las prácticas sexuales. Se reproduce así, de nuevo, el principio de la superioridad masculina, basado en la diferencia cualitativa entre el *sujeto* y el *objeto*.

La imagen patriarcal de la *puta* (la mala mujer) se origina también en la identificación mitológico-religiosa de la tradición judeo-cristiana entre la sexualidad, el pecado y la femineidad. A partir de esta significación de la femineidad, se le atribuye a la sexualidad femenina un carácter depravador e insaciable. Las mujeres son representadas como personas dominadas por la voluptuosidad de sus instintos e incapaces de ejercer cualquier control sobre los mismos. Son, por lo tanto, sexualidad ontológica (PULEO, 1992)

Marqués (1991) apuntó que esta figura de lo femenino representa a las mujeres como seres deseantes, pero no plenos. A diferencia de los hombres, estas mujeres no eligen el objeto de su deseo, ya que la magnitud del deseo femenino es tamaño que afecta a cualquier hombre. Asimismo, Marqués explicó que este prejuicio puede generar un sentimiento de ira y resentimiento en un hombre que esté normalizado en la masculinidad hegemónica patriarcal. Un hombre así entenderá que *lo que hace con uno, lo hace con todos*, por lo que no podrá rechazar su propuesta, a no ser que quiera *jugar con él*; desquiciarlo y menospreciarlo. El grado de interiorización de la violencia de cada hombre determinará su respuesta conductual frente a un conflicto interpersonal que ha sido articulado por la mediación de esta fantasmagoría patriarcal de femineidad.

Una vez naturalizada la femineidad como sexualidad depravadora, esta figura de lo femenino cobra prioridad en el orden justificativo de la doctrina moral en tanto que discurso metafísico. De modo que, estructurada en el inconsciente cultural androcéntrico, la representación de la femineidad como sexualidad perversa se traduce en la sospecha común secularizada de que *toda mujer, en el fondo, es una puta*<sup>19</sup>. Por lo tanto, la dialéctica de la mujer como *decente y/o puta* funciona como un dispositivo de control de la sexualidad de las mujeres. El estigma social de la *puta*, como categoría de exclusión social, induce un autocontrol represivo de las prácticas y los deseos sexuales de las

---

<sup>19</sup> En su obra *Sexo y carácter*, Otto Weininger (2004) categorizó la femineidad a partir de las figuras tipificadas de la *madre* y la *prostituta*. Para Weininger, ambas estarían presentes en toda mujer. Son cara y cruz de la misma moneda: la mujer como sexualidad esencial. De este modo, Weininger sostuvo que toda mujer tiende de manera innata a la prostitución.

mujeres, quienes bajo el objetivo del matrimonio son socializadas en la normalidad sexual. Asimismo, este control represivo se ve potenciado por la evocación de una coacción violenta que, de hecho, se ejerce sobre las mujeres prostituidas. En consecuencia, las mujeres se ven inducidas a limitar su libertad sexual hasta tener una relación estable, momento en el que esta se reducirá a una adecuada reciprocidad hacia los deseos y la iniciativa de su pareja.

Pero la naturalización de las mujeres como sexualidad depravadora constituirá un nuevo foco de temor y misoginia. El autocontrol sexual de las mujeres, desarrollado como consecuencia de la represión social de su sexualidad, genera la imagen de una diosa sexual; todopoderosa y perversa por naturaleza. La *mujer* no solo despierta los más bajos instintos del hombre con su sensualidad innata, sino que además tiene la capacidad de ennoblecerle con su castidad (*mujer decente*), envilecerle con su desenfreno (*puta*), o jugar con su deseo hasta hacerle perder la cabeza (*mujer fatal*<sup>20</sup>).

Las figuras patriarcales de la femineidad se construyen mediante la estructuración socio-cultural de las necesidades y los intereses de los hombres (básicamente seguridad en la esfera privada y libertad sexual en la esfera pública). De este modo, predisponen conflictos cotidianos entre hombres y mujeres, quienes, frente a las expectativas generadas en estos por las figuras patriarcales de femineidad, tienen necesidades y deseos propios a pesar de haber sido socializadas en la femineidad normativa. Es decir, es muy probable que si las expectativas del hombre están preconcebidas conforme a las figuras de la femineidad, estas se vean frustradas. En ese momento, las propias figuras de la femineidad le proveerán de las compensaciones oportunas: *no hay quien las entienda, no saben lo que quieren, es una estrecha, son todas unas putas, está jugando conmigo*, etc. En síntesis, las falsas expectativas que las figuras patriarcales inducen en los hombres no solo proyectan la culpabilidad de su frustración sobre las mujeres, sino que además les disponen afectividad negativa y ausencia de empatía sobre las mismas. Las figuras patriarcales de femineidad son, por lo tanto, la urdimbre cultural sobre la que se cimienta todo el sistema de control-represión sexual de las mujeres.

#### 4.4.3. La redefinición sexista de la femineidad: de la pornografía hacia la violencia sexual contra las mujeres

Las figuras patriarcales de femineidad se construyeron históricamente dentro de patriarcados más rígidos y estables. Por lo tanto, contienen un mayor grado de misoginia y determinan una mayor coerción para las mujeres. En la actualidad, la desestructuración ideológica de los patriarcados occidentales y la liberación sexual de las mujeres habrían flexibilizado la estigmatización social generada por la representación

---

<sup>20</sup> Erika Bornay (1990) ha realizado un completo análisis sobre las distintas versiones que la figura de la *femme fatale* ha adoptado a lo largo de los siglos en la literatura, el arte y la publicidad.

dialéctica de la femineidad. Ahora bien, lejos de desaparecer, esta representación permanece oculta bajo la nueva retórica del consentimiento, legitimando prácticas de coerción de las mujeres como la violencia sexual. La pornografía es uno de los espacios sexistas de definición social en los que la violencia sexual es justificada en aras del *consentimiento* de las propias mujeres. Las mujeres siguen siendo flageladas, sodomizadas y violentadas en el discurso pornográfico *mainstream*<sup>21</sup>, pero representadas a un mismo tiempo como sujetos de deseo y decisión. De nuevo, las mujeres constituyen el objeto de la trasgresión sexual de los hombres, aunque, ahora, no solo en virtud de su esencial sexualidad, sino también de sus libertades recién adquiridas.

En su obra *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Natasha Walter (2010) sostiene que la representación de las mujeres como sujeto de deseo está siendo resignificada a partir de la normalización de un modelo hipersexualizado de femineidad que desvirtúa el mensaje de la libertad sexual en aras de una nueva objetivización sexual de las mismas. Walter explica que, en nuestras sociedades capitalistas de consumo, la industria del sexo ha normalizado tanto el modelo hipersexualizado de femineidad, como la violencia sexual del discurso pornográfico, a través de la conjunción retórica de la soflama del poder sexual femenino con el discurso de la libre elección (un discurso originariamente feminista). Como resultado, se habrían reestructurado añejas formas de discriminación de las mujeres, en concreto su objetualización sexual, ahora bajo el velo de la normalidad social y la ficción de igualdad. Nos encontramos así con una versión del patriarcado de consentimiento actualizada en términos neoliberales (DE MIGUEL, 2015).

Walter (2010) señala que la estrategia de la industria del sexo ha sido redefinir el éxito femenino como si solo existiera un único modelo; el del poder sexual de las mujeres. En este sentido, la retórica de la libre elección es falsa, pues solo existe un modelo de identificación que elegir: el modelo de femineidad construido para el placer de la mirada masculina. Los mujeres representadas en los *media* como mujeres de éxito (modelos, actrices, cantantes...) poseen cuerpos sexualizados; las heroínas con quienes se identifican las adolescentes poseen cuerpos sexualizados, incluso las muñecas y personajes femeninos de *Disney*, dirigidas hacia la población infantil, están sexualizados. Conjuntamente, cuando las mujeres se dedican a carreras profesionales masculinizadas en las se encuentran expuestas a la opinión pública (política, periodismo, etc.), son juzgadas por su apariencia estética e incluso objeto de mofa y burlas si su imagen no se ajusta a los cánones hegemónicos. Este hecho desalienta a las mujeres a realizar carreras profesionales que suponen alcanzar mayores cotas de poder, al tiempo que las sigue imponiendo un determinado modelo estético de construcción física (WALTER, 2010). En síntesis, el sistema de género-sexo está induciendo el deseo de identificación con el

---

<sup>21</sup> No negamos que existan formas más *blandas* de pornografía e incluso pornografía contra-hegemónica, pero estas representaciones construyen una minoría dentro del discurso pornográfico actual. Prácticamente la totalidad de la pornografía se basa en imágenes de violencia, degradación y subordinación sexual de las mujeres.

modelo hipersexual de femineidad en las mujeres, a partir de la ilusión de que solo pueden obtener el éxito social por medio de su atractivo sexual.

A su vez, Walter (2010) muestra la conexión oculta que existe entre las diversas manifestaciones de la industria del sexo; desde las discotecas donde jóvenes mujeres exhiben sus cuerpos sexualizados con el objetivo de conseguir una oportunidad en el mundo de la moda, hasta los lugares más recónditos donde creen elegir el ejercicio de la prostitución como un mal menor que será olvidado una vez alcancen el éxito prometido.

Walter (2010) recoge múltiples entrevistas tanto de mujeres jóvenes que están en desacuerdo con los nuevos roles de femineidad, como de mujeres que fueron atrapadas por la trama del discurso del empoderamiento sexual y que han vivido experiencias más que suficientes para tomar conciencia de la discriminación que este entraña. Estas mujeres se encuentran con la común circunstancia de que sus voces no son escuchadas. Ni los medios de comunicación, ni tan siquiera su entorno social toman en consideración sus objeciones. El fervor desatado por la imagen de femineidad que la industria del sexo y los *media* han normalizado es tamaño que no concede lugar para la disidencia. Pero, como Walter apunta, si de verdad las mujeres eligieran *libremente* sus modelos de identificación, entonces no estaría aumentando su ansiedad por adecuarse a un ideal físico inalcanzable (aún a pesar de la generalización de la cirugía estética para el aumento de pecho<sup>22</sup> o la corrección de los labios vaginales<sup>23</sup>), no existirían tantos traumas relacionados con la conciencia sexual, el ejercicio de la prostitución constituiría un medio efectivo para el ascenso social de las mujeres y, sobre todo, la casuística de agresiones sexuales estaría descendiendo y no aumentando. Si estos efectos perversos no son condenados no es porque no existan voces disidentes, sino porque no se perciben. Una vez más, el patriarcado ha asumido la forma del modelo social y económico hegemónico (AMORÓS, 2005a). En la actualidad de las sociedades capitalistas de consumo, el poder patriarcal es el poder de definición de los medios de comunicación de masas.

La pornografía *mainstream* (la pornografía *hardcore*) constituye el dispositivo fundamental de revitalización del sexismo dentro del entramado patriarcal constituido por la industria del sexo y los *mass media*. El poder de definición de la pornografía se ha incrementado exponencialmente junto a la normalización de su consumo a través de Internet, hasta el punto de que ha generalizado una pornografía blanda, basada en la

---

<sup>22</sup> Eulalia Pérez Sedeño (2012) analiza la significación del auge de la cirugía estética de aumento del pecho en relación con la normalización social de las mujeres hacia un modelo de femineidad racista, clasista y androcéntrico. Al igual que Walter, Pérez Sedeño muestra cómo la articulación entre esta tecnología y la representación mediática de la femineidad crean el deseo de identificación de las mujeres con un modelo que construido desde y para la mirada y el placer masculinos, vehiculando así mecanismos de control del cuerpo y la vida de las mujeres.

<sup>23</sup> Walter (2010) explica que la normalización de la pornografía estaría induciendo en las mujeres el deseo de identificarse con las actrices del porno como modelo estético de femineidad. En este sentido, recoge relevantes datos estadísticos acerca del incremento de la demanda de la cirugía correctora de los labios menores en el Reino Unido.

representación hipersexualizada del cuerpo de las mujeres (WALTER, 2010). En el cine, la música, la publicidad, los videojuegos, etc., se exhibe una obscena y constante cosificación sexual del cuerpo de las mujeres, incluso de partes del cuerpo de las mujeres en ausencia del rostro, lo que las priva de toda su singularidad como personas (YRACHE, 2007). Por el contrario, los hombres nunca vemos expuestos nuestros cuerpos y nuestra sexualidad bajo la condición de obtener poder. Nosotros hemos entrado de antemano posicionados como sujetos de la lógica pornificadora<sup>24</sup> generada por la alianza entre el patriarcado y el neoliberalismo (FAVARO y DE MIGUEL, 2016). En este contexto de pornificación social, la pornografía no solo se ha normalizado en lo que refiere a su consumo, llegando a personas cada vez más jóvenes<sup>25</sup>, sino que está normalizando y generalizando las prácticas que representa junto con la lógica misógina que estas encierran: la objetualización y deshumanización de mujeres conforme a la satisfacción sexual de los hombres (NÚÑEZ, 2016).

En su redefinición actual, la pornografía es sin duda el discurso más operativo de la normalización de la femineidad hipersexualizada y la dominación sexual masculina. Hace tres décadas, Susan Griffin (1981) señaló que la pornografía representaba a las mujeres como jóvenes vírgenes que, después de ser violadas por los hombres, se convertían en las putas que eran en realidad. Tras las conquistas feministas de la libertad sexual y la igualdad formal, el discurso pornográfico ha incorporado la imagen de una mujer que es libre y sujeto de deseos, pero sin modificar la secuencia pornográfica. Es decir, en la pornografía, las mujeres se muestran siempre al servicio del placer de los hombres, lo que de modo general exige su flagelación, pero ahora porque ellas mismas lo desean, incitan y eligen así (WALTER, 2010). Esta representación transmite un mensaje implícito a la subjetividad de los hombres: *a las mujeres les gusta que les den caña en la cama* (incluso cuando dicen que *no*), o lo que es lo mismo, una vez más: *en el fondo, todas son unas putas*. Se produce así la anulación del sentimiento de empatía hacia las mujeres, con la consiguiente deshumanización e identificación de las prostitutas como víctimas *por naturaleza* de la violencia masculina.

En lo que refiere a los hombres, la secuencia pornográfica ni siquiera representa su rostro o su cuerpo, más allá de la presencia del pene en tanto que órgano privilegiado del disfrute propio y del ejercicio de la dominación sexual de las mujeres. Se produce así una identificación por proyección (del espectador masculino) con el sujeto fálico (representado por el pene) (NÚÑEZ, 2016), cuyo ejercicio auto-controlado y mecánico de la penetración provoca el narcisismo propio de aquellos que experimentan el placer a través de una sensación de supremacía obtenida de la dominación. Este narcisismo fálico, unido al mito de la insaciable libido de los hombres, reproduce las características

---

<sup>24</sup> Pamela Paul (2006) ha denominado *pornificación social* al proceso de normalización social inducido desde la industria del sexo y la pornografía *mainstream*.

<sup>25</sup> Según un estudio de Online MBA, la media de edad con que se accede a la pornografía por primera vez es de 11 años (Mendiola, 2010).

propias de la instrumentalización masculina de la sexualidad: 1) la vivencia de la sexualidad a través de una carrera de *polvos* sin afectividad como forma de confirmación de la masculinidad; 2) una banalización, una inducción y una justificación de la violencia sexual hacia las mujeres, cuya imagen es absolutamente degradada en tanto que seres inferiores que sirven descontroladas a los deseos del sujeto de la acción: el pene como metáfora de virilidad<sup>26</sup>. Nos encontramos así con el modelo de sexualidad masculina analizado por Kate Millett (1975) en su *Política sexual*:

[...] una sexualidad masculina hegemónica que es capaz de excitarse con las mujeres hacia las que siente desprecio y asco; de satisfacer esa excitación a pesar de los sentimientos de rechazo y desagrado de las mujeres; y de actuar de modo agresivo y violento para conseguirlo (ALARIO, 2017: 182).

En este sentido, Gabriel Núñez (2016) explica que la pornografía crea, recrea y transforma al espectador (hombre), mientras que destruye al objeto (mujer). Y si bien la secuencia pornográfica ideal exige que el objeto destruido sea bello, en la actualidad, si hay que elegir entre belleza y destrucción, el porno se inclina por lo segundo. Así, la violencia sexual ejercida por los hombres en estas representaciones aumenta cada vez más hacia la brutalidad y el sadismo. Walter narra una entrevista con un hombre adicto a la pornografía en la que este relata cómo varios hombres golpean y sodomizan conjuntamente a una mujer. En su testimonio, este hombre observa que el grado de violencia y misoginia de la pornografía actual no tiene comparación con las imágenes pornográficas de su juventud: «Lo que veía cuando era un crío se suponía que era sexo duro, pero los textos dejaban claro que se trataba de sexo consentido, de placer compartido. Lo que veo ahora es más bien dominación masculina» (WALTER, 2010: 146). Esto se puede corroborar en la investigación empírica realizada por Mónica Alario (2017). Alario realiza un seguimiento de las tres páginas web pornografías más visitadas en España, analizando los contenidos de los vídeos más visionados por los consumidores de pornografía. La primera observación de Alario (2017: 184) es que la cosificación sexual de las mujeres se puede observar desde el principio, en la relación de categorías temáticas de las páginas, pues estas están descritas, bien a través de categorías sexualizadas de mujeres, bien a través de prácticas sexuales. Algunos ejemplos de estas categorías son *Sexo duro*, *Sexo violento*, *Bukkake*<sup>27</sup>, *Tetonas*, *Tetas pequeñas*, *Zorras*, *Madre a la que me follaría*<sup>28</sup>, *Niñeras*, *Morenas*, *Rubias*, *Pelirrojas*, *Trans*, *Negras*, *Asiáticas*, *Latinas*... Pero, el análisis de los vídeos más reproducidos revela un

<sup>26</sup> Es de suponer que, probablemente, se reproducirán también las frustraciones que este modelo de sexualidad genera. Es decir, aquellas relacionadas con una sexualidad mecanicista y vacía de afectividad, en la que ser una máquina perfecta se presenta como una expectativa de omnipotencia masculina cuya imposibilidad práctica será proyectada sobre las mujeres en forma de culpabilización y, posiblemente, violencia sexual.

<sup>27</sup> Práctica sexual en la que muchos hombres eyaculan sobre una mujer, generalmente en su cara.

<sup>28</sup> MILF (acrónimo de *mom i' d like to fuck*).

grado mayor de misoginia, también perceptible en los propios títulos. En líneas generales, Alario (2017: 185) señala que entre los vídeos más vistos predominan aquellos donde se erotizan los abusos sexuales y la violación, incluidos vídeos donde las mujeres tienen aspecto de menores (*Hermanastro se aprovecha de su hermana pequeña, Padraastro se coge a la hija y a sus amigas, Adolescente se despierta con el pene de su hermano en la boca...*) y también donde las mujeres sufren con las violaciones padecidas (*Madre e hija pilladas y folladas por robar*). Además, Alario (2017: 186) encuentra diversas web donde se erotiza la trata de mujeres con fines de explotación sexual (*Chicos venden a sus novias a extraños como prostitutas*). En definitiva, la pornografía actual constituye un extenso, misógino y pedagógico registro de violencia contra las mujeres en sus más diversas y crueles formas. Es, por lo tanto, un dispositivo simbólico de la cultura de la violación y la prostitución.

La representación pornográfica de las mujeres como sujetos de deseo entraña una defensa de la pornografía *mainstream* desde el liberalismo moral, pues no podría considerarse violencia sexual una práctica que ha sido libremente elegida por una persona, aun cuando esta práctica sea violenta. Las personas tenemos derecho a elegir cómo disfrutar de nuestra sexualidad y, si existe acuerdo entre dos personas sobre las prácticas a realizar, no existiría sometimiento ni coacción, aun existiendo violencia. Habría que añadirle a este análisis el hecho de que, si las dos personas no están en posiciones sociales equivalentes, puede existir coacción. Pero, al margen de este detalle, no parece que la asunción de las conductas sexuales masoquistas por parte de las mujeres, frente al protagonismo sádico de los hombres, sea una característica ocasional de la actual representación pornográfica. Es decir, la representación *generalizada* de las mujeres como personas que desean disfrutar a través del sometimiento propio no solo constituye un sistema de normalización social, dado el poder de definición de la pornografía, sino que, además, se inserta dentro de una genealogía misógina en la que las mujeres han sido deshumanizadas a partir de su identificación con la sexualidad (principio metafísico de reproducción de la especie para filósofos como Schopenhauer [PULEO, 1992]), la cual determinaba una conducta masoquista. En consonancia con esta definición androcéntrica, el deseo de flagelación solo suele ser representado en los comienzos de las escenas pornográficas, mientras que, a continuación, las mujeres no son representadas disfrutando del dolor, sino meramente padeciéndolo en una situación de verdadera indefensión<sup>29</sup>. Esta se acrecienta en el caso, bastante común, en el que la acción representa a varios hombres avasallando a una mujer. La violencia sexual desplegada por los protagonistas masculinos se muestra enérgica y disciplinaria. Es un castigo en el que los hombres se aplican con odio y resentimiento porque, *aunque ellas no lo sepan, en el fondo eso es lo que desean: es su naturaleza*. Nos encontramos así con hombres que,

---

<sup>29</sup> A pesar de que la representación pornográfica erotiza el dolor de las mujeres, en muchas ocasiones, o bien se pierde la expresión de las actrices en la violencia de la escena, o bien muchas experimentan actos reflejos (como arcadas ante un felación violenta) que evidencian el dolor y desagrado padecidos (Alario, 2017).

tal y como conceptualizara Bataille, fluyen en el Ser mediante la desmesura y el descontrol, destruyendo los límites de los seres-objetos que personifican la inconsciente pulsión del deseo: las mujeres (PULEO, 1992).

En síntesis, trasladar el debate sobre la pornografía hacia los deseos de las mujeres representadas genera una invisibilización de los mecanismos a través de los cuales el poder construye la sexualidad hegemónica que reproduce las desigualdades establecidas por el patriarcado (ALARIO, 2017). La pornografía no representa una relación sexual pactada entre dos personas libres, sino que representa las fantasías sexuales de un colectivo masculinizado en su mayor proporción; el de los directores, los productores y los consumidores de pornografía. En consecuencia, la pornografía actual representa la violencia sexual no solo como la más común de las prácticas sexuales, sino como la única práctica sexual posible. Y en la medida en que lo no representado por los *media* deja de existir (LÓPEZ y GAULI, 2000), no existe un modelo alternativo de sexualidad. La pornografía es socialmente considerada una didáctica sobre el *buen sexo* (FAVARO y DE MIGUEL, 2016), lo que genera las expectativas y los deseos sexuales de la juventud. En este sentido, la pornificación social vigente tiene un doble efecto socializador en lo que a la violencia sexual respecta: por un lado, induce en los hombres la idea de que todas las mujeres desean disfrutar del sadismo masculino, incluso cuando ni siquiera ellas lo saben o dicen que «no»; y, por el otro, induce el deseo en las mujeres de reproducir las prácticas masoquistas representadas en el relato pornográfico (FAVARO y DE MIGUEL, 2016).

El efecto socializador de la pornografía ha quedado reforzado por su nueva forma de comercialización y difusión a través de *Internet*. La red ha abierto un campo ilimitado de posibilidades para la difusión del porno, multiplicando el acceso de los consumidores sin restricciones de edad ni contenido. Esta normalización de la violencia sexual masculina podría ocasionar graves consecuencias para las personas más jóvenes, quienes visionan las secuencias pornográficas sin el filtro crítico necesario y, en muchas ocasiones, sin tan siquiera haber tenido su primera experiencia afectivo-sexual. Pensemos en un hombre preadolescente. ¿Cómo podrá desarrollar empatía hacia una mujer y tratarla como una igual en sus relaciones afectivo-sexuales cuando previamente se ha construido una imagen de ella donde aparece prácticamente deshumanizada? En el caso de las mujeres, no solo observan que su conducta *natural* consiste en ser un objeto sexual para los hombres, sino que, al percibir su sexualización como una forma de empoderamiento, se sienten inducidas a entrar en esta dinámica relacional (WALTER, 2010). Nos encontramos, así, con una realización prácticamente absoluta del patriarcado de consentimiento (PULEO, 1995); una estructura de poder en la que las mujeres se ven inducidas a elegir formas de femineidad que las sujeta, discrimina y victimiza, mientras que los hombres naturalizan su agencia como depredadores sexuales.

Son muchos los estudios que ponen de manifiesto las relaciones entre el consumo de pornografía y el desarrollo de conductas sexuales violentas por parte de los hombres.

En particular, cabe mencionar el minucioso estudio sociológico elaborado por los doctores Elizabeth Oddone-Paolucci, Mark Genuis y Claudio Violato (2000). En este estudio, basado en un conjunto sistemático de experimentos de visionado de pornografía, se obtiene la conclusión de que su consumo cotidiano produce, entre otras consecuencias, una banalización de la violencia sexual y una aceptación acrítica de los mitos androcéntricos sobre la violación. En concreto, el mito más asumido por los hombres fue el de que las mujeres desean ser violadas y que, de hecho, incitan a los hombres a hacerlo.

Uno de los casos que pone de manifiesto el efecto inductor que la pornografía tiene en relación con la violencia sexual es el mediático caso de agresión sexual<sup>30</sup> múltiple de La Manada, acontecido en Pamplona, durante la festividad de San Fermín de 2017. Mónica Alario (2018) ha publicado un artículo titulado «La sentencia de la manada: masculinidad hegemónica y pornografía» en el que analiza minuciosamente los detalles de la violación en grupo descritos en la sentencia del caso (publicada el 26 de abril de 2018), mostrando su analogía con dos tipos de videos pornográficos denominados *gangbangs*<sup>31</sup> y *bukkakes*. Alario (2018) muestra cómo en la violación de La Manada se desarrollan dos de las funciones que tiene la sexualidad en la masculinidad hegemónica y que la pornografía une en su representación de la misma: ser el terreno donde se obtiene el placer sexual y el ámbito donde afirmarse como superiores a las mujeres. Como señala Alario (2018), la fusión de las dos funciones se produce mediante la erotización de la violencia sexual. Así, mensajes como «mantener relaciones sexuales con (violar a) una mujer que está dormida, borracha, drogada, inconsciente o en estado de shock, es sexualmente excitante» (ALARIO, 2018) y «producir dolor físico a las mujeres durante las relaciones sexuales siempre es sexualmente excitante, independientemente de lo que ellas sientan o quieran» son claves normativas dentro del relato pornográfico. Además, el caso de La Manada muestra una característica constitutiva de la masculinidad hegemónica patriarcal: el hecho de que es una construcción realizada a través de una serie de pactos aprendidos socioculturalmente entre hombres (AMORÓS, 2005a). De este modo, los integrantes de La Manada confirmaron su masculinidad mediante un ejercicio de violencia sexual sobre una mujer en el que se manifiesta la superioridad (social) del colectivo de los hombres respecto del colectivo de las

---

<sup>30</sup> Paradójicamente, pero en consonancia con el androcentrismo del derecho penal, la sentencia no calificó los hechos como violación sino como abusos sexuales. Fue con posterioridad a la indignación social provocada, la cual se tradujo en concentraciones multitudinarias que expresaban su condena del sesgo patriarcal de la Justicia española bajo el lema «nosotras sí te creemos», y después de sucesivas apelaciones, cuando el Tribunal Superior revocó la condena impuesta por la Audiencia Provincial de Navarra y ratificada por el Tribunal Superior de Justicia de Navarra en segunda instancia, aumentando la pena de 9 a 15 años, bajo la consideración de que se había producido una violación múltiple continuada.

<sup>31</sup> Situación en que un grupo de hombres mantiene relaciones sexuales con o ejerce violencia sexual sobre una o dos mujeres. «Gang podría ser traducido como *pandilla* o *grupo*, y *bang* como *follarse a*. Así, *gangbang* podría significar *sexo en grupo*. Algunos traductores, sin embargo, traducen esta expresión directamente como *violación múltiple* o *violación colectiva*» (Alario, 2018).

mujeres. Esto se puede entender fácilmente si observamos que, como en todos los casos de violencia en grupo contra las mujeres, los pactos patriarcales se actualizan en el ejercicio y la estructura del grupo que agrede. De este modo, entre los miembros del grupo que ejercen la violación existe una jerarquía que ellos mismos respetan (1<sup>er</sup> pacto), pero sin que ello impida que soliciten y tengan su turno en el ejercicio del poder (2<sup>do</sup> pacto). Este ejercicio del poder a través de la dominación de una mujer significa, a su vez, una demostración de la masculinidad de cada uno, facilitada y celebrada por el grupo, en una reproducción del pacto que obliga a valorar la masculinidad (3<sup>er</sup> pacto). La valoración androcéntrica de la masculinidad recae asimismo sobre cada uno de sus miembros una vez demostrada, o incluso durante su demostración, lo cual se evidencia en la actitud de complicidad y jactancia de los agresores frente al dolor y la deshumanización de su víctima, tal y como relata Alario (2018), en su lectura de la sentencia. Alario (2018) explica que, en los días posteriores a la publicación de la sentencia, se multiplicaron las búsquedas de los términos *manada* y *violación* en Internet, estando actualmente entre los más buscados de nuestro país. Para Alario (2018), este hecho muestra que la pornografía ha conseguido definir la violación como una práctica excitante para los hombres. En síntesis, el caso de La Manada evidencia el efecto normalizador de la violencia sexual que la pornografía genera en la subjetividad masculina. Este hecho se puede comprobar de manera incluso más determinante al observar que los casos de agresión sexual en grupo, al igual que el visionado de *gangbang* y *bukkakes*, siguen aumentando en nuestro país (Reguero, 2018).

El sexo pornográfico representa el sexo ejercido por los hombres prostituyentes con las mujeres prostituidas, es decir, sexo sin elección, reciprocidad ni emotividad (DE MIGUEL, 2015: 141). Es la restauración simbólica de la dominación masculina en sociedades formalmente igualitarias (DE MIGUEL, 2015: 172). Ahora bien, la normalización operada por el discurso pornográfico y la retórica neoliberal del consentimiento deberían estar provocando la desaparición de la prostitución a partir de normalización de las conductas sexuales de las mujeres. Pero, la realidad es que los deseos de las mujeres siguen difiriendo mucho respecto de las prácticas representadas en el discurso pornográfico. Esto se constata en el hecho de que la trata y la explotación sexual de las mujeres están alcanzando cotas jamás imaginadas (MARTIN y CALLAWAY, 2012), en una red globalizada, inmersa en la convivencia cotidiana, discreta e hipócrita, con el hecho social de la prostitución. En consecuencia, podemos afirmar que la relación entre la pornografía y la prostitución no es meramente simbólica. De una parte, los prostituyentes reproducen las prácticas de dominación visionadas en la pornografía, confirmando así una masculinidad basada en la violencia y el desprecio de las mujeres. De otra, la pornificación social ha generado una creciente indiferencia frente a la explotación sexual de las mujeres en situación de precariedad a lo largo de todo el cuerpo social (DE MIGUEL, 2015). De este modo, si bien la sumisión sexual es rechazada por las parejas habituales de los hombres, estos siguen disponiendo de un terreno de impersonalidad y desmarque para la confirmación de su masculinidad: un mercado de prostitución sumergido por la hipocresía social de una doble moral actualmente definida en

términos neoliberales. Se reproduce así, en el seno de las sociedades formalmente igualitarias, la institución que garantiza el derecho sexual patriarcal: la prostitución.

#### 4.4.4. El sistema prostitucional y la subjetividad del putero (el hombre prostituyente)

La retórica del consentimiento femenino es también el velo que oculta la institución social de explotación de mujeres más antigua y socialmente consentida: la prostitución. En su obra *El contrato sexual*, Carol Pateman (1995) explicó que, aplicada a la prostitución, la lógica del contractualismo económico simultáneamente oculta y reproduce la desigualdad entre hombres y mujeres que esta institución social representa. No pueden existir ni libertad ni consentimiento cuando en un contrato subyacen las diferentes y desiguales definiciones patriarcales de los cuerpos de mujeres y hombres; cuando los cuerpos de las mujeres son cosificados como mercancías en mercado liberal (PATEMAN, 1995: 287). En consecuencia, Pateman (1995) define la prostitución como la institución a través de la cual los hombres, como colectivo, se garantizan el derecho sexual de acceder al cuerpo de las mujeres de forma reglada. Análogamente, Ana de Miguel (2012), ha señalado que, en las sociedades formalmente igualitarias, la prostitución supone un *derecho de pernada democrático*, una restauración práctica y simbólica de la dominación masculina en su forma más explícita. Se perpetúa así la doble moral sexual, oculta ahora bajo la lógica neoliberal que señala que todo se puede vender y que, si las mujeres lo hacen con sus cuerpos, es ejerciendo su libertad sexual (DE MIGUEL, 2015).

La nueva ideología neoliberal ha ocasionado la paradójica situación de que, en una de las épocas en las que mayores avances y políticas de igualdad se han logrado, se ha producido un incremento exponencial del tráfico de mujeres con fines de explotación sexual (MARTIN y CALLAWAY, 2012; COBO, 2017). Como apuntan Laura Nuño y Ana de Miguel (2017: VII), este hecho está íntimamente relacionado con la crisis económica mundial, la rigidez de las políticas de migratorias de los países favorecidos, las contradeografías de la globalización (SASSEN, 2000) y la transformación de las economías de mercado en sociedades de mercado (SANDEL, 2013). De este modo, lejos de los mitos que la describen como un trabajo elegido libremente, la prostitución es un negocio vinculado al tráfico y la trata de mujeres con fines de explotación sexual prácticamente en su totalidad<sup>32</sup>. Las mujeres prostituidas proceden generalmente de sociedades más pobres y con una estructura patriarcal más dura y primaria. Son captadas a través de diferentes estrategias, desde la coacción y el engaño hasta el secuestro, en una trama global que se nutre de distintos ejes de discriminación como la etnia, la clase

<sup>32</sup> Los datos varían entre los diferentes Estados en relación con la legislación contra la trata y la prostitución vigente (Thill, 2017). Diferentes fuentes muestran que, en España, las mujeres en situación de prostitución son víctimas de la trata en un 90% o 95% (Congreso de los Diputados, 2015).

social y la pobreza. En consecuencia, se reproduce a nivel global la más profunda desigualdad social de poder entre hombres y mujeres; una desigualdad transnacional de género que se intersecta con otros ejes de discriminación como la pobreza y la identidad étnica (COBO, 2017; GUERRA, 2017).

El entramado globalizado del sistema prostitucional, en tanto que mecanismo erigido sobre un sistema de intersección de discriminaciones que, a su vez, reproduce la desigualdad de género, pone de manifiesto que el debate sobre la prostitución no debe focalizarse en el consentimiento de la mujer prostituida, sino en la agencia social de los hombres que alimentan el sistema con su demanda:

Si como hemos tratado de exponer las mujeres son los objetos y no los sujetos activos que con su derecho desencadenan todo el proceso que finalmente conduce a las mujeres a los prostíbulos, lo lógico y racional es que el debate pase a focalizarse en el prostituidor como la causa primera de la existencia de un mercado de cuerpos (DE MIGUEL, 2012: 60).

¿Cómo es posible que sean tantos<sup>33</sup> los hombres que, estando formalmente educados en los principios democráticos, acceden a mujeres que no les desean para satisfacer sus deseos sexuales? ¿No advierten la explotación y la deshumanización de aquellas mujeres que están prostituyendo? ¿Les importa esta situación o realmente carecen de empatía hacia las mujeres en situación de prostitución<sup>34</sup>? ¿Cómo pueden existir tanta tolerancia y complicidad social hacia la prostitución, incluso en el caso de aquellos hombres que no acceden al sistema prostitucional?

Estas cuestiones apuntan hacia la instrumentalización de la sexualidad propia del sistema prostitucional como mecanismo de construcción social de la subjetividad masculina. La prostitución entraña simultáneamente un privilegio masculino (el poder de satisfacer el deseo sexual en cualquier momento a través del acceso reglado y sin reciprocidad al cuerpo de una mujer) y una forma de demostrar la masculinidad, puesto que dicho acceso supone, en primera instancia, la confirmación de una situación de poder social, en la que el prostituyente siempre es el sujeto demandante. Este privilegio de dominación ha sido enmascarado a través de la ficción del intercambio comercial como una forma de justificación (normalización) de la agencia prostituyente y, en última instancia, de auto-exculpación personal. Pero la vinculación globalizada entre prostitución y trata de mujeres pone de manifiesto tanto la profunda desigualdad que esta institución reproduce, como el ejercicio del poder que entraña el acceso de los hombres al cuerpo de las mujeres sin reciprocidad de deseos ni decisión. De hecho, en grandes ciudades como Madrid o Barcelona, un prostituyente puede realizar las prácti-

---

<sup>33</sup> Naciones Unidas (ONU, 2010) estima que un 39% de los hombres del Estado Español han acudido al sistema prostitucional para mantener relaciones sexuales alguna vez en su vida.

<sup>34</sup> En España, el 44% de los prostituyentes declara abiertamente que no acudiría a la policía si constatará una situación de trata (Meneses, Uroz y Rúa, 2015: 143-178).

cas que desee con escasos quince euros. A su vez, la estructura del sistema prostitucional requiere y reproduce la cosificación y la sexualización de las mujeres en general, así como una absoluta ausencia de empatía hacia aquellas que están en situación de prostitución. Esto posibilita la confirmación de la masculinidad, no solo mediante el uso de la estructura prostitucional para obtener placer, sino también a través de aquellas prácticas que significan la dominación masculina en su forma más explícita, es decir, mediante la violencia sexual. La situación de indefensión y vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres prostituidas posibilita un ejercicio impune de la misma. En síntesis, como sistema de objetivización sexual de las mujeres y dispositivo estructural de confirmación de una masculinidad sexista y misógina, la prostitución representa de modo definitorio el espacio de instrumentalización patriarcal de la sexualidad humana.

A pesar de que los hombres constituyen la demanda de la prostitución en prácticamente su totalidad, siendo las mujeres las personas prostituidas<sup>35</sup> (GIMENO, 2012), el lenguaje popular contiene una gran variedad de términos para designar a las mujeres en situación de prostitución (*prostituta, puta, zorra, ramera, lumi, furcia...*). Por el contrario, a excepción de *putero*, no existe otro término que designe específicamente a los hombres que compran sexo en el sistema prostitucional (RANEA, 2017). De hecho, se les suele denominar *clientes*, en lo que supone una clara invisibilización de su función en el sistema prostitucional (RANEA, 2017). Es más, cuando son representados, pueden llegar a ser dulcificados como sucede en la exitosa película *Pretty Woman* (MARSHALL, 1990), donde el personaje interpretado por Richard Gere representa todo un príncipe azul que salva a su princesa (SALAZAR, 2015, 2017). La connotación negativa de la multitud de términos que denigran a las mujeres en situación de prostitución, frente a la neutralidad que confiere el término *cliente*, confirma la jerarquía de género y su binarismo constitutivo (RANEA, 2017). De este modo, el imaginario simbólico de la prostitución no afecta solo a las mujeres prostituidas, sino a todas las mujeres como colectivo. La prostitución atraviesa la socialización de género a través del término *puta*, con el que cualquier mujer puede ser denigrada y sancionada a través de una heterodesignación patriarcal que constriñe sus espacios y posibilidades de acción (RANEA, 2017). Además, también distorsiona la mirada masculina sobre las mujeres, representándolas como cuerpos o trozos de cuerpos disponibles para la satisfacción de los deseos de los hombres, e incluso como personas malintencionadas y libidinosas que *siempre quieren lo mismo, aunque no lo sepan*. Se producen así, cuanto menos, un profundo desconocimiento de la sexualidad femenina y una ausencia de empatía hacia las mujeres por parte de los hombres, cuando no altas cotas de misoginia y rencor hacia

---

<sup>35</sup> También existen hombres en situación de prostitución, fundamentalmente niños y hombres transexuales. Médicos del mundo estima que supondrían el 20%, mientras que mujeres y niñas serían el 80%. Esta misma entidad, señala que en España, en 2017, de entre las personas atendidas en situación de prostitución, 8.805 (96%) eran mujeres y 328 hombres (4%) (Médicos del mundo, 2017). Ahora bien, tanto en el caso de niños y hombres transexuales, como en el de niñas y mujeres, la demanda está compuesta por hombres de modo casi exclusivo (Gimeno, 2012).

las mismas. Esto se puede observar claramente en el discurso de un joven adolescente durante la realización de un taller de igualdad en su clase de Educación Secundaria, en el marco de un proyecto de investigación-acción dirigido por Rubén Torres (2015). En un momento de la clase, una joven sensibilizada con la igualdad le reprochó sus comentarios sobre las mujeres, señalándole que nadie iba a quererle teniendo esa forma de pensar. La respuesta del joven fue «no pasa nada. Las putas me quieren igual. Bueno, igual no, cincuenta pavos» (TORRES, 2015: 214). En este comentario se pone de manifiesto que el hecho social de la prostitución no solo genera en los jóvenes la conciencia de que tiene mujeres prostituidas a su disposición cuando quieran, sino una ausencia de empatía y afectividad hacia las mujeres en general. Asimismo, la facilidad con la que el joven reconoce su acceso al sistema prostitucional muestra la invisibilidad y la impunidad con las que los hombres prostituyentes cuentan en nuestra sociedad.

Águeda Gómez (GÓMEZ, PÉREZ y VERDUGO, 2015) ha dirigido una serie de investigaciones sociológicas en las que, partiendo de la responsabilidad de los hombres en la reproducción de la prostitución, se logra establecer una serie de perfiles discursivos de los puteros (prostituyentes): su *gramática sexual*. La investigación dirigida por Gómez se realizó mediante entrevistas a prostituyentes y otras personas vinculadas al sistema prostitucional de diversa manera (proxenetas, hombres transgénero en situación de prostitución, técnicas/os gubernamentales o no gubernamentales...). Gómez, Pérez y Verdugo (2015) observan cuatro tipos de relato principalmente, luego, cuatro identidades en la medida en que los relatos coexisten con la puesta en escena del yo (*self*): el putero misógino (*homo sexualis*), el putero consumista (*homo consumericus*), el putero amigo (*homo amicus*) y el putero crítico (*homo politicus*).

El putero misógino (*homo sexualis*) considera que las mujeres prostituidas ejercen el trabajo voluntariamente porque les gusta, es fácil y posibilita ganar dinero sin grandes esfuerzos (GÓMEZ, PÉREZ y VERDUGO, 2015). Se definen por su sexualidad activa y ven una amenaza en las mujeres en lo que respecta a sus objetivos sexuales. Estas se oponen a sus intereses porque son falsas y viciosas (*todas son unas putas*) (GÓMEZ, PÉREZ y VERDUGO, 2015). Observamos, por lo tanto, que el putero misógino mantiene una definición sexista de la femineidad, a partir de la cual legitima su cosificación sexual de las mujeres.

El putero consumista (*homo consumericus*) cosifica a las mujeres en el ámbito sexual como opciones de consumo (una mercancía que compra de mutuo acuerdo), distinguiéndolas de su compañera sentimental, a la que concibe como una femineidad afectiva asexual. Por ende, se concibe asimismo como un consumidor de sexo (GÓMEZ, PÉREZ y VERDUGO, 2015).

El putero amigo (*homo amicus*) concibe a la mujer prostituida como una amante libre, de modo que se relaciona con ella con cierto grado de empatía, pero bajo la creencia de que sus deseos sexuales consisten en complacerle. En ocasiones, las frustraciones de sus expectativas le generan una visión negativa de las mujeres prostituidas, lo que hace que distinga entre mujeres buenas (las que aceptan su posición hegemónica) y

mujeres malas (las que la cuestionan) (GÓMEZ, 2017). Tiene una visión positiva sobre sí mismo.

El putero crítico (*homo politicus*) percibe a las mujeres prostituidas como víctimas de la explotación económica (no sexual) y de la injusticia social, pero sus crisis afectivo-sexuales le inducen hacia el uso del sistema prostitucional.

Gómez, Pérez y Verdugo (2015) matizan que un mismo entrevistado puede articular más de uno de estos relatos, o lo que es lo mismo, encajar en varios perfiles. Se muestra así la vinculación de los prostituyentes como hombres que comparten un imaginario patriarcal y androcéntrico sobre las mujeres. Además, al igual que en otras investigaciones<sup>36</sup>, se llega a la conclusión de que no existe un perfil sociológico de *consumidor*: «ni la edad, ni el hábitat, ni la etnia, ni la formación, ni la ocupación o la ideología política servirían para perfilar un modelo estadístico estereotipado de *putero*» (GÓMEZ, 2017: 146). Teniendo en cuenta esto, la agencia prostituyente está presente tanto en el modelo tradicional de masculinidad (padre-protector-proveedor), como en la nueva masculinidad hegemónica emergida frente a una crisis de la masculinidad, un modelo de masculinidad que pivota sobre la funcionalidad sexual (porno-copulador-consumidor) (GÓMEZ, 2017).

El perfil definido por Gómez, Pérez y Verdugo (2015) como *putero amigo* entraña un ejemplo significativo tanto del narcisismo inherente a la sexualidad masculina, como de la heterodesignación patriarcal de la sexualidad femenina. Probablemente, la preocupación por el placer de las mujeres sea común entre quienes se han educado tras los cambios hacia la igualdad impulsados por los feminismos, con el consiguiente reconocimiento social de las mujeres como sujetos de deseo. Pero, incluso en estos casos, perdura la comprensión del placer femenino como un resultado del control mecánico e instrumental del pene. La estricta división de los roles masculinos y femeninos según la dialéctica Sujeto/Objeto revela el sesgo androcéntrico de la sexualidad heterosexual. En el caso de los hombres, esto genera el narcisismo correlativo a la expectativa interiorizada de un protagonismo que oscila entre la autosatisfacción y la satisfacción de la pareja como forma de confirmación de la virilidad. Si esta expectativa de potencia sexual es experimentada como ansiedad y frustración, de nuevo, las mujeres serán culpadas de personalizar las expectativas del sistema patriarcal. En estas condiciones, muchos hombres prefieren engañarse cuando las mujeres (especialmente las que no les desean) fingen un orgasmo, a replantearse lo enfermizo de su conducta sexual. Esto se observa de manera paradigmática en los prostituyentes, pues ellos eligen tanto a la mujer como las prácticas que van a realizar con ella, pero necesitan que esta finja sentir placer en una especie de representación que algunos denominan *implicación*<sup>37</sup> (RANEA,

<sup>36</sup> Barahona y García (2003); Baringo y López (2006) y Meneses y Rúa (2011) entre otras.

<sup>37</sup> Ranea (2017) relata que, en distintos foros online de puteros, la implicación sexual es uno de los ítems a través de los cuales estos valoran a las mujeres prostituidas.

2017). Por lo tanto, no se paga solo por satisfacer un deseo sexual, sino por la teatralización de un modelo de femineidad a través del cual los hombres ven confirmada su masculinidad.

En la autopercepción del hombre como hombre la prostitución sirve para reafirmar la masculinidad. Para ello, se mantiene una relación sexual con una mujer en la que encuentran una femineidad ficticia que reúne los valores de la *auténtica* femineidad: complacencia y satisfacción del hombre; reconocimiento; escucha y comprensión; así como también la prostituta representa el disfrute de ser objeto del deseo, la atracción y la mirada masculina (RANEA, 2017: 139).

La masculinidad necesita de una femineidad sin referentes reales para poder confirmarse como libido *dominandi* que anula al sujeto-mujer. Pero, lo cierto es que, a su vez, la propia noción de *masculinidad* se basa en una serie de mitos que exaltan el narcisismo inherente al *placer* de la dominación. Esto se percibe con claridad en el relato del putero misógino (GÓMEZ, PÉREZ y VERDUGO), quien define su propia sexualidad como activa y caprichosa. Nos encontramos de nuevo con el mito de la hiperpotencia sexual masculina, la cual dispondría un deseo desmesurado e incontrolable. Este prejuicio simultáneamente justifica y exculpa la agencia prostituyente de los hombres. Ahora bien, lo hace de nuevo bajo la contradicción de que, al mismo tiempo que ostentamos la normalidad social e incluso significamos el modelo racional de humanidad, desarrollamos una serie de conductas que aparentemente se encuentran determinadas por la esencia biológica de la masculinidad. Lo cierto es que la gratificación desmedida de deseos y apetitos sexuales de los prostituyentes (que, de hecho, son inducidos desde la cultura sexista que objetualiza y deshumaniza a las mujeres) a través de la prostitución precisa de una serie de conductas de racionalización, como el cálculo del momento y la oportunidad, y autodisciplina, como la postergación del deseo, así como de un distanciamiento emocional respecto de las personas que emplean para sus fines (TORRES, 2008). Este hecho muestra dos aspectos socialmente relevantes de la prostitución: el secretismo y la impunidad existentes en la explotación sexual de las mujeres. A pesar de las nuevas retóricas justificativas de la prostitución como el mito del consentimiento (DE MIGUEL, 2015), es un hecho que los prostituyentes siguen sin declarar públicamente su hábito de frecuentar los prostíbulos, a no ser que sea entre ellos mismos, en lo que supone una confirmación narrativa de su masculinidad.

Vicent Marqués (1991) explicó que, a menudo, basta con fingir la masculinidad para confirmarla inter-subjetivamente mediante el reconocimiento de los pares. De este modo, presumir ante los iguales de ser un *follador*, aunque sea con mujeres prostituidas, es simultáneamente una confirmación narrativa de la masculinidad y una forma de reforzar socialmente la exigencia patriarcal de hipervirilidad. Es más, para muchos hombres, *follar* con una mujer prostituida es percibido como una especie de intercomunicación masculina (De Miguel, 2015, 131). Esto se confirma en el hecho de que todas

las masculinidades, desde la hegemónica hipersexual (putero misógino), hasta las marginadas (desviados o disidentes), pasando por otras alternativas (hombres progresistas, profeministas, etc.), subordinadas (no heteronormativizadas), cómplices (hombres que, sin compartir el machismo ideológicamente, lo hacen de facto a partir de su adaptación a la normatividad social imperante), etc., comparten el acceso al sistema prostitucional como un espacio de ocio y privilegio (CONNELL, 1987; GÓMEZ, 2017). Es más, algunas fraternidades de hombres acuden a los burdeles en grupo o incorporan a las mujeres prostituidas en sus propias celebraciones, disfrutando de un modelo de ocio sexual cuya estructura homosocial subyacente predispone la confirmación de una masculinidad basada en la subordinación colectiva de las mujeres. Una vez más, la complicidad masculina emerge de los pactos patriarcales reproduciendo la discriminación social de las mujeres (Amorós, 2005a).

En resumidas cuentas, el androcentrismo de la sexualidad masculina impregna las relaciones con todas las mujeres; ya sean estas mujeres en situación de prostitución, mujeres *decentes*, o, sencillamente, libres. Asimismo, la instrumentalización patriarcal de la sexualidad masculina induce la agencia prostituyente en cualquier hombre con independencia de su oficio o posición social. Intelectuales, obreros, empresarios y reconocidos políticos pueden ser hombres prostituyentes con idéntica conciencia moral. Las únicas características que definen este perfil son la carencia de empatía hacia las mujeres y la vivencia de la sexualidad como una forma de confirmación de la masculinidad patriarcal. Es decir, la agencia prostituyente requiere de una previa instrumentalización del cuerpo, la emotividad y el deseo de los hombres en aras de la confirmación de la masculinidad.

La complicidad social de los hombres como colectivo hegemónico, junto con la tolerancia que el androcentrismo condiciona en todo el cuerpo social, está sustentando una institución (el sistema prostitucional) que reproduce globalmente la desigualdad de derechos y libertades entre mujeres y hombres, sobre la base de un modelo antisocial y frustrante de masculinidad, también para los propios hombres. La explotación sexual de millones de mujeres en todo el mundo, el problema social de la violencia sexual masculina y las propias frustraciones sexuales de los hombres nos deberían hacer plantearnos cuál es nuestra posición frente a esta estructura de esclavitud e involución democrática.

#### 4.4.5. Los debates sobre la prostitución y la pornografía

##### a) *Abolicionismo versus regulacionismo*

El debate sobre la prostitución ha mantenido dividida a la teoría feminista en el mundo occidental entre las posiciones *abolicionista* y *regulacionista*. La posición abolicionista, fundamentada desde una ética de principios, sostiene que la prostitución

constituye una flagrante violación de los derechos humanos de las mujeres y que, por lo tanto, es inadmisibles e incompatible con la igualdad social entre mujeres y hombres. Asimismo, sostiene, en palabras de Ana de Miguel (2015), que la prostitución es una escuela de desigualdad humana. La trata de mujeres y su explotación sexual a través de la prostitución socializan a los hombres en la idea de que existen personas que no son fines en sí mismas, sino medios para sus fines. La consecuencia de esta idea es que no tienen por qué relacionarse con las mujeres con reciprocidad y empatía, luego, un sentimiento ególatra y prepotente de supremacía. Por lo tanto, la existencia de la prostitución condiciona la imagen y el valor que los hombres tienen de las mujeres en general.

La posición regulacionista, fundamentada desde una ética consecuencialista, defiende la regulación o reglamentación estatal de la prostitución como una defensa de las libertades y de los derechos de las mujeres que eliminaría la marginación social de aquellas que están en situación de prostitución. En particular, se amparan en el derecho al trabajo (art. 35 CE) y la libertad de empresa (art. 38 CE) (SALAZAR, 2019), siempre que no se trate de prostitución forzada. Por lo tanto, proponen hablar de *trabajo sexual* en lugar de prostitución. Asimismo, señalan algunas dificultades procedimentales del abolicionismo. En concreto, apuntan que para mantener su corrección democrática, las deliberaciones y los procesos de toma de decisión respecto de la prostitución deben contar con la representación del grupo social oprimido: *las trabajadoras sexuales*. Y apuntan que, por lo general, estas están en contra de la abolición de la prostitución<sup>38</sup>.

Por el momento, las experiencias holandesa y alemana de políticas regulacionistas no han supuesto la pretendida regularización laboral de las mujeres en prostitución. En el caso alemán, entre 2002 y 2012, solo 44 mujeres se habían afiliado según la categoría estimada por la Ley, habiendo unas 400.000 mujeres en prostitución (GUERRA, 2017). Por el contrario, la prostitución como negocio no sólo ha incrementado, sino que también se ha diversificado (marco-burdeles con agresivas políticas comerciales como la tarifa plana, pisos, saunas, salas de masaje, etc.), generándose una prostitución marginal coexistente junto con la regularizada, el incremento del turismo sexual y una mayor permisividad hacia las prácticas sexuales del prostituyente. En definitiva, en las experiencias regulacionistas conocidas, se ha experimentado un incremento exponencial de la trata de mujeres y del proxenetismo (CHO, DREHER y NEUMAYER, 2013), el cual encuentra su carta de legitimación en la categorización de la sexualidad como un trabajo.

En lo que refiere al debate sobre las cuestiones procedimentales de un proceso democrático, como la consulta a las mujeres prostituidas en tanto que grupo oprimido, este solo tiene sentido en el marco de una política abolicionista cuyo fin es erradicar la prostitución como una institución emergida de la desigualdad que a su vez reproduce. Cabe suponer que la posición de las mujeres en prostitución no sería la misma si se

---

<sup>38</sup> Para conocer en profundidad la posición regulacionista puede consultarse la página web del colectivo *Hetaira*. Disponible en: <https://colectivohetaira.org/articulos-de-hetaira/> (20/01/2019).

encontraran con un Estado garantista que asegurase tanto su reinserción social como sus derechos en tanto que víctimas de la explotación. El hecho de que las mujeres nativas prácticamente desaparezcan de los contextos prostitucionales cuando sus países desarrollan un crecimiento económico significativo parece apoyar suficientemente esta tesis. Y es que las decisiones tomadas en una situación de flagrante desigualdad u opresión carecen de las condiciones que aseguran un pacto libre y, por ende, de la legitimidad necesaria en un Estado de derecho. De hecho, como señalara Carol Pateman (1995), las mujeres prostituidas entran en el mercado prostitucional no como ciudadanas, sino como *mujeres*. Es decir, como ciudadanas de segunda categoría, como personas que, discriminadas en función de su sexo, se ven obligadas a vender su cuerpo y su sexualidad como fuerza de trabajo. En este sentido, no constituyen casualidades hechos como que las mujeres prostituidas son un colectivo social estigmatizado y que son las mujeres que con mayor frecuencia sufren violencia sexual (WALTER, 2010). Además, desde la posición abolicionista no se plantea en ningún caso la sanción a las mujeres en prostitución. Las víctimas jamás deben ser perseguidas.

La ausencia de legislaciones abolicionistas, la carta blanca a los Estados proxenetas, la inclusión de este sector de actividad en PIB y la banalización de la explotación y la violencia sexuales han confluído para generar un mercado que se nutre de mujeres migradas desde los países más desfavorecidos del globo (GUERRA, 2017). Este hecho se encuentra íntimamente vinculado con la demanda permanente de novedad y diversidad de mujeres prostituidas por parte de los prostituyentes, quienes, de este modo, inducen socialmente un fenómeno masivo de instrumentalización sexual misógina y racista de mujeres en condiciones de precariedad económica y social. De nuevo, estos hechos ponen el foco en el denominado *cliente*: el sujeto prostituyente. No es posible desconocer las turbadoras cifras de trata y explotación sexual de mujeres de todo el mundo, ni su régimen de esclavitud aquí, en nuestro país. Solo se puede tener la conciencia tranquila cuando no se ha desarrollado un mínimo sentimiento de empatía ni reciprocidad hacia las mujeres, cuando uno se ha identificado con la masculinidad que le designa como sujeto de poder y dominación. Desde esta perspectiva, se muestra urgente la necesidad de implementar el modelo abolicionista desarrollado en los países nórdicos y en Francia; un modelo que sanciona al *cliente* con el fin de eliminar la demanda, al tiempo que endurece el derecho penal encaminado a perseguir la trata y el proxenetismo. Este enfoque no debe perder de vista la globalización de la trata de mujeres, por lo que las medidas estatales deben situarse en un contexto internacional que persiga este tipo de delitos (SALAZAR, 2019).

La crítica del discurso pornográfico y el rechazo de la prostitución no son más que el rechazo de una forma de masculinidad que se construye en torno a la dominación violenta de las mujeres. Los hombres no podemos seguir siendo ni sujetos ni cómplices de formas de subordinación social como la trata y la prostitución. No debemos perpetuar un modelo de sexualidad basado en la violencia y la dominación. Tenemos una responsabilidad en la construcción de una sociedad propiamente democrática, una so-

ciudad en la que se garanticen las relaciones libres entre personas iguales como condición de justicia social. Esta responsabilidad es aún mayor en lo que refiere a la explotación de mujeres a través de la prostitución, porque aquellos hombres que no son prostituyentes siguen manteniendo una mirada cómplice y condescendiente hacia los que sí. Debemos romper el silencio para denunciar la injusticia social que padecen las mujeres en situación de prostitución y la responsabilidad que los prostituyentes tienen en su perpetuación.

Las consecuencias de este posicionamiento crítico solo pueden ser positivas. La igualdad es fundamentalmente una cuestión de justicia social, pero también acarreará formas más enriquecedoras y libres de vivir la sexualidad y las relaciones humanas. Necesitamos urgentemente un modelo educativo que fomente la igualdad entre mujeres y hombres en todas las prácticas y experiencias humanas, entre ellas, en la sexualidad. Los hombres debemos fomentar este modelo en una connivencia igualitarista con las mujeres; en un ejercicio crítico, reflexivo y solidario de ciudadanía que se muestra necesario para la democratización de nuestras sociedades globalizadas.

#### b) *Sobre la pornografía*

En relación con el debate sobre la abolición de la prostitución se encuentra la cuestión de la censura de la pornografía. Andrea Dworkin (1981) señaló reiteradamente que la pornografía, con su misógina erotización de la dominación masculina, inducía a los hombres a ejercer violencia sexual contra las mujeres. Asimismo, apuntó que la violencia representada por la pornografía no era ficticia, sino violencia real contra las mujeres. De hecho, en su actividad dentro del movimiento social *Women Against Pornography*, recogió, junto con Catharine MacKinnon (1995), los testimonios de múltiples actrices porno que habían sido maltratadas y violadas por los productores de sus películas. Dworkin y MacKinnon sostuvieron una posición censoria respecto de la pornografía, argumentando que, tanto por su representación deshumanizada de las mujeres, como por los efectos que esta desenlaza, atenta contra los derechos civiles de las mujeres.

La idea de Dworkin y MacKinnon de que toda la pornografía es una forma *in re* de coacción y explotación de las mujeres que participan en ella se basa en la consideración de que, tanto en la prostitución como en la pornografía, frente al consumidor, la mujer implicada «no experimenta lo que le está sucediendo como algo sexual» (BARRY, 2005: 204). Esta idea entraña cierta problemática tanto teórica como empírica al respecto del discurso pornográfico. En concreto, niega la posibilidad de autonomía de las mujeres en este contexto, al tiempo que traslada el debate a un enfoque de decisiones individuales. Además, no es posible equiparar los fenómenos de explotación que acontecen en la prostitución y la pornografía y, ciertamente, esta equiparación parece negar la autonomía de las actrices de pornografía. Ahora bien, tampoco carece de todo sentido. Como recogieron Dworkin y MacKinnon, han sido numerosas las actrices que han denunciado violaciones y secuestros durante los rodajes de los vídeos. Además,

existen productores acusados y condenados por delitos de abuso de menores y trata<sup>39</sup>, lo que nos pone sobre la pista de que algunos vídeos que erotizan la trata podrían estar recogiendo situaciones reales, así como lo hacen los pederastas grabando sus atroces delitos<sup>40</sup>. Pero, por otra parte, existe una cantidad significativa de mujeres que afirman dedicarse libremente a la pornografía, así como productoras y directoras que incluso sostienen realizar pornografía feminista<sup>41</sup>. Sopesando argumentos, entendemos que es innegable que, tanto por la desregulación profesional vigente, como por las prácticas de dominación sexual masculina que representa, la pornografía constituye un espacio de vulnerabilidad y peligro en el que las mujeres pueden ser coaccionadas y explotadas. En este sentido, el negocio de la pornografía precisa, cuanto menos, de una reforma legal amplia y estricta que pueda amparar la seguridad e integridad de las actrices. Esta reforma podría incluir un endurecimiento de las condenas por violencia sexual (entre otros delitos), considerando como agravantes que el delito se produce en el lugar de trabajo de la víctima y que se realiza con premeditación y alevosía.

Desde la Filosofía del Derecho, las principales objeciones realizadas a la propuesta censoria de la pornografía del feminismo cultural se basan en la defensa de la libertad de expresión como principio fundacional de las democracias liberales (DWORKIN, 1985); y en la ausencia de una verificación empírica suficiente que sustente la objetividad de la relación de causa/efecto entre pornografía y la violencia sexual. Asimismo, Ronald Dworkin (1985) ha esgrimido la idea de que la posición liberal es adecuada aunque sea solo de modo instrumental. En su opinión, la censura de la pornografía desenlazaría una serie de consecuencias indeseables para los propios objetivos de la igualdad entre los sexos, en concreto para la libertad sexual de las mujeres, socavando incluso aquellos derechos que fueron obtenidos a través de la denominada liberación sexual de las mujeres en el recién acabado siglo.

Respecto de la segunda objeción, ya hemos puesto de manifiesto que son muchos los estudios científicos que demuestran la relación entre el visionado continuo de pornografía, la banalización de la violencia sexual y la aceptación acrítica de los mitos androcéntricos sobre la violación (ODDONE-PAOLUCCI, GENUIS y VIOLATO, 2000). Asimismo, hemos observado el incremento exponencial de delitos de agresión sexual hacia las mujeres que se encuentran íntimamente relacionados con la normalización de la violencia sexual generada por el discurso pornográfico. Por todo ello, queda probado que, como señalan Dworkin y MacKinnon, la pornografía, con su objetivación deshumanizante de las mujeres y su banalización de la violencia sexual, induce a los hombres

---

<sup>39</sup> Véase como ejemplo: El País (2016).

<sup>40</sup> Consúltese el Convenio del Consejo de Europa para la Protección de Niños, Niñas y Adolescentes contra la Explotación y el Abuso Sexual.

<sup>41</sup> Dentro de la etiqueta *porno feminista* se autodefinen una gran diversidad de producciones, existiendo extremos opuestos entre ellas que van desde una pornografía más sensible, que representa una situación de equidad entre las personas que mantienen el encuentro sexual, hasta relatos con una trama marcadamente androcéntrica que encajan en el patrón hegemónico de la pornografía *mainstream*.

a ejercer estas conductas en tanto que mecanismos de confirmación de su masculinidad. Por otro lado, también es cierto que, como señala Walter (2010: 134), «no podemos seguir negando el importante atractivo sexual de la pornografía, tanto para los hombres como para las mujeres». La pornografía, en tanto que representación, es un producto de la fantasía humana y nuestra libertad creativa como personas. En este sentido, debería ser posible la creación de relatos pornográficos en los que se representen relaciones sexuales libres entre personas en equidad de posiciones. Por supuesto, este modelo de *pornografía* se aleja mucho de la pornografía *mainstream* como instrumento de socialización en una sexualidad androcéntrica y violenta contra las mujeres. Ni siquiera el denominado *porno feminista*<sup>42</sup> rompe con la normalización androcéntrica, sino que, en la mayoría de las ocasiones, nos encontramos con una misma estructura basada en la objetivización sexual de las mujeres, el coitocentrismo y el papel activo del sujeto fálico (en ocasiones también ejerciendo dominación). La diferencia es que ha sido producido por mujeres que, a menudo, instrumentalizan el discurso feminista como elemento de marketing<sup>43</sup>. En definitiva, la normativización del discurso pornográfico como instrumento de socialización en la desigualdad y la violencia contra las mujeres pone en tela de juicio su defensa desde el principio de libertad de expresión. Por el contrario, en España (al igual que en otros países) se dispone de instrumentos legales, como la Ley 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, que legitiman la implementación de medidas contra la banalización de la violencia de género. Y, si bien caben dudas de que la pornografía sea *in re* una forma de violencia contra las mujeres<sup>44</sup>, ha quedado demostrada su función socializadora en el desarrollo de una sexualidad misógina y violenta por parte de los hombres, entre ellos los jóvenes. De este modo, al que igual que sucede con sus condiciones laborales, resulta obvia la necesidad de una regulación legal estricta del mercado pornográfico que

---

<sup>42</sup> No negamos que existan producciones más sensibles hacia la igualdad entre mujeres y hombres, pero son una minoría. Por otra parte, no entramos a valorar el *posporno*, puesto que requiere de un análisis pormenorizado que tome como objeto la relación existente entre sus producciones y las teorías que lo fundamentan, para el que no disponemos de espacio suficiente. Solo apuntaré que, ciertamente, sus producciones son contra-hegemónicas y constituyen estrategias de liberación frente a la sexualidad patriarcal heteronormativa. Pero, por otra parte, no logran (tampoco lo pretenden) integrar a personas de sensibilidad heterosexual, por lo que, a pesar de que constituyen espacios de libertad para las personas de sexualidad no normativizada, no disponen una transformación del sistema patriarcal y su instrumentalización de la sexualidad.

<sup>43</sup> Amarna Miller, actriz que se declara *feminista prosex*, explica que protagonizó el anuncio del Salón erótico de Barcelona, un espacio machista, enunciando un discurso feminista como una forma de «conquistar un terreno hegemónico desde dentro» (Fernández, 2018). Al mismo tiempo, también señala que era su trabajo, pues le habían contratado como portavoz del evento. Sin poner en duda sus convicciones feministas, la estrategia de dotar de un discurso feminista a un evento androcéntrico que ni tan siquiera es reconocido como tal por sus seguidores, más bien parece entrañar una forma de marketing de facto legitimadora. De hecho, en numerosas reuniones con grupos de hombres por la igualdad en formación, hemos escuchado la opinión de que, en el Salón erótico de Barcelona, se hace porno feminista.

<sup>44</sup> Como señala Judith Butler (2004), a pesar de su gran capacidad performativa, no se puede identificar el poder de la representación de la violencia con la misma acción violenta.

incluya la censura de cierto tipo de producciones o, como mínimo, una clasificación ética de sus contenidos y una normativa que restrinja sus posibilidades de acceso. Evidentemente, toda representación que contenga indicios de delito debería ser censurada, analizada y perseguida. Además, los contenidos que representen prácticas de dominación consensuada, por ejemplo prácticas BDSM, no solo deberían mostrar los términos del consenso, sino limitar sus condiciones de acceso en función de la edad. De hecho, la comercialización y la difusión de contenidos pornográficos por la red deberían estar estrictamente reguladas de cara al acceso de los y las menores, víctimas potenciales de los pederastas, quienes han desarrollado redes de acoso y engaño a través de las redes sociales telemáticas. Finalmente, esta regulación debería también alcanzar la pornografía blanda empleada en publicidad como estrategia de marketing, en todos aquellos casos que se denigre la imagen de las mujeres o se banalice el ejercicio de la violencia en su contra. Recordemos que la normalización ejercida por el modelo hipersexual de sexualidad comienza por su generalización mediática en cuanto único modelo posible de sexualidad.

A la espera de las herramientas legales mencionadas y bajo la esperanza de que un discurso audiovisual que erotice la sexualidad como un juego de placer entre iguales es posible, el desarrollo de un juicio crítico frente a las representaciones sexistas, androcéntricas y misóginas de sexualidad patriarcal se presenta como la principal herramienta contra la normalización de la violencia sexual del discurso pornográfico. A este respecto, se antoja fundamental el desarrollo de un modelo educativo que aúne tanto la teoría crítica feminista como la educación sexual en igualdad desde la etapa de Educación Infantil. Este modelo no solo debe contemplar la igualdad como un aspecto transversal de la educación en valores, sino que debe dotar a los currículos de todas las etapas del sistema educativo de contenidos y disciplinas desarrollados desde la teoría feminista, así como transformar los modelos didácticos empleados de manera que sean igualitarios tanto en forma como en práctica. Esta política educativa no solo proporcionaría a las personas que se encuentran en el proceso de socialización las herramientas necesarias para un distanciamiento crítico de la misoginia cultural<sup>45</sup>, sino que dispondría a las nuevas generaciones en su conjunto hacia un cambio hacia la igualdad social entre los sexos.

El enfoque político del problema de la desigualdad entre mujeres y hombres es fundamental y prioritario, pero, al mismo tiempo, los hombres tenemos una gran responsabilidad tanto en la crítica del discurso pornográfico como en el cambio cultural hacia formas de sexualidad más enriquecedoras e igualitarias. Una vez más, el rechazo del discurso pornográfico no es más que el rechazo de una forma de masculinidad que

---

<sup>45</sup> De hecho, esta medida didáctica concierne a los objetivos de los planes de sensibilización dispuestos por la Ley 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. Véase a este respecto, los artículos 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9.

se construye en torno a la devaluación cultural, la dominación violenta y la subordinación social de las mujeres.

#### **4.5. Sobre la masculinidad patriarcal y sus relaciones con la misoginia y la homofobia**

La misoginia y la homofobia son dos sentimientos latentes en la urdimbre cultural que conforma la mística de la masculinidad y, por ende, en la socialización de género de los hombres. En su obra *XY. La identidad masculina*, Elisabeth Badinter (1993) defiende la tesis de que tanto la misoginia como la homofobia son el resultado de una masculinidad que se define por oposición a las mujeres y lo femenino. Esta oposición es frustrante para los hombres porque lo femenino, aquello que la sociedad patriarcal ha definido como propio de las mujeres, es una potencia de la condición humana y, por ende, de toda persona. De hecho, Badinter (1993) considera que las *actitudes femeninas* no solo son potencialidades que los hombres evitan cultivar, sino conductas aprendidas en una primera etapa de femineidad, la crianza con la madre, que posteriormente se ven obligados a amputar, inhibir y reprimir en su proceso de identificación con la masculinidad. Es más, al tiempo que reprimen las conductas de género femenino (ser amado, comunicar emociones y sentimientos, ser pasivo...), se ven inducidos a desarrollar las contrarias, entendidas como masculinas (amar, ser autocontrolados y activos...). Por lo tanto, para Badinter, la misoginia y la homofobia son consecuencias de un proceso de represión de los deseos de expresión de e identificación con lo femenino. En consecuencia, el hombre que ensalza la masculinidad hegemónica es una persona mutilada, fragmentada.

Compartimos la idea de que los roles de sexo-género son potencialidades de todo ser humano, así como que unas actitudes son reprimidas y otras potenciadas en el proceso de socialización de género. Pero, el odio a las mujeres no se origina solo en un deseo fetichista de identificación con lo reprimido, sino también en la simultánea deshumanización e infravaloración de las personas que encarnan lo sometido. El odio a las mujeres se origina en el miedo fundado en compartir con ellas aquello por lo que justifico mi odio y mi dominación. El discurso médico del siglo XIX define a las mujeres como seres débiles y próximos a la naturaleza (FRAISSE, 1991), el discurso filosófico de este mismo siglo como la trampa metafísica que perpetúa el sufrimiento humano (PULEO, 1992), la tradición judeo-cristiana como el mal metafísico y moral (GARCÍA, 1992)... Todos estos discursos justifican la dominación masculina de las mujeres sobre la base de sus supuestas inferioridad y carencia de condición humana. Albert Memmi (1971) ha denunciado la naturalización de las identidades del colonizador y del colonizado como el mecanismo sociológico sobre el que se articula y justifica la dominación. De este modo, la misoginia incardinada en el inconsciente masculino no es sino el fruto de toda una cultura histórica de dominación. Un hombre debe ser fuerte: luchar y rebelarse contra toda dominación. Cooperar, rendirse, resignarse o someterse es cosa de

débiles. Y así como el colonizador odia al colonizado por su sometimiento, significado este como debilidad y flaqueza de voluntad desde la posición de supremacía social, los hombres llevan incardinado el sentimiento misógino en su masculinidad. Pero, en el fondo, este odio se origina en el miedo a ser identificado con lo sometido, a traspasar esa sutil línea definitoria que pone a unos de un lado y otros de otro. Ya que, como aseveró Hobbes (1989), dentro de la naturaleza humana, cualquiera puede someter y cualquiera puede ser sometido. Las personas tenemos el ingenio o la fortaleza suficiente para someter, del mismo modo que todas somos lo suficientemente vulnerables como para ser sometidas. Por lo tanto, en realidad, la socialización de género de los hombres es una lucha constante cuyo objetivo implícito, estructurado y estructurante, es no ser identificado con el sujeto sometido: las mujeres.

Análogamente, la homofobia masculina también halla sus raíces en el odio a lo femenino. En el lenguaje cotidiano, el hombre homosexual no es la persona que tiene relaciones sexuales con otra persona de su mismo sexo, sino el *marica* o la *loca*. Es decir, la significación de la femineidad en un hombre (BADINTER, 1993). Y un hombre *femenino* encarna la desviación, la anormalidad (FOUCAULT, 2005b) e incluso la enfermedad<sup>46</sup>. El hombre homosexual es marginado por la sociedad patriarcal en general y por sus iguales en particular. Esta norma se puede observar en la cotidiana y frecuente frase *eres una niña*, con la que se socializa a los chicos jóvenes en el odio hacia lo femenino mediante un acto de humillación y escarnio. Como consecuencia, el sentimiento homófobo es tan fuerte en el proceso patriarcal de socialización que muchos hombres homosexuales lo experimentan primeramente en la forma de odio hacia sí mismos (THOMPSON, 2000).

En conclusión, la definición de una masculinidad heterocentrada, autocontrolada, *independiente*, dura (no emotiva) y agresiva, como norma, se erige sobre un marco de violencia simbólica que, no solo incardina los sentimientos de misoginia y homofobia en la subjetividad masculina, sino que los proyecta sobre sí mismos en el proceso patriarcal de socialización. El resultado es un hombre fragmentado cuya violencia residual tiene a las mujeres y las personas homosexuales en el punto de mira.

---

<sup>46</sup> A lo largo del siglo XIX y durante la mayor parte del XX, la homosexualidad fue considerada una enfermedad, una desviación patológica de la personalidad, por la mayor parte de la comunidad científica (Foucault, 2005b).



## LA SOCIALIZACIÓN ANDROCÉNTRICA EN LAS VIOLENCIAS MACHISTAS CONTRA LAS MUJERES



### 5.1. ¿Un perfil de maltratador?

La observación estadística de los hombres (condenados y denunciados) que ejercen violencia en las relaciones afectivas y heterosexuales de pareja ha puesto de manifiesto que no existe un perfil sociológico de maltratador de mujeres. Como ha apuntado Graciela Ferreira (1992), los hombres que ejercen violencia en pareja no difieren de la *normalidad masculina* general. Pueden ser simpáticos, seductores, atractivos y tener actitudes de ciudadano modelo. Eso les permite pasar inadvertidos en el mundo exterior a su familia. En este contexto, pueden tener doctorados, ser funcionarios del Estado, docentes, psicólogos, empresarios, obreros, deportistas, etc. El maltratador puede pertenecer a cualquier clase social, etnia o afiliación religiosa. Por lo tanto, su característica principal es la doble fachada. Asimismo, el maltratador de mujeres no padece ninguna enfermedad mental (ÁLVAREZ, 2002).

Desde la Psicología, se han realizado múltiples estudios con el objetivo de analizar las características psicosociales de los hombres que ejercen violencia contra las mujeres

en sus relaciones afectivas. Una de las teorías más reconocidas fue la propuesta por Donald Dutton y Susan Golant (1997).

Según Dutton y Golant (1997), existen tres factores que interactúan en la configuración de la personalidad del maltratador machista: el rechazo y el maltrato del padre (a), el apego inseguro hacia la madre (b) y la influencia de la cultura machista (c).

- a) Dutton y Golant (1997) observaron que la mayoría de los agresores analizados habían sufrido malos tratos físicos y emocionales por parte de su padre durante la infancia. El rechazo del padre y la sensación de culpa experimentada en consecuencia afectarían a su empatía y sus capacidades de auto-regulación y gestión de la ira y de la ansiedad con sus parejas durante la madurez.
- b) En segundo lugar, Dutton y Golant (1997) explican que la identidad de las personas se genera en un proceso de separación/individuación respecto de la madre, en el que los y las menores siguen necesitando de un afecto que al mismo tiempo permita explorar el mundo con seguridad, madurando así en su proceso de autonomía. La carencia de apego seguro durante la infancia provocaría más probabilidades de dependencia emocional y ansiedad ante la separación durante la madurez. En consecuencia, estos hombres buscarían ejercer control en sus relaciones como forma de manejar la experiencia de un acercamiento fallido con su madre durante la infancia.
- c) En estas condiciones, una vez formada la personalidad, algunos hombres recurren a la cultura como forma de justificar su violencia, precisamente en la medida en que la sociedad naturaliza el uso de la violencia como forma de resolver conflictos. Además, en la cultura patriarcal los niños son socializados en la masculinidad normativa desde la infancia, integrando en su identidad las exigencias de reprimir emociones como el miedo y la inseguridad, para transformarlas en un sentimiento de ira que será resuelto a través del ejercicio de la violencia.

Dutton y Golant (1997) establecen una clasificación con tres perfiles psicológicos de maltratadores machistas:

1) El maltratador cíclico o emocionalmente inestable. Es el modelo mayoritario de maltratador machista. Se caracterizan por su inestabilidad y su dependencia emocional y funcional de la pareja (necesitan pareja para definirse a sí mismos).

Tienen una marcada interiorización de los roles de género. Se identifican con el rol del proveedor y con su trabajo como factores de éxito social. Muestran recelo de expresar sus sentimientos y entienden que los problemas de pareja se resuelven en la intimidad. La ira aparece como una forma de reprimir sentimientos como el miedo, la inseguridad o el rechazo, sentimientos inaceptables para su idea de masculinidad.

No se reconocen como maltratadores machistas, pero aun así experimentan arrepentimiento y miedo frente a las consecuencias de sus actos. Este arrepentimiento aparece como sentimiento exculpatorio. La violencia surge como una estrategia de

recuperación de control, pero no son personas obsesionadas con el mismo. Dutton y Golant (1997) los denominan *golpeadores*.

2) El maltratador psicopático. Son personas que normalizan la violencia, tanto la recibida durante la infancia, como la que ejercen durante su madurez. La agresividad es una pauta habitual de conducta y la justifican definiéndose como víctimas de la sociedad. Por este motivo, no sienten culpa ni arrepentimiento. Se sienten sometidos a la persecución y el hostigamiento de los demás, lo que les da derecho a justificar sus impulsos malvados.

Dutton y Golant (1997) los denominan *velociraptors*: personas que actúan como deportistas entrenados, ejerciendo la violencia con calma interior, aunque exteriormente aparenten estar en un elevado nivel de excitación. Encuentran tranquilidad en la actitud de alerta y en el ejercicio de control de otras personas. Pero no dependen de ellas, son autónomos y desconfiados. Se sienten superiores y desempeñan estrategias de seducción cuando lo necesitan.

Se identifican con el trabajo como fuente de autonomía y desconfían constantemente de su pareja, a la que descalifican en relación con sus capacidades de cuidado, trabajo doméstico y administración de la economía familiar. Aunque podrían ejercer maltrato con cualquier persona independientemente del sexo, poseen roles y creencias estereotipadas de género. En particular, creen en la inferioridad biológica de las mujeres y los roles laborales sexualmente divididos.

3) El maltratador hipercontrolador. Son hombres que aparentan estar distanciados de sus sentimientos, con alto nivel de evitación y conducta agresiva pasiva. La ira acontece como causa de la acumulación progresiva de frustraciones ocasionadas por aquello que no pueden controlar. Son personas meticulosas, perfeccionistas y dominantes con una alta interiorización de los roles de género.

El trabajo es el eje central de su auto-concepto, comprendiéndolo como aquella actividad que les ha permitido construirse a sí mismos y superarse. En consecuencia de estas dos características, suelen ejercer violencia económica, emocional y social contra sus parejas, infravalorándolas constantemente en relación con sus roles femeninos. Su rol fundamental es el de proveedor, de modo que desconfían constantemente de la capacidad de administración del dinero de su mujer, sintiendo la necesidad de controlarlo e incluso creyendo que su pareja les engaña. Estas ideas justifican la aparición de las conductas violentas. Su objetivo es el ajuste de las mujeres a las normas que consideran correctas (las de sexo-género) y cuando son castigados se sienten engañados, víctimas de sus mujeres, pero no se suelen plantear el abandono de la relación.

Dutton y Golant (1997) le confieren un peso determinante a la relación de apego con los progenitores durante la infancia. Esto supone diversas dificultades, pues, como señala Dohmen (1996), la violencia sufrida en la infancia y la ejercida durante la edad adulta se encuentran en momentos evolutivos diferentes. De hecho, muchos hombres que han sufrido maltrato durante la infancia no son maltratadores en su edad adulta. Frente a este argumento, Dutton y Golant no tuvieron más alternativa que ponderar

mayormente la influencia de la cultura patriarcal. Pero, precisamente, el peso de la cultura patriarcal a lo largo de todo el proceso de socialización pone de manifiesto que la masculinidad violenta se explica mejor desde un enfoque interdisciplinar, multicausal y ecológico que exclusivamente psicológico (DE ALENCAR-RODRIGUES y CANTERA, 2012). En este enfoque, las experiencias de la infancia no determinan completamente la conducta. Y, aunque así fuera, el peso de la cultura patriarcal sigue siendo determinante porque la norma de género-sexo no solo está presente en sus progenitores en tanto que modelos sociales, sino también en las mismas prácticas mediante las que se establece el vínculo de apego. Desde esta perspectiva, podemos matizar explicativamente los factores mencionados por Dutton y Golant:

a) Si el apego inseguro se produce en la relación con la madre, se debe a que ella es quien, socializada en un modelo de femineidad e inserta en una estructura social de división sexual del trabajo, se encarga del cuidado y la crianza de las hijas e hijos. El apego inseguro se podría producir con el padre siempre y cuando este fuera quien desarrollara las funciones de cuidado y crianza.

b) La cultura de la masculinidad hegemónica patriarcal sobreestimula a los hombres para arriesgar su integridad, innovar y transgredir las normas, lo que se contrasta en el hecho de que los hombres desarrollan psicopatías en un porcentaje muy superior al de las mujeres (CLARE, 2002).

c) La mencionada cultura masculina del riesgo y la violencia se adquiere sobre la base del autocontrol de las emociones feminizadas por la cultura patriarcal (SAMBADE, 2014).

En síntesis, una teoría multicausal que contemple la socialización en la cultura patriarcal desde diferentes enfoques disciplinares ofrece la posibilidad de obtener una explicación más completa sobre las causas de las conductas violentas que ejercen los maltratadores de mujeres. Esto sucede con algún contraejemplo a la teoría de Dutton y Golant, como el caso de los hombres no violentos que fueron maltratados durante su infancia. La participación de personas igualitarias en su proceso de socialización, ofreciéndoles tanto un apoyo seguro como una norma de conducta igualitaria, podría haber provocado una integración funcional de sus frustraciones, desviándolos de la norma androcéntrica de conducta. Asimismo, los propios Dutton y Golant (1997) sostienen que la auto-reeducación cognitiva, el apoyo de la familia y del grupo de iguales, y la terapia psicológica son otros factores que influyen positivamente en la socialización de personas que han padecido experiencias traumáticas durante su infancia. Finalmente, el hecho de que los maltratadores no tienen un perfil sociológico definido concede mayor significación al peso de la socialización en la cultura patriarcal como factor desencadenante de la violencia de género.

A continuación, expondremos tres teorías que, en conjunto, ofrecen una explicación coherente y completa sobre la socialización patriarcal de los hombres en la violencia contra las mujeres: la teoría de Josep Vicent Marqués (1991) sobre las consignas

simbólico-prácticas de la socialización en la masculinidad; la noción de *moral del honor* de Pierre Bourdieu (2005) y los conceptos de *grupo juramentado* y *pacto de fraternidad-terror*, con sus consiguientes figuras femeninas de exclusión, de Celia Amorós (2005).

Las convergencias de las teorías de Marqués, Bourdieu y Amorós explican los procesos de subjetivación de género de los hombres a partir de los enclaves estructurales (dinámico-relacionales), simbólicos y pragmáticos de las sociedades patriarcales. Por lo tanto, constituyen instrumentos conceptuales de primer orden que nos ayudarán a comprender por qué hombres que han sido socializados en los principios democráticos siguen siendo incapaces de adaptarse a un contexto social más igualitario y terminan ejerciendo violencia contra las mujeres.

## 5.2. La construcción patriarcal de los hombres

Josep Vicent Marqués (1991) hace hincapié en el hecho de que existe una consigna básica en el proceso patriarcal de socialización de toda persona. En el caso de los hombres, la consigna, el mensaje social a interiorizar, es «ser varón es ser importante» (MARQUÉS, 1991:48). Importante en dos sentidos: 1) Importante frente a aquellas personas que no son importantes; las mujeres. 2) Y porque, en las sociedades patriarcales, todo aquello que es valioso pasa a ser considerado como masculino. Desde la perspectiva individual de la subjetividad masculina, este mensaje se traduce en una adhesión orgullosa y perpetua del individuo al colectivo masculino. He aquí la razón por la cual los hombres experimentamos una fuerte conexión entre nuestra identidad personal y la masculinidad.

Para Marqués (1991), los atributos tradicionales de la masculinidad hegemónica no tienen un peso tan específico en la socialización de los hombres como el mensaje estructural *ser importante*. Por ejemplo, si un hombre, al que ya se le considera un sujeto importante por ser hombre, se siente a gusto en el ámbito doméstico, su entorno social considerará importante el que haya decidido cambiar sus roles de género. Por el contrario, es fácil que una mujer competitiva en su trabajo sea vista como perversa y estratégica por su entorno laboral. Es decir, el contenido puede variar siempre que le permita al hombre seguir reconociéndose como un sujeto importante.

Marqués (1991) explica que la consigna patriarcal de socialización de los hombres tiene una doble función de refuerzo/demanda (expectativa). La función de refuerzo hace que los hombres se sientan importantes porque pertenecen por naturaleza a un colectivo importante; poseen sus facultades y la sociedad se lo hace sentir así. Es el dividendo patriarcal de reconocimiento social androcéntrico (CONNELL, 1997). Marqués (1991: 53) significa esta función con la consigna «eres varón, luego ya eres importante». Mientras que la función de demanda provoca una cierta angustia en los

hombres, quienes se sienten obligados a emular las grandes *proezas* que la masculinidad implica; ser un *hombre de mundo*, conocido y respetado por su trabajo, un audaz científico, un duro y valiente soldado... En definitiva, como señala Pierre Bourdieu (2005), implica jugar en serio todos los juegos sociales, lo sean o no. Se significa con la consigna «eres varón, luego tienes que ser importante» (MARQUÉS, 1991: 53). Ambos mensajes son interiorizados en mayor o menor medida por los hombres. Si predomina el mensaje de refuerzo, tenemos hombres que no dudan de su condición masculina ni de su importancia. Por lo tanto, no se sienten obligados a demostrar nada y actúan desde la superioridad que se les supone. Son los hombres denominados *machistas*, cuando ejercen conductas primarias hacia las mujeres, y *misóginos*, cuando además justifican estas conductas con un discurso acerca de la maldad de las mujeres. Si, por el contrario, predomina el mensaje de demanda, tenemos hombres que experimentan crisis de identidad, con una baja autoestima y un pobre auto-concepto, porque sienten que no alcanzan a ser aquello que por naturaleza deberían ser. Explica Marqués (1991) que estos individuos intentarán identificarse con los modelos de masculinidad, bien a través de la competencia con las mujeres en los ámbitos más dispares, bien a través de las prácticas masculinas de dominación de las mismas. Si consiguen superar su crisis, el proceso de socialización habrá dado lugar a lo que Marqués (1991: 66) denomina «déspotas ilustrados»; hombres paternalistas que deciden proteger a las mujeres en vez de someterlas, pero que, siendo sus prácticas sobreprotectoras, terminan coartando la autonomía de sus *protegidas*. Otro individuo de este tipo es el *Buscama-dres* (MARQUÉS, 1991: 67), denominado *Peter Pan* por Badinter (1993: 184); un hombre que finge la inferioridad de un niño para descargar sus responsabilidades sobre las mujeres. Si la crisis no es superada, el sistema habrá dado lugar a un hombre frustrado. Pero, de nuevo, esta frustración recaerá sobre las mujeres, ya que, muy seguramente, estos hombres culpabilizarán a las mujeres que les rodean en su intimidad de personificar las exigencias del sistema patriarcal sobre la masculinidad.

Es posible que las mujeres tengan expectativas patriarcales respecto de los hombres de su entorno afectivo, ya que ellas también han sido socializadas en las mismas expectativas sobre la masculinidad. Incluso, puede que algunas ejerzan violencia psicológica contra los mismos, pues, como señala María Jesús Izquierdo (1998), ellas también se encuentran insertas en la dialéctica de los sexos<sup>1</sup>. Pero, por lo general, las

---

<sup>1</sup> En una sociedad estructurada en torno a la dialéctica de género, tanto los hombres como las mujeres pueden ejercer estrategias psicológicas con distinto grado de violencia a partir de las expectativas patriarcales sobre la femineidad y la masculinidad respectivamente. Pero la violencia psicológica que ejercen los hombres cuenta con el respaldo del orden social, es decir, un marco de discriminación social y de violencia simbólica contra las mismas que no tiene lugar en los casos en que estas puedan ejercer violencia psicológica contra los hombres. Al mismo tiempo, en muchas ocasiones, la violencia psicológica que ejercen los hombres contra las mujeres se ejerce en un contexto de maltrato generalizado que incluye otras formas de violencia, entre ellas y, fundamentalmente, la física. En estos casos, la violencia psicológica actúa a su vez como legitimación de la violencia física, ejerciendo un impacto en la salud mental de las víctimas que las deja en un estado de indefensión aprendida (Lorente, 2001).

mujeres suelen ser bastante comprensivas respecto de los problemas masculinos, ya que el sistema patriarcal las ha socializado para constituir el refugio afectivo y material del guerrero<sup>2</sup>. De hecho, las expectativas patriarcales sobre la masculinidad son vehiculadas fundamentalmente por tres agentes de socialización; los modelos masculinos encarnados por los familiares cercanos (principalmente el padre), los grupos de iguales, especialmente la pandilla de adolescentes, y las representaciones de género que reproducen los *media*.

Vicent Marqués (1991) considera que existen un momento y una instancia social fundamentales en la socialización patriarcal de los hombres: la adolescencia y la pandilla de amigos o el grupo de iguales. En la adolescencia, los hombres experimentan de modo traumático las exigencias de la masculinidad, puesto que rompe con la etapa de la infancia, socialmente considerada femenina. Esto hace que la masculinidad sea percibida como plenitud personal. En este momento, la pandilla facilitará la obtención del reconocimiento social del joven como un sujeto importante. En el seno de la pandilla, le bastará con simular su masculinidad para obtener el reconocimiento público de sus pares, igualmente inseguros en lo que concierne a su propia masculinidad. Pero, como resultado de la situación de inseguridad que experimenta el adolescente, las conductas que simula coinciden con los comportamientos masculinos más extremos: el desprecio a las mujeres, el culto a la fuerza física y la transgresión de las normas<sup>3</sup>.

Marqués (1991: 58) nos advierte de que un hombre puede quedar atrapado de por vida en la superficialidad de la pandilla, en las reminiscencias de su seguridad y en sus prácticas extremas de reconocimiento:

La mayoría de los hombres parecen quedar atrapados por la pandilla de hombres, la que realmente tuvieron en su adolescencia, o la que siguen imaginando como garante y vigilante de su masculinidad, siempre dispuesta a tranquilizarlos diciendo «Vale, tío, eres todo un hombre», siempre amenazando con decirle «Pero tío, ¿tú te dejas hacer eso?».

---

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu (2005: 100-101) sintetiza y explica de manera meridiana cómo la dominación simbólica dispone y prepara a las mujeres para asumir tanto la excelencia social de lo masculino, como las exigencias que para ellas se derivan de la misma:

En realidad, las mujeres no están libres de toda dependencia, si no respecto de los juegos sociales, al menos respecto de los hombres que los juegan, para llevar el desencanto hasta esa especie de conmiseración 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 Ramsey, una especie de tierna atención y de confiada comprensión, generadora *también* de un profundo sentimiento de seguridad.

<sup>3</sup> En este sentido, Elisabeth Badinter (1993) ha apuntado que los comportamientos masculinos extremos son representados en los *mass media* mediante modelos masculinos de hipervirilidad como los personajes del cine épico o bélico estadounidense. En la actualidad, estos arquetipos de hipervirilidad constituyen los nuevos modelos de masculinidad de millones de adolescentes en todo mundo. Para Badinter, este hecho manifiesta el desplazamiento de la centralidad de la función socializadora desde formas más tradicionales hacia los medios de comunicación de masas.

En conclusión, ya sea desde la superioridad supuesta, desde la frustración identitaria o desde la crisis ocasional, parece que todos los hombres están socializados para, llegado el momento de confirmar su masculinidad, hacerlo ejerciendo prácticas de discriminación de las mujeres. Por supuesto, no todos los hombres ejercen violencia contra las mujeres. En la socialización patriarcal intervienen otros factores que pueden desviar a un hombre respecto de la masculinidad normativa: la participación en entornos culturales y educativos igualitarios, la referencia positiva de otros hombres, la cercanía emocional y empática con mujeres (más aún si es con mujeres feministas) y la propia capacidad crítica. Pero, sin duda, la socialización de género y los modelos desiguales de masculinidad y femineidad representados por los *mass media*, siguen induciendo a los hombres a confirmar su masculinidad mediante la protección-sujeción de las mujeres. Además, bajo los discursos retóricos de la igualdad lograda y de la meritocracia economicista, los hombres viven los dividendos patriarcales como si se tratara de derechos legítimamente obtenidos<sup>4</sup>. De este modo, existe la posibilidad de que, llegado un momento de crisis personal, llegado el momento en que se debe demostrar que se es *todo un hombre*, se haga mediante el ejercicio de la violencia contra las mujeres.

### 5.3. La moral masculina del honor y la somatización de la pragmática masculina del control

En este punto, nos centraremos en la descripción que Pierre Bourdieu (2005) realiza sobre la cultura androcéntrica del honor en los patriarcados occidentales. El concepto de *honor* de Bourdieu refiere a una moral masculina que, asumida por los hombres como consecuencia de la dominación simbólica, los instituye socialmente como sujetos de dominación. Bourdieu (2005) ejemplifica el contenido de esta moral con escenas de nuestro pasado más reciente, pero sostiene que, efectivamente, la moral masculina del honor sigue vigente en nuestros patriarcados occidentales, a pesar de los cambios sociales hacia la igualdad.

Por otro lado, el concepto bourdieuano de *honor* permite articular distintos niveles de la reflexión acerca de la socialización masculina. En particular, podremos comprender en profundidad cuáles son los valores y las conductas en las que se concretan las distintas teorías estructurales sobre el poder patriarcal como la de Celia Amorós o la Vicent Marqués. Además, la relación entre el concepto de *honor* y el de *pragmática masculina del control* nos permitirá analizar cómo y por qué la moral del honor sigue vigente en las conductas de los hombres contemporáneos a pesar de la incorrección

---

<sup>4</sup> La lógica que articula estos dos discursos es sencilla, con lo cual llega con facilidad a las personas y, además, converge con el modo en que el sistema económico dominante alienta la ilusión individualista de poder social: si de hecho somos todos iguales, si de hecho tenemos las mismas condiciones y las mismas oportunidades, entonces los privilegios de los que disfruto son míos por derecho propio: *me los he ganado*.

política del discurso ideológico patriarcal. Es decir, cómo y por qué la moral del honor sigue presente en la socialización de género de los hombres, aun cuando sus códigos y sus valores se presentan trasnochados e injustos en el imaginario colectivo actual.

Bourdieu (2005) explica que, en las sociedades patriarcales, el honor constituye un valor social que entraña una determinada forma de ser hombre considerada natural o esencial de la masculinidad. Es decir, un *ethos* masculino naturalizado. Asimismo, explica que esta moral masculina, originada en la simbología androcéntrica, se perpetúa junto con la posición social hegemónica de los hombres, en concreto, junto con su posición en los medios de producción y reproducción del capital simbólico y del capital social, fundamentalmente a través del mercado matrimonial.

El honor es la necesidad del orden simbólico convertida en virtud y transmitida entre hombres por vía paterno-filial a través del linaje y de las castas. A modo de ejemplo, Bourdieu (2005) muestra que, en los patriarcados más explícitos como en la Cabília, donde las mujeres son signadas simbólicamente como bienes del mercado matrimonial, el honor masculino se constituye como la medida fetichizada de la castidad de las hijas y de las hermanas de los hombres.

El honor del linaje asegura unas alianzas, es decir, capital social, y unos aliados prestigiosos, es decir, capital simbólico. El honor es, por lo tanto, el principio del sistema de estrategias de reproducción del capital simbólico, cuyos instrumentos de producción y reproducción están monopolizados por los hombres como consecuencia de su posición de agentes sociales en la economía de los bienes simbólicos. De este modo, bajo las relaciones perpetradas y reconocidas como relaciones entre *hombres de honor*, nos encontramos con estrategias políticas de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias educativas, estrategias económicas, estrategias sucesorias, etc., encaminadas todas ellas hacia la transmisión de los poderes y privilegios sociales heredados (BOURDIEU, 2005).

Las normas de la economía de los bienes simbólicos delimitan un deber-ser para el sujeto de honor, una *virtus* a partir de la cual el individuo pueda ser reconocido y pueda reconocerse a sí mismo como un *hombre verdadero*. De este modo, el honor es interiorizado por el hombre honorable como «principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo» (BOURDIEU, 2005: 66). Es decir, como principio que debe realizarse para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea de masculinidad. Asimismo, el honor es somatizado en un conjunto de hábitos, aparentemente naturales, observables en un modo de comportarse y de moverse, en una actitud corporal desarrollada mediante ciertos esquemas de pensamiento y de acción en tanto que hombre. Este *ethos*, en la medida en que se ha naturalizado, no es autoconciencia ni acción reflexiva, sino la trascendencia del orden social que se ha asimilado sin deliberación y funciona como *amor fati*: el hombre de honor actúa según su deber (BOURDIEU, 2005).

El hecho de que un hombre actúe según su deber no le asegurará el éxito. Puede ser que, aun a pesar de su *rectitud*, no se encuentre a la altura de la exigencia. Pero el

mero hecho de actuar conforme al deber, si bien no le asegurará el éxito, sí que le asegurará el reconocimiento y la estima sociales (*ha actuado como se esperaba de él*). Por lo tanto, en lo que se refiere a los *asuntos de hombres*, estos se verán inducidos a actuar según el código de honor bajo la premisa de que obtendrán prestigio y reconocimiento (BOURDIEU, 2005). Además, también se verán inducidos a seguir la norma porque, entre sus consecuencias, la disidencia implica el desarraigo y la exclusión del grupo de los iguales (*no es digno de su nombre, no se comporta como un hombre*) (BOURDIEU, 2005).

Bourdieu (2005) explica de este modo que el honor, en tanto que norma social interior somatizada, constituye un sistema de exigencias a partir del cual los hombres desarrollan su identificación con el genérico masculino como excelencia. El honor como sistema de exigencias se encuentra estructurado por el mercado de los bienes simbólicos, donde los hombres que son *hombres de verdad*, aquellos que se ordenan según el principio del deber, obtienen su estatus y sus privilegios. Por este motivo, los hombres adquieren «la aptitud y la propensión, constitutivas del sentido del honor, a tomar en serio todos los juegos, que de esa manera se convierten en algo serio» (BOURDIEU, 2005: 64).

No todos los juegos son juegos de honor, pero la propensión socialmente inscrita en el carácter masculino de tomárselos todos en serio abre para los hombres la posibilidad de participar en aquellos juegos de la esfera social pública de los que son excluidas las mujeres: las actividades públicas de representación, los intercambios mediados de palabras, los intercambios de regalos, los intercambios de mujeres, los intercambios de desafíos y de muertes (cuyo límite es la guerra), etc. El desafío es una fuente de honor siempre que esté dirigido a un hombre (en oposición a una mujer) y, en concreto, a un hombre que ofrezca respuesta (todo hombre se ve inducido a ofrecerla), puesto que la respuesta honra; es una forma de reconocimiento de la virilidad por parte del oponente<sup>5</sup>. De ahí que la moral del honor masculino se evidencie en la actitud corporal de enfrentamiento, en el acto de mirar a la cara al *adversario* con una postura rígida y firme, garante de seguridad.

El honor, como sistema moral de exigencias para los hombres, se constituye en relación con la división sexual entre lo recto y lo curvo, lo erguido y lo abatido, lo fuerte y lo débil..., lo masculino y lo femenino, como pares binarios homólogos y naturalizados. Y se construye también dentro de un orden social estructurado según esta división; un orden que genera las inversiones agonísticas de los hombres conforme a la excelencia social y sus privilegios, y las virtudes, todas ellas de abstención y abstinencia, de las mujeres.

---

<sup>5</sup> «La circularidad perfecta del proceso indica que se trata de una atribución arbitraria» (Bourdieu, 2005: 67).

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, solo puede ser defendido o perdido, al ser su virtud sucesivamente virginidad y fidelidad, el hombre *realmente hombre* es el que se siente obligado a 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 (BOURDIEU, 2005: 68).

La exigencia de estar a la altura, de incrementar el honor y adquirir la excelencia en la esfera social pública se traduce en el hábito de jugar en serio todos los juegos sociales, ya sean serios o no. Bourdieu (2005) explica que este hábito consiste, en definitiva, en un esfuerzo desesperado que todo hombre debe hacer para estar a la altura de su idea infantil de masculinidad. Por lo tanto, el honor, como producto de la tensión existente entre la asunción de la necesidad del orden social jerarquizado y la búsqueda constante de la gloria, solo puede derivar en un cierto infantilismo constitutivo de la masculinidad: el sueño perenne de la gloria y el heroísmo masculinos.

Bourdieu (2005) nos muestra cómo Virginia Woolf, en su novela *Al faro*, describe un perfecto ejemplo de infantilismo masculino mediante la narración de los episodios que le suceden al personaje del señor Ramsey. El señor Ramsey es un profesor que se suele encontrar rodeado de alumnos y colegas y es presentado como un magnífico personaje masculino que se implica en su función de padre. Woolf describe cómo, con el paso del tiempo, el señor Ramsey comienza a verse atrapado en un cierto delirio de infantilismo: la frecuente costumbre de hablar o recitar poesías cuando se encuentra solo. En uno de esos momentos, el señor Ramsey es sorprendido por unos amigos cuando está a punto de recitar en voz alta el poema de Tennyson titulado *La carga de la brigada ligera*:

Pero no moriría tumbado; encontraría algún risco y allí, los *ojos fijos* en la tormenta, tratando hasta el final de atravesar la oscuridad, *moriría de pie* [...] Z solo 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 nostalgia 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 Ramsey *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?<sup>6</sup>

En primer lugar, Bourdieu (2005) destaca el hecho de que la interiorización de los *valores del honor* es somatizada en unas expresiones posicionales que se encuentran orientadas en el sentido de la rectitud, de la erección del cuerpo, y del resto de elementos simbólicos de lo masculino frente a lo femenino. Así, por ejemplo, durante la ensoñación que el señor Ramsey experimenta mientras recita el poema, adopta actitudes corporales como *sacar el pecho* y *erguirse*.

Asimismo, Bourdieu (2005) explica que, al citar estos versos sobre la aventura guerrera y el heroísmo, el señor Ramsey estaba evocando metafóricamente su *quehacer* académico en un acto de autocondescendencia. Es decir, los delirios infantiles del personaje se encuentran relacionados con su trabajo como actividad encaminada hacia la búsqueda de la excelencia social. Por otro lado, en estos versos y en la actitud posicional con la que el señor Ramsey los recita, se pueden observar los valores constitutivos del sentido del honor. Un hombre alcanza el honor cuando actúa de acuerdo con su deber, cuando hace aquello que debe en la función que ha de acometer. En el cumplimiento de su deber, se encuentra implícito el anhelo de la gloria, y si bien la fama y el reconocimiento, cuya búsqueda es obligada condición para alcanzar la categoría de héroe, son difíciles de lograr, el mero hecho de intentar alcanzarlos de acuerdo con el recto obrar es en sí mismo una fuente para su obtención. Luego, actuar conforme con el deber honra y el honor concede como mínimo el reconocimiento de ser un *hombre de verdad*.

De la circularidad de este razonamiento se puede inferir que, efectivamente, la masculinidad, concretada en la exigencia del honor, es una carga para los hombres (BOURDIEU, 2005). Pero una carga que genera reconocimiento y privilegios sociales. Este hecho no significa que los hombres desarrollen los atributos de la masculinidad hegemónica de modo intencional y preconcebido bajo el objetivo de conseguir reconocimiento social. Los hombres adquieren su masculinidad porque la ilusión de la gloria, alimentada bajo la creencia de la masculinidad heroica en sus diferentes sublimaciones, empuja al sujeto como motor para que actúe conforme con las exigencias sociales de la masculinidad hegemónica. A su vez, esta somatización del orden social producirá en los hombres una sensación de satisfacción generada por su imagen de sí mismos, una imagen que es, en realidad, el reflejo del reconocimiento social obtenido en el orden androcéntrico.

¿Cómo es posible que los hombres no percibamos que nuestra imagen satisfactoria de nosotros mismos es ocasionada por unos juegos sociales infantiles que carecen de posibilidad objetiva de realización? Bourdieu (2005) señala que la complicidad colectiva desarrollada bajo los valores androcéntricos de las sociedades patriarcales confiere a los hombres la necesidad y la realidad de las evidencias compartidas, entre las cuales se encuentran los juegos infantiles del heroísmo y de la guerra. Es decir, si los

---

<sup>6</sup> Woolf, Virginia (1993), citado en Bourdieu (2005: 95). El subrayado es de Pierre Bourdieu.

hombres no percibimos la condición infantil de nuestra imagen de nosotros mismos es porque, como consecuencia de la dominación simbólica, existe en el seno de la sociedad un asentimiento social generalizado hacia los juegos masculinos. De este modo, la *illusio* constitutiva de la masculinidad es *libido dominandi*. Los hombres (frente a las mujeres) somos socialmente instruidos para dejarnos atrapar, como niños, en todos los juegos que nos son socialmente atribuidos, siendo la guerra la forma por excelencia de estos juegos. No todos esos juegos son serios, pero todos los juegos serios quedan reservados para los hombres, mientras que las mujeres son excluidas para dedicarse al cuidado de los niños, las niñas y las chiquilladas (de los hombres). Y, precisamente, el hecho de que los hombres sean quienes juegan los juegos sociales serios, es lo que hace olvidar que también *son como niños* jugando a ser hombres.

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 (BOURDIEU, 2005: 97).

Los hombres somos socialmente definidos como dominadores desde nuestro nacimiento y, de hecho, pasamos por ritos de institución, donde aprendemos a reconocer los juegos sociales de dominación y a entregarnos a ellos. La masculinidad como honor tiene que ser confirmada por el grupo social en general y por el grupo de iguales en particular. Y si el juego social por excelencia al que jugamos los hombres es la guerra, entonces el honor de un hombre tendrá que ser revalidado por el grupo de iguales como violencia potencial o de hecho. Bourdieu (2005) muestra numerosos ejemplos de ritos masculinos de institución donde se refuerzan las solidaridades viriles mediante el ejercicio de la violencia. Las violaciones colectivas realizadas por bandas de adolescentes tendrían el objetivo de obligar a los nuevos integrantes a demostrar su masculinidad mediante la violencia. Igualmente, la «valentía», mostrada por múltiples colectivos profesionales masculinizados (policías, militares, obreros...), que se concreta en la negación del peligro y el subsiguiente rechazo de las normas de seguridad y que suele causar tantos accidentes laborales, tendría su principio en el miedo de los hombres a perder el reconocimiento y la estima de sus iguales, lo que les relegaría a categorías feminizadas como los *débiles*, las *mujercitas* o los *maricas*. Por lo tanto, la valentía masculina no deja de ser una forma de sumisión a la norma social y una especie de cobardía; de miedo a lo femenino. En definitiva, para Bourdieu (2005), las violencias masculinas se originan en este miedo a ser excluido del colectivo de los *hombres auténticos* y denigrado socialmente con una categoría femenina.

En la interpretación que Bourdieu (2005) realiza sobre los contenidos de género de la novela de Woolf, se puede observar también que la moral del honor es transmitida

de padres a hijos mediante el ejercicio de una actitud disciplinaria por parte de los primeros. En concreto, Bourdieu se centra en el pasaje donde, frente al deseo del joven hijo del señor Ramsey de salir a pasear por el faro durante el fin de semana, este le replica gratuitamente que no será posible porque el estado meteorológico no lo permitirá. Bourdieu explica que la fuerza de los comentarios de la potestad paterna, incluso cuando estos obedecen a la arbitrariedad del capricho, se deben a que proceden de un interlocutor «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 del placer» (BOURDIEU, 2005: 92). El realismo derrotista del padre disciplinario se origina en su interiorización del orden social, en su propia derrota a manos de la realidad objetiva. Pero, posteriormente, el padre obtendrá la posibilidad de resarcirse de su derrota, al menos en algún grado, vanagloriándose en el placer de desilusionar a su hijo.

La conducta de jactancia del padre a partir de la desilusión del hijo nos ofrece la posibilidad de acceder a la idea que de sí mismo tiene el padre. Idea que, como señala Bourdieu (2005), no es en ningún sentido personal, pues se origina en la asimilación del punto de vista dominante. Es, por lo tanto, aquella idea elevada de sí mismo que tiene el deber y el derecho de formarse aquel que pretende hacer (y se siente obligado a hacerlo) de su ser el deber-ser que el orden simbólico social le atribuye como padre. Veamos un fragmento del texto de Woolf donde esta describe la actitud que generalmente adopta el señor Ramsey:

Lo que decía era verdad. Siempre 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 Ramsey se *erguía y contemplaba el horizonte* entornando sus ojillos azules), requiere, por encima de todo, valor, sinceridad y capacidad de aguante (WOOLF, 1993: 11).

El subrayado de Bourdieu (2005: 94) describe de nuevo la actitud y la posición corporales del señor Ramsey. De este modo, nos muestra cómo este experimenta personalmente la verdad que describe y cómo entiende que, dada esa realidad objetiva, la conducta que sus hijos deben aprender, ejemplificada y ejercida sobre ellos por él mismo, es actuar con valor, sinceridad y capacidad de sacrificio a pesar de las dificultades. De nuevo, aquí, aparece reflejada la conducta de honor como aquella que se corresponde rectamente con el deber contraído como hombres, a pesar de la dificultad de los objetivos de la gloria y la distinción pública.

Bourdieu entiende que, desde esta perspectiva, el placer de desilusionar es la decisión de la rectitud, del amor paternal que rechaza abandonarse a la felicidad de la

indulgencia maternal y elige convertirse en la expresión del determinismo del mundo en su vertiente más cruel:

La palabra paterna nunca es tan terrible en su despiadada apelación como cuando se sitúa en la lógica de la apelación profiláctica, que solo anuncia el terrible 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 causado por la decepción de no haber sido desengañado (*pensaba que tú me obligarías a mentir*) (BOURDIEU, 2005: 92-93).

Bourdieu (2005) señala que, si la actitud disciplinaria del padre desencadena el odio y las rebeliones más radicales por parte de los hijos durante la adolescencia, no es tanto como consecuencia de un deseo juvenil de trasgresión, sino porque la sumisión frente a la potestad paterna entraña el acatamiento del orden establecido y porque, simultáneamente, es un síntoma de la misma debilidad del padre, de su adhesión resignada al determinismo de la realidad objetiva<sup>7</sup>.

Lo cierto es que, a medida que la socialización vaya estructurando la masculinidad de los hombres jóvenes, estos también sucumbirán frente al orden androcéntrico. Esto les reportará el reconocimiento y los privilegios sociales que conciernen al valor cultural del honor. En este momento, ellos serán quienes disfruten del privilegio de jugar todos los juegos sociales. Privilegio, sí. Pues aunque tengan que jugarles todos en serio, el código simbólico del honor masculino les concederá reconocimiento social y una elevada idea de sí mismos, solo por haberlos jugado tal y como se debía, solo por haber intentado ser dignos de la gloria y la excelencia a pesar de su dificultad objetiva.

Aunque el concepto de *honor* represente una moral aparentemente lejana y trasnochada, sus valores reminiscentes siguen impregnando la socialización de los hombres occidentales en la medida en que sus causas estructurales siguen relativamente presentes en nuestras sociedades occidentales.

La cultura del honor pervive actualmente en los *valores* de grupos sociales (bandas urbanas, grupos étnico-religiosos, colectivos clasistas masculinizados...) que forman parte de nuestro tejido social, e incluso, podríamos aventurar que perdura, de manera fragmentada e implícita (como el propio discurso ideológico patriarcal), en los

---

<sup>7</sup> Junto con esta perspectiva, se podría explicar tanto la actitud disciplinaria del padre como la insubordinación del adolescente como consecuencias de la competitividad intragenérica de acuerdo con la norma de sucesión cíclico-temporal en el acceso al poder. Sin duda, esta consideración no exime del hecho de que, a pesar de la desobediencia del hijo, el disciplinamiento paterno sigue socializando al adolescente en la construcción social de la masculinidad normativa. Esta supone, asimismo, un pacto en lo que a la valoración de la masculinidad se refiere, por lo que padre e hijo desarrollarán complicidad en lo que a determinadas conductas respecta: la iniciativa libre y violenta, la trasgresión de las normas, la asunción de riesgos, el consumo de prostitución... conductas, todas ellas, tradicionalmente masculinas, en las que los padres instrúan a sus hijos.

contra-valores de género del colectivo masculino en su conjunto. Así, por ejemplo, pensemos en cómo, durante su socialización en la pandilla de adolescentes, los hombres siguen siendo sometidos a distintas formas de violencia potencial para validar su masculinidad, o en cómo los jóvenes deportistas hacen gala de su honor en las competencias deportivas de equipo. Igualmente, si bien el término *honor* no tiene un uso frecuente en nuestro lenguaje cotidiano, las referencias entre los pares a ser un *hombre de verdad* siguen aludiendo al sentido masculino del honor. Y, si estos contra-valores sociales perduran, es porque las estructuras sociales de las que emanan siguen teniendo vigencia. Así, la denominada *economía de los bienes simbólicos* (BOURDIEU, 2005), perdura latente en nuestras democracias occidentales. Es cierto que la monogamia seriada y la desaparición de los estigmas sexuales hacia las mujeres han deteriorado en cierta medida la economía patriarcal de los bienes simbólicos, pero no debemos olvidar que mientras que la monogamia seriada ha derivado tanto en la feminización de la pobreza como en la sobrecarga laboral de las madres de familias monoparentales (PULEO, 1992), la doble moral sexual se ha reproducido, significando la sexualidad androcéntrica como el principal eje de identificación de la nueva masculinidad hegemónica: la masculinidad porno-copulo-consumidora (GÓMEZ, 2017). Es más, ya hemos comentado cómo el modelo hipersexualizado de femineidad está íntimamente conectado con el crecimiento globalizado del sistema prostitucional (DE MIGUEL, 2015). Asimismo, la patrilinealidad del linaje sigue siendo una constante en todas las sociedades occidentales, a pesar de que existe la posibilidad legal de cambiar el orden de los apellidos. Y, tanto a nivel macro como microestructural, los hombres siguen ocupando posiciones sociales, económicas y políticas privilegiadas en lo que respecta al acceso al poder, por lo que también poseen mayor prestigio simbólico y mayor capital social que las mujeres.

Por otro lado, la transmisión de los valores androcéntricos ya no está vehiculada de modo fundamental por el padre. Además, su función disciplinaria se ha flexibilizado en lo que a las conductas coercitivas se refiere. Estos dos fenómenos sociales se originan en una misma causa común: el desarrollo económico de las sociedades occidentales, concretado en la forma social globalizada de la sociedad de consumo.

El bienestar social acontecido en Occidente durante la segunda mitad del siglo pasado ha conllevado una ganancia generalizada de calidad material de vida. La realidad ya no se presenta *tan dura* como se presentaba antes, por lo que los hombres jóvenes no precisan del mismo grado de endurecimiento y desilusión. Asimismo, en una sociedad donde la libertad y el bienestar se obtiene en términos de consumo (SENNETT, 2006), frente a la pobre y frugal realidad del pasado, la conciencia paternalista ha derivado en la obligación de proveer a los hijos de todas las *necesidades* de consumo que estos puedan desear (*quiero darles a mis hijos todo aquello que yo no pude tener*). Por supuesto, existen otros factores que han influido en la generalización de este cambio en la conducta paterna. En nuestros Estados occidentales, el lenguaje de los derechos, en este caso de los derechos de los menores, está mucho más presente en nuestra concien-

cia social. Haciéndose eco de las interpretaciones desarrolladas desde la psicología social, Anthony Clare (2002) ha sostenido que la flexibilización del disciplinamiento coercitivo de los padres se habría producido como consecuencia del rechazo que la propia experiencia de una paternidad represiva habría provocado en los padres del presente.

En lo que refiere a la flexibilización de las funciones socializadoras del padre, este fenómeno estaría relacionado con una realidad social más plural y abierta, en la que el individualismo ha anticipado la fecha de la adolescencia, con su ruptura de las normas familiares y su sumisión frente a las normas grupales de la pandilla, y donde, los *mass media*, como transmisores hegemónicos de la información, se han instituido como el principal vehículo de normalización social (al menos a nivel ideológico). De este modo, los modelos audiovisuales de masculinidad y el grupo de iguales o la pandilla de amigos han acaparado gran parte de la función socializadora que antaño monopolizaba la potestad paterna (BADINTER, 1993). Esto no quiere decir que los padres no sigan desarrollando una función disciplinaria, sino que lo hacen mediante la inducción del deseo de identificación en el menor que la figura paterna implica. En este sentido, la figura paterna sigue transmitiendo en su función disciplinaria la idea de lo que es ser un *hombre de verdad*, la idea de *un hombre que hace lo que debe hacer*.

El concepto bourdieuno de *honor* nos permitirá articular distintos elementos teóricos pertinentes para nuestro análisis de la construcción social de la subjetividad masculina en las sociedades patriarcales, aumentando asimismo el grado de sistematización y compacidad entre los distintos niveles de análisis.

En primer lugar, en la descripción de la moral del honor que Bourdieu (2005) realiza se puede verificar la estructura de socialización de los hombres desarrollada por Vicent Marqués (1991), según la cual, la excelencia social masculina sería percibida por los hombres como una consigna social acerca de su importancia pública en tanto que hombres.

Es evidente que la *libido dominandi* experimentada por los hombres en tanto que sujetos de honor, en particular a través del reconocimiento y de los privilegios sociales que la masculinidad implica en las sociedades patriarcales, es una consecuencia de la moral del honor análoga a la función de refuerzo del mensaje estructural *ser varón es ser importante*. Asimismo, la función de demanda se encuentra representada por la moral del honor en tanto que somatización de la necesidad del orden simbólico; una carga para los hombres que implica una determinada forma de sentir, pensar y comportarse.

Si ahora consideramos que, en la actualidad, la definición de la masculinidad como una identidad garante de honor sigue estando implícitamente vigente, podríamos sintetizar todas las atribuciones simbólicas de la masculinidad en la tautología *un hombre es un hombre (de honor)*. Esta proposición designaría mediante definición circular o autorreferente a aquellos sujetos (masculinos) que son considerados socialmente importantes en virtud de su pertenencia a un colectivo socialmente hegemónico. Por ende, la cultura del honor seguiría designando el conjunto de hábitos y de disposiciones de

acción y pensamiento mediante las cuales estos perpetúan su capital simbólico y su poder social.

Si, a su vez, consideramos que un hombre (de honor) es aquel que actúa siguiendo el deber, la orden racional interiorizada, independientemente de sus motivaciones e inclinaciones personales, podemos ver que la función de expectativa de la consigna de socialización del varón, se encuentra articulada en torno a la vinculación entre la masculinidad hegemónica y el paradigma mecanicista de racionalidad en el que se constituye la pragmática masculina del control. Este hecho vincula social e históricamente la realización del mensaje estructural *ser un varón es ser importante* con la subjetivación de las prácticas de autocontrol y sujeción como fuente de confirmación de la masculinidad.

En segundo lugar, el concepto de *honor*, desarrollado por Bourdieu (2005) como categoría simbólico-pragmática, nos permitirá establecer una vinculación entre la creencia matriz del *héroe guerrero* como categoría simbólica y la definición del patriarcado de Celia Amorós (2005) como categoría pragmático-estructural.

La mística del héroe se centra en la imagen de un guerrero que, aun estando sujeto al código de honor patrio y a la subordinación jerárquica del ejército, experimenta de forma libre e individual el ejercicio de la violencia. La estructura de esta mística de la masculinidad queda explicada por el pacto patriarcal de respeto a la jerarquía, el cual define a los hombres como iguales entre sí en tanto que «cabezas de familia, es decir, en cuanto controlan en conjunto a las mujeres, a la vez que de desiguales jerarquizados en tanto que, para ejercer tal control, dependen los unos de los otros» (AMORÓS, 2005a: 114). Esto se percibe con más claridad en su origen, en las sociedades grecolatinas, donde la guerra era desempeñada por ejércitos exclusivamente de hombres, en los que estos se encontraban subordinados entre sí. A su vez, estas sociedades eran explícitamente desiguales, de modo que el deber de participar en la defensa de la patria era la contrapartida del derecho de ciudadanía, el cual era abiertamente negado a las mujeres en tanto que *humanas incompletas* (FEMENÍAS, 1996). El ciudadano defendía su ciudad, del mismo modo que hombre defendía a su familia, lo cual le legitimaba en la sujeción de sus miembros.

Por otra parte, cuando Amorós analiza la identidad masculina lo hace buscando las prácticas estructurantes a partir de las cuales los hombres nos identificamos con el genérico (estructura dinámica y relacional de masculinidad), al tiempo que simultáneamente adquirimos una posición social de poder sobre las mujeres. En este sentido, Amorós no se centra en ningún contenido simbólico de dichas prácticas, sino en su forma y estructura. A continuación, intentaremos explicar el modo en el que el concepto de *honor* de Bourdieu, como categoría simbólica, completa las significaciones de ambos dispositivos teóricos y simultáneamente las vincula entre sí.

Para Amorós (2005), el motor que incita a los hombres a ejercer sus prácticas de reconocimiento es el poder en la forma de la tensión sintética resultante de las prácticas de referencia en serie, por las cuales los hombres se autodesignan como dominadores.

Si buscamos algún elemento que motive a los hombres hacia su identificación con el genérico en su conceptualización, este sería la ilusión que genera el reconocimiento de los iguales, la ilusión de pertenecer al grupo de los titulares del poder. Pero Amorós (2005b) descarta una teoría de la conspiración, por lo que no es posible explicar la ilusión que experimentan los hombres como producto de un deseo premeditado de adquirir poder. Esta ilusión se produce a partir del reconocimiento que los iguales conceden al sujeto en virtud de su identificación con los contenidos simbólicos de la masculinidad, unos contenidos que generan por homologación una idea de sí mismo como sujeto que *puede poder*.

Amorós (2005a) no explica los contenidos simbólicos de las prácticas de autodesignación porque estos varían histórica y culturalmente. De hecho, la cultura del honor podría resultar más bien desfasada en relación con nuestros valores sociales. Pero el contenido simbólico en el que se habrían concretado las prácticas masculinas de autodesignación definidas por Amorós habría estado dado históricamente (y lo seguiría estando de modo implícito en la actualidad) por lo que Bourdieu (2005) describe como prácticas de honor, sentido del honor o moral del honor. El *ethos* masculino del honor, con sus valores, sus conductas y sus actitudes posicionales, sería el lugar donde los hombres desarrollan los atributos de tipo con los que identificarse mediante las prácticas de condicionamiento recíproco en serie. Por ejemplo, en uno de los casos más evidentes, la violencia potencial ligada a la actitud posicional del enfrentamiento constituiría una práctica de condicionamiento en serie para la confirmación de la masculinidad, más aún en pandillas de hombres o colectivos con una jerarquía androcéntrica de valores como los ejércitos.

La relación entre la moral del honor y la mística de la belicosidad heroica resulta obvia si consideramos que la guerra, en tanto que juego social más serio al que los hombres pueden jugar, constituye el límite superior de la misma. Los ejércitos, con su jerarquía y su disciplina castrenses, han constituido históricamente los colectivos masculinos donde los hombres eran y son preparados para desarrollar su destreza en el ejercicio de la violencia y su desprecio de los riesgos en el desarrollo de ese «valor» denominado valentía. De este modo, la limitación superior del juego de la guerra, simbolizada en la práctica histórica del duelo entre *caballeros*, condiciona *hacia abajo* la rigidez de las actitudes con las cuales los hombres deben realizar sus pactos como *hombres de verdad*. Así, hasta en los pactos sociales más básicos se requiere de una actitud firme y de un enfrentamiento tácito para que los hombres pactantes se reconozcan mutuamente en su condición masculina. Un manifiesto ejemplo de esta conducta se puede observar en la presentación de dos hombres entre sí, con su *firme* apretón de manos y su recíproca mirada a los ojos, síntoma de la seguridad exigida (firmeza de carácter) que los hombres deben poseer y con la que se deben reconocer. Por el contrario, el saludo entre dos mujeres o una mujer y un hombre suele realizarse mediante uno o varios besos que demuestran agrado y cariño, aun en el caso de que las personas que

sean presentadas no se conozcan entre sí<sup>8</sup>. Además, la guerra y el heroísmo masculino condicionan también otros juegos sociales más lúdicos e informales: los niños juegan a ser héroes y, durante su adolescencia, el líder de la pandilla suele ser aquel que se encuentra dispuesto a defender su posición con la violencia. Esta conducta primaria y ególatra es entendida como una forma de honradez y honor por parte de sus iguales (*va de frente, con él sabes a lo que atenerete*). Además, como *hombres de verdad*, los hombres desarrollamos distintas estrategias de seducción basadas en la protección de las mujeres (*todos quieren lo mismo, yo te protegeré*). En resumidas cuentas, la *libido dominandi* del heroísmo masculino es sublimada en multitud de hábitos, pactos y juegos sociales masculinos como fuente de reconocimiento identitario.

Por lo tanto, la mística heroica de la masculinidad constituye una fuente de motivación y de articulación del deseo latente de identificación con la masculinidad patriarcal, tanto en su nivel ideológico como fantasía simbólica en la que los hombres se reconocen a sí mismos como posibles sujetos de poder, como en sus reminiscencias prácticas, a partir de las cuales son interiorizados y somatizados los «valores» de la *moral* y el *ethos* del honor.

Y si el concepto abstracto de *sujeto masculino de poder*, definido por Amorós (2005) a partir de la intersección de un conjunto de prácticas de condicionamiento sintético entre los hombres y de los pactos implícitos que regulan esas prácticas conformando la exigencia de valorar la masculinidad y a todos los hombres como concreciones individuales de la misma, estuvo concretado simbólicamente en la figura cultural del *hombre de honor*, la vinculación entre la ideología de la belicosidad heroica y la estructura patriarcal en la que los hombres adquieren su masculinidad queda establecida: la mística de la masculinidad, en tanto que fantasía simbólica, funciona, cuán motor, induciendo el deseo de identificación con el genérico y de reconocimiento entre los iguales como consecuencia de la *libido dominandi* que le es constitutiva. Este es el sentido y la razón de ser (la funcionalidad) del infantilismo masculino dentro de la estructura de los pactos patriarcales entre hombres. Si cada hombre sueña con realizar las más grandes gestas en el campo de batalla, en la medicina, en el deporte, en la política... es porque, en definitiva, este sueño, esta ilusión simbólica, emana del deseo de identificación con la masculinidad en tanto que *libido dominandi* intrínseca a las prácticas seriales de autodesignación y de reconocimiento de los hombres como sujetos de poder. Estas prácticas se habrían concretado histórica y culturalmente en la moral del honor, con sus principios de acción y sus hábitos conductuales, todos ellos regulados por la violencia simbólica que el juego de la guerra y la figura del héroe belicoso inducen en el resto de los juegos sociales.

---

<sup>8</sup> Estos hábitos sociales son contemporáneos y se circunscriben mayoritariamente a las sociedades occidentales. Ahora bien, esto no exime de que también existen diferencias entre los hábitos de saludo de distintas sociedades occidentales.

En resumidas cuentas, la mística de la masculinidad heroica posee una importante funcionalidad como motor del deseo de identificación con la masculinidad patriarcal, como libido *dominandi* intrínseca a las prácticas de autodesignación en serie de los hombres y como fuente de reconocimiento entre iguales. Así lo muestran anécdotas como la siguiente: a lo largo de unas jornadas de teoría de género y educación<sup>9</sup>, en un taller de experiencias, Ana Calvo, psicóloga con formación de género, narró cómo, durante una sesión de educación en Igualdad con un alumnado de primero de Educación Primaria (niños y niñas de entre seis y siete años), en la que ella exponía un cuento no-sexista, los niños reaccionaron rápidamente señalando que el papel que se les atribuía en el cuento no era su verdadero papel: ellos eran los héroes, no las personas salvadas. Por el contrario, las niñas no se mostraban en desacuerdo con el cambio de roles. Esta experiencia pone de manifiesto fundamentalmente dos aspectos de la socialización de género. El primero es que la educación en el ejercicio de la libertad es un privilegio que reconocen ambos sexos de manera intuitiva desde su infancia. El segundo es que la socialización en la masculinidad hegemónica patriarcal hace que los hombres sientan este privilegio como propio también desde su infancia, aproximadamente a los cuatro años de edad (CASTELLS y SUBIRATS, 2007). La mística de la masculinidad heroica constituye un imaginario en el que los niños se pueden identificar como los sujetos agentes del relato, como las personas prestigiosas, como aquellas personas que son socialmente reconocidas frente a aquellas que no lo son: las mujeres. Este hecho les induce desde su infancia una adhesión orgullosa a la masculinidad, sintiéndose inducidos también a reconocerse entre sí como *hombres*. Asimismo, genera un sentimiento de desprecio e infravaloración hacia las mujeres, quienes son definidas como sus subalternas en los cuentos infantiles tradicionales, entre *otros cuentos*.

Por otro lado, la moral del honor posee numerosas y profundas implicaciones con lo que hemos denominado la *pragmática masculina del control*. La moral del honor implica toda una serie de hábitos corporales y conductas asumidas disciplinariamente que, regidas por el principio del deber, luego, al margen de cualquier disposición emotiva o interesada, preparan y disponen a los hombres para todos aquellos juegos sociales que tienen por ganancia alguna forma de dominación: «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.» (BOURDIEU, 2005: 75).

Es fácil observar que al principio del deber, a la obligatoriedad de hacer aquello que se debe independientemente de las consecuencias previstas y de las inclinaciones personales, le subyace la identificación de la masculinidad con el paradigma moderno de racionalidad. En este sentido, Victor Seidler (2000) ha señalado que, al identificar la

---

<sup>9</sup> I Reunión Internacional de Investigación en Igualdad entre Mujeres y Hombres: Estado de la Cuestión. Jornada internacional organizada por la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid, en el Campus de Palencia, en octubre de 2011.

corrección moral con la sumisión de la voluntad a leyes universales y eternas, Immanuel Kant desarrolló un concepto impersonal y desnaturalizado de moralidad que legitimó la autoridad de las formas hegemónicas de masculinidad. Seidler (2000) explica que, impelido por el objetivo de cuestionar toda forma de relativismo moral, Kant definió el deber como aquellas obligaciones morales que emanan directamente de la Razón con independencia de nuestras emociones. La Razón, caracterizada por los atributos de la universalidad y de la necesidad lógica, luego, atemporal, imparcial y objetiva por definición, aseguraría las condiciones de rectitud y corrección en el obrar moral. En consecuencia, para cumplir nuestro deber, para ser correctos moralmente, deberíamos elevarnos por encima de nuestro ser natural, de nuestras pasiones y nuestros sentimientos, identificándonos con nuestro ser inteligible.

En el caso de la moral masculina del honor, el deber consiste en cumplir la obligación contraída en el pacto entre *caballeros*; en la palabra entregada que, como *hombres de honor*, exige cumplir con lo pactado, llegando, en su límite extremo, a implicar la actualización de la violencia potencial latente y constitutiva del pacto. De este modo, violencia y masculinidad quedan moralmente articuladas en el *ethos* del *hombre de honor*.

A esta relación entre la moral kantiana y la violencia se le podría replicar que Kant no legitimó el uso individual de la violencia y que, de hecho, la conceptualizó como una manifestación de la naturaleza animal de los seres humanos. Pero es fácil demostrar, considerando el contexto histórico y social en el que Kant desarrolló su teoría moral, que la violencia masculina se presenta como una consecuencia lógica de la misma.

Kant no consideró el hecho de que, entre los humanos, son los hombres quienes generalmente ejercen la violencia. Y no solo no consideró este hecho, sino que en la medida en que identificó la masculinidad y la racionalidad, excluyendo a las mujeres de su concepto de Razón, legitimó su subordinación frente a los hombres (ROLDÁN, 1995). De este modo, quedaron también legitimados los medios de los que se sirve esta estructura de dominación social, entre ellos, la violencia masculina. Pero, además, si atendemos a la noción de *Razón* esbozada por Kant, podemos observar cómo, desde el paradigma moderno, fueron legitimadas otras formas de violencia. Por ejemplo, Kant realizó la siguiente distinción entre el uso público y el uso privado de la razón:

Por uso público de la propia razón entiendo aquel que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura el mundo de lectores. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado. En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial, o cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer. [...] Ciertamente, resultaría muy pernicioso que un oficial, a quien sus superiores le hayan ordenado

algo, pretendiese utilizar en voz alta y durante el servicio sobre la conveniencia o la utilidad de tal orden; tiene que obedecer (KANT, 2010: 5).

Kant caracteriza el uso privado de la razón como una sumisión de la voluntad a la norma establecida conforme a la consecución de ciertos fines comunes. En este caso, el deber es obedecer y la acción consiguiente queda justificada en virtud del fin para el que está dispuesta. Por lo tanto, el uso privado de la razón es un uso *instrumental*. Kant no elimina la posibilidad de razonar y expresar libremente las opiniones sobre las consecuencias de ciertas acciones o sobre las propias acciones. Es más, por principio, una sociedad que negara esta acción quedaría atrapada en el tiempo, bloqueando el *progreso* que le es propio al razonamiento humano y coartando la libertad natural de la ciudadanía. De este modo, Kant circunscribió el contexto del uso público de la razón a la arena política y al debate público, pero lo eliminó del campo de la acción que, orientada por los fines a los que se encuentra sometida, queda exenta de valoración moral. Y como se ha señalado desde diferentes posiciones ecofeministas (PULEO, 2011), el uso instrumental de la razón, legitimado por los ideales ilustrados de *Razón y Progreso*, derivó en los violentos procesos de colonización que las naciones occidentales protagonizaron frente a los pueblos no occidentales, las mujeres y la naturaleza misma, entendidos como seres definidos a partir de su condición natural (SEIDLER, 2000).

La hermenéutica feminista ha mostrado que el paradigma moderno de racionalidad se construyó desde los valores androcéntricos de una sociedad occidental caracterizada por la dominación masculina de las mujeres (PLUMWOOD, 1993). No alcanzó, por lo tanto, la universalidad pretendida por Kant en su concepción finalista de la historia. Este hecho se pone de manifiesto en la cultura masculina del honor, en la que el deber no se origina en el uso libre de la razón, sino en su sumisión frente a un marco normativo constituido conforme a las necesidades del colectivo social de los hombres y definido a partir de las implicaciones de sus posiciones sociales de poder.

En definitiva, concibiendo el deber, en términos kantianos, como la determinación de la voluntad por la razón con independencia de nuestras inclinaciones emotivas particulares, la moral masculina del honor se puede definir del siguiente modo: como el deber de obedecer la máxima de estar siempre dispuesto a demostrar que se es un *hombre de honor*. Es decir, como el deber de estar siempre dispuesto a demostrar la propia masculinidad mediante la sumisión de la conducta a la exigencia de intentar alcanzar la gloria, aun a pesar del conocimiento de su dificultad (hecho que de por sí honra y confiere reconocimiento social). Esta exigencia implica que, llegado el caso de que fuera necesario, el *hombre de honor* ejercerá la violencia que, desde un principio, quedaba latente en la actitud y en el hábito con los que expresó su pacto entre iguales.

En relación con la determinación del hábito y de la conducta a partir del deber de demostrar el honor surge la cuestión del autocontrol disciplinario del cuerpo y de las emociones. El juego social del desafío es probablemente el más claro ejemplo de cómo la masculinidad se identifica con el autocontrol del cuerpo y de las emociones. Las actitudes corporales de rigidez y rectitud, así como la conducta de disposición hacia la

violencia, constituyen no solo un ejemplo del disciplinamiento del cuerpo, sino también de las emociones, puesto que estas conductas se realizan en una situación donde prevalece el miedo y la ansiedad que generan el hecho del enfrentamiento y la posibilidad de la violencia física. De hecho, la represión de las expresiones emocionales y el disciplinamiento corporal, característicos del juego del duelo, quedan inscritos en la subjetividad de los hombres, condicionando su actitud conductual en todos los juegos sociales en los que participa. Es decir, el control disciplinario del cuerpo y de las emociones se presenta como una condición necesaria del *ethos* del *hombre de honor*.

En la medida en que la moral del honor está condicionada superiormente por el juego del duelo, el modelo de masculinidad que sustenta se constituye bajo la definición social de la virilidad como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia. Este hecho pone de manifiesto no solo que las prácticas masculinas de autocontrol están estructuradas por el objetivo de la dominación, sino que, en última instancia, cuando las estrategias de autocontrol no producen los efectos deseados (esperados-establecidos por la normalidad social), la pragmática masculina del control dispone el recurso de la violencia como medio encaminado hacia el objetivo constituyente. De hecho, la misma negación de nuestra naturaleza emocional es en sí misma una forma de violencia. El autocontrol sería, desde esta perspectiva, una forma de violencia ejercida sobre uno mismo que implica una amplia gama de estrategias de violencia contra otras personas (desinterés frente a las necesidades afectivas de los demás, negación del sufrimiento ajeno, infravaloración de las experiencias subjetivas de otras personas...), y, entre esas estrategias, como último recurso, se encuentra el ejercicio de la violencia física:

[...] 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 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 una pruebas de valor corporal, manifiestan su dominio arrojando al paro a sus empleados sobrantes (BOURDIEU, 2005: 71).

El recurso a la violencia es un aspecto de la moral del honor que la opinión pública de las modernas democracias occidentales considera políticamente incorrecto. La declaración de los derechos humanos redactada por la ONU ha generalizado la conciencia de la no-violencia como garantía de una vida humana digna y como condición necesaria para el ejercicio de una ciudadanía democrática. En este sentido, la mayoría de los hombres occidentales se posicionan públicamente en contra de la violencia. Pero, aun así, la violencia no ha dejado de ser un valor fundamental de la masculinidad hegemónica patriarcal. Las prácticas violentas forman parte de la socialización de los hombres jóvenes en su grupo de amigos, siguen constituyendo el código de honor de los grupos institucionales originariamente androcéntricos como los ejércitos y, sobre todo, forman

parte constitutiva de las fantasías de la gloria heroica que, como *libido dominandi*, siguen presentes en nuestro imaginario colectivo en general y en las mentes de los hombres en particular. La gran cantidad de producciones audiovisuales de la industria cinematográfica con un contenido altamente violento podría considerarse una sublimación de la *libido dominandi* que, no pudiendo ejercerse como violencia actual, se concreta en estas manifestaciones artístico-culturales de consumo.

Por otro lado, la violencia potencial constituyente del *ethos* masculino del honor permanece latente en gran parte de las conductas y actitudes atribuidas a los hombres en general y a los hombres exitosos en particular; ser activo, asertivo e incluso agresivo en el diálogo, seguro de sí mismo, contundente en sus manifestaciones públicas, firme en sus decisiones, fuerte frente a las adversidades, etc. Nos hemos referido en reiteradas ocasiones a la forma enérgica y firme que posee el saludo entre los hombres, pero podríamos aludir a múltiples formalismos sociales e institucionales donde se manifiestan la doma del cuerpo y de las emociones como características constitutivas y constituyentes de la condición masculina: las palmadas en la espalda para expresar ánimo en una situación de abatimiento, la firmeza con la que forman los jugadores de un equipo deportivo antes de comenzar la competición, etc.

En conclusión, el hecho de que la pragmática masculina del control induzca la internalización de la violencia potencial en los hábitos y conductas de los hombres como rasgo identitario masculino, mientras que, simultáneamente, la conciencia social democrática les socializa en el rechazo explícito de la violencia, arroja una contradicción constituyente sobre la subjetividad masculina. En consecuencia, quedan incardinadas en su subjetividad masculina distintas formas de violencia conductual y psicológica que prevalecen por debajo de una conciencia moral negativa frente al ejercicio de la misma y a la desigualdad entre los sexos. Es decir, la violencia es el mecanismo dispuesto estructuralmente para la superación de las frustraciones sociales masculinas, las cuales aparecen bajo una sensación de pérdida de control (de la pareja/uno mismo, de la propia vida, etc.). Las mujeres, designadas por el orden androcéntrico como los objetos de la dominación/discriminación masculina, constituirán el blanco de aquellos hombres que, habiendo interiorizado fuertemente la socialización patriarcal, ejerzan violencia como medio para confirmar su masculinidad.

#### 5.4. Los grupos juramentados y la violencia masculina contra las mujeres

Si cuando los hombres experimentan crisis de identidad, ejercen violencia contra las mujeres para confirmar su masculinidad, es porque, en el patriarcado, las mujeres son pre-interpretadas desde el *topos* lógico-simbólico *la mujer* (AMORÓS, 2005a). Esta entidad ontológica es constituida como correlato simbólico de las prácticas serializadas de autodesignación de los hombres en tanto que elemento de negación y desmarque. Por este motivo, su propia construcción es un acto de violencia constituyente.

Apunta Amorós que *la mujer* se constituye en las prácticas serializadas de auto-designación de los hombres como aquello que se ha de negar como contrario, por lo que solo cabe el desmarque como práctica de identificación con la masculinidad normativa. Esta constitución es violencia en sí misma, puesto que, al ser *la mujer* el lugar común al que los hombres recurren negativamente en serie, se convierte en el ámbito transaccional de sus pactos. Es decir, *la mujer* pasa a ser propiedad de todos los hombres, quienes instituyéndose en sus pactos de autodesignación como codificadores y adjudicadores de espacios, la ubican en tanto que *topos* en un espacio designado como propio y la pre-interpretan en el resto de los espacios. En este sentido, a partir del topológico-simbólico *la mujer*, en el patriarcado, las mujeres son pre-interpretadas como pasivas, irracionales, cuidadoras, sexualidad, naturaleza... en función del espacio en el que se encuentren, pero nunca hallan su significación a partir de sus decisiones personales. Y en la medida que no son interpretadas, sino pre-interpretadas, se encuentran sujetas a partir de un ejercicio de violencia simbólica (AMORÓS, 2005a).

Amorós (2005a) explica que los pactos seriales de autodesignación de los hombres son los pactos patriarcales más laxos, con una menor tensión sintética. Su misoginia correlativa se expresa como violencia no especialmente represiva, sino excluyente; negadora. Pero, en aquellas circunstancias en las que el poder patriarcal se ve impugnado (conflictos generacionales fuertes o situaciones revolucionarias), los pactos patriarcales pierden laxitud, aumentando su nivel de tensión sintética. Para denominar esta situación, Amorós (2005a: 128) toma de Sartre el concepto de *grupo juramentado*:

Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a su vez bajo una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición *sine qua non* del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros.

Los grupos juramentados no se tienen por qué constituir explícitamente como patriarcales, pero este carácter es un presupuesto constitutivo del juramento, puesto que, ya sea implícita o explícitamente, «los pactos lo son *entre caballeros* y quien los incumple *no es un hombre*» (AMORÓS, 2005a: 129). La hipótesis que sostiene Amorós al respecto es la siguiente: como consecuencia del aumento de la tensión sintética constitutiva de los pactos entre hombres, en los grupos juramentados, se exagera la misoginia intrínseca a los pactos patriarcales. Así, *la mujer*, como objeto transaccional de los pactos entre hombres, tendrá una nueva función simbólica en los rituales de confraternización de los pares cuyas consecuencias recaerán sobre las mujeres en tanto que personas oprimidas.

En el grupo juramentado, la tensión sintética aumenta de modo que ya no puede definirse como la *obligada participación en los atributos de tipo*, sino como la *reciprocidad mediada*: el libre pacto de fidelidad a la causa común de cada cual con cada uno

de los demás en el que todos son puestos por testigos (AMORÓS, 2005a). Amorós explica que este juramento posee la estructura bifronte que Sartre denominó de *Fraternidad-Terror*. La fraternidad es la libertad que cada uno entrega a todos los demás mediante su compromiso; el terror, esa misma libertad en tanto que se ha negado a sí misma, se ha sometido al control y la coacción de todos los otros frente a la posibilidad de que el individuo incumpla el pacto en perjuicio del grupo<sup>10</sup>.

La filósofa española explica que a cada aspecto estructural del pacto juramentado, fraternidad y terror, le corresponderán distintas figuras femeninas como encarnación del pacto. En el caso de la fraternidad, el pacto entre los iguales se encarna en la figura de la *madre simbólica*: la madrina. En este *topos lógico-simbólico*, la mujer es exaltada y respetada como sello del pacto. Ahora bien, Amorós (2005a) señala que, por supuesto, ella no es libre de elegir ese lugar y que se le perderá todo el respeto si decide moverse al margen del mismo. La madrina, en tanto que sello del pacto, simboliza precisamente la ruptura de los hombres con sus orígenes naturales, con la madre biológica. La libertad juramentada o fraternidad se representa autoengendrándose como un cuerpo nuevo en un acto de soberanía, es decir, como un cuerpo esencialmente político: muere en la vida natural para renacer en la esfera política. En la fratría, los hombres son hermanos no por ser hijos biológicos de una misma madre, sino porque se reconocen libremente como tales. De este modo, la madrina sustituye a la madre natural, en tanto que madre pactada, como lugar simbólico resultante del pacto entre iguales.

Amorós (2005a) encuentra un ejemplo significativo de esta figura de femineidad en la institución de *la madre* como símbolo de las virtudes cívicas y de la igualdad fraterna que los jacobinos realizaron durante la Revolución Francesa. *La madre* fue ensalzada como el alma de la república, su ubre y su alimento. Y, precisamente por ello, se le denegó el derecho de ciudadanía: su función propia era la educación de los futuros ciudadanos en las virtudes cívicas, velando, desde el ámbito privado, por el orden de la esfera social pública. Por lo tanto, mediante los símbolos femeninos de la fraternidad se justifica una vez más la sujeción de las mujeres en la esfera social privada, siendo la actuación simbólica su única función en el *corpus* político: la madrina pone condecoraciones y corta la cinta en el bautizo del nuevo navío de La Marina, pero ni puede ostentar el reconocimiento de las primeras ni participar de las funciones del segundo.

---

<sup>10</sup> Es importante observar la convergencia de la categoría de *grupo juramentado* de Amorós, como estructura social de poder, con la moral del honor como *ethos* masculino, tal y como lo define Pierre Bourdieu. El honor, como *ethos*, se traduce en unas actitudes corporales, en formas de ser y comportarse que se hacen patentes en los pactos de honor. Bourdieu (2005) explica que estas conductas simbolizan el hecho de estar dispuesto a llevar el juego del desafío hasta sus últimas consecuencias. Luego, el pacto de honor se sella mediante la violencia potencial que entraña y por la cual las partes se reconocen entre sí como iguales. En este sentido, el concepto de honor, como actitud definitoria del *ethos masculino*, implica el significado de violencia potencial en el mismo sentido que los pactos de fraternidad-terror.

En el aspecto del terror, de la sospecha sobre cada uno de los miembros del pacto por el que todos son simultáneamente sospechantes, la figura femenina que se instituye en la encarnación misma de la traición es la Bruja. «La Bruja es la traidora por excelencia: tiene pacto con el Diablo» (AMORÓS, 2005a: 134). De ahí, que cuando en un grupo juramentado se desencadena la búsqueda del conspirador, se le denomina en sentido metafórico la *caza de brujas*. Por este motivo, porque el símbolo de la traición tiene una figura femenina, las reuniones de mujeres solas, en la medida en que puedan suponer algún poder, son percibidas como conspiratorias. Amorós (2005a) entiende que desde esta conceptualización se explica el paso a la historia de múltiples mujeres como chivos expiatorios de egregias traiciones: Malinche, Charlotte Corday, Yoyes...

Puesto que Fraternidad y Terror son haz y envés del compromiso libremente contraído, las figuras simbólicas de la madre y la bruja constituirán una díada dialéctica en tanto que mecanismo de control de las mujeres (AMORÓS, 2005a). Así, la mujer que no se limite a asumir convencionalmente su papel de madre, pasará sistemáticamente a ser percibida como una bruja. Si no intermedia simbólicamente en los pactos entre iguales, constituirá el núcleo hemorrágico de la traición. Y como ilustra nuestra no muy lejana historia europea, hasta bien entrada la Modernidad, el destino de las brujas era la hoguera.

En la actualidad, los modernos patriarcados occidentales se encuentran en una situación de reestructuración. Los hombres occidentales han sido y son testigos de la incorporación de las mujeres al mercado laboral, de su obtención del *estatus* de ciudadanía y de la equiparación legal de sus derechos y libertades con las suyas, así como de un lento pero progresivo ascenso hacia los puestos del poder y autoridad social. Muchos hombres percibieron estos hechos como una pérdida de sus roles, su identidad y sus privilegios sociales (SEGAL, 2008). Otros muchos, sin haber problematizado reflexivamente la crisis del poder patriarcal, se encuentran con los problemas de una identidad fraccionada; una identidad a la deriva entre los valores democráticos y la mística de la masculinidad, entre el deber de un trato igualitario hacia las mujeres y la interiorización de formas de autocontrol y control que devienen en la sujeción y la discriminación de las mismas. ¿Se puede hablar de una situación reflexiva de los hombres en cuanto a la probable pérdida del colectivo masculino de su injusta e ilegítima hegemonía social?

Grupos de hombres como *men's Rights*, *promise keepers* y coalición cristiana constituyen colectivos que, bajo diversas fórmulas, critican los cambios sociales hacia la igualdad y reivindican el retorno a una sociedad estructurada conforme a los roles de género tradicionales (BONINO, 2008). Tenemos así colectivos de hombres que, efectivamente, se han problematizado como grupos juramentados. Del mismo modo, existen hombres machistas y misóginos que asesinan conscientemente a sus parejas y lo justifican alegando que estas se habían escapado del lugar en el que las ubica la tradición patriarcal (*la maté porque era mía, sé cómo ponerla en el lugar que le corresponde*).

Es más, existen importantes grupos de poder (fundamentalmente constituidos por hombres) que han problematizado la crisis del sistema patriarcal como una pérdida de sus privilegios y un atentado contra sus intereses (LORENTE, 2009). De hecho, siempre bajo los aspectos formales de igualdad y neutralidad, nos encontramos con que, en todos los niveles del sistema social, existen mecanismos que reproducen una representación desigual y naturalizada de las relaciones entre los sexos. En el nivel ideológico, se ha producido todo un resurgimiento de la investigación científica orientada a justificar las diferencias entre los sexos en términos biológicos y deterministas. Estas investigaciones, frente a otras que defienden tesis constructivistas, han generado todo un campo de literatura de divulgación y de publicaciones pseudo-científicas que tienen una potente circulación por los medios de comunicación de masas (WALTER, 2010). En este mismo nivel, en la comunicación mediática, la representación sexualizada de la imagen de mujeres y hombres ha reproducido una vieja forma de desigualdad: ellas son sexualizadas como objetos de la mirada masculina, mientras que ellos lo son como agentes de la esfera social pública (SAMBADE, 2012). Asimismo, nos encontramos también con la circulación masiva del discurso pornográfico por Internet y su banalización de la violencia sexual masculina. Y por último, siguen existiendo múltiples y diversas materializaciones de la desigualdad estructural entre los sexos por todo el cuerpo social: discriminación salarial, menor representación en los grupos de poder político y empresarial, feminización de la pobreza, violencia de género y, entre otras, la articulación globalizada del sistema prostitucional.

Nos encontramos ante una contrarreforma del poder patriarcal frente a los avances hacia la igualdad acontecidos en nuestro pasado más reciente (PULEO, 2012). De este modo, los hombres de las actuales sociedades democráticas somos socializados en un sistema que, bajo la apariencia formal de igualdad, reproduce veladamente los valores de la supremacía masculina (SAMBADE, 2014). Conformamos nuestra subjetividad por medio de una socialización que amalgama los valores de *Igualdad* y *Libertad* como derechos naturales e inalienables de todos los seres humanos, junto con una representación de la realidad social en la que aparecemos como sujetos de poder de las nuevas sociedades postmodernas por derecho natural. El resultado es una masculinidad internamente fragmentada cuya estructura patriarcal se activa frente a cada situación de crisis personal o colectiva<sup>11</sup>.

Frente a las impugnaciones feministas, los hombres seguimos disfrutando de los dividendos patriarcales que la vigente desigualdad de género nos concede. Seguimos

---

<sup>11</sup> Amelia Valcárcel (2008b: 116) sintetiza magistralmente la lógica por la que los hombres reproducimos los dividendos patriarcales en las democracias formalmente igualitarias mediante la siguiente comparación irónica con los discursos esencialistas de justificación de la dominación:

Hay un problema con las mujeres. Pero cuando se presenta cualquier problema humano ello implica la reinterpretación de la naturaleza de la situación. Y es esta: que «los que tienen privilegios se aferran inevitablemente a ellos y los agarran bien, no importa lo marginal que sea la ventaja obtenida, hasta que son obligados a abandonarlos por un poder superior del tipo que sea».

además reconociéndonos en una masculinidad que se define frente a la femineidad en tanto que opuesto negado. Es decir, mediada la simbología de género, nos reconocemos implícitamente como colectivo. Pero no solo eso, sino que nos construimos en un orden social en el que cada colectivo (de clase social, etnia, religión y/o orientación sexual) es representado por una masculinidad como subgrupo dominante, existiendo, por ende, una jerarquía de masculinidades en constantes relaciones de dominación, subordinación y complicidad (CONNELL, 1995). Es decir, nos construimos sobre la masculinidad estructurada por los pactos patriarcales. Es más, nos hemos socializado en diferentes colectivos masculinizados que poseen la estructura de un grupo juramentado: la pandilla de amigos, el equipo de fútbol, la mili o el partido político (siguen estando integrados generalmente por hombres). De este modo, cuando un hombre experimenta una frustración porque no alcanza a satisfacer las expectativas de la masculinidad, es probable que culpabilice a las mujeres de su entorno afectivo de personificar dichas expectativas: *No me valora como merezco, Me compara con los demás, No me respeta, Se cree mejor que yo, Seguro que me engaña, Me traiciona*, etc. Al fin y al cabo, ellas son las brujas. En este momento, cuando el hombre socializado en la masculinidad patriarcal siente que ya ha perdido el control, los mecanismos desarrollados en la pragmática del control disponen los instrumentos adecuados para su recuperación: la competición, la devaluación y la violencia represiva contra las mujeres.

En síntesis, la socialización de género reproduce en la masculinidad las estructuras de poder de las que emana la cultura patriarcal, dejando en su seno, no solo sus contradicciones, resultado de los conflictos de poder, sino también los mecanismos dispuestos para superarlas y mantener el orden establecido.

### **5.5. Masculinidad, control y violencia contra las mujeres bajo la ficción contemporánea de igualdad: un diagnóstico**

Socializados en un imaginario que les representa como la excelencia social frente a las mujeres, los hombres encuentran su estabilidad emocional y su autoestima en la confirmación de un modelo de *masculinidad* que implica la posibilidad de poder y control sobre las mismas. Esto configura una personalidad endémica cuyas frustraciones son el resultado de la interiorización de las exigencias patriarcales como deseo de dominación. La violencia es el último recurso dispuesto en la subjetividad masculina para la confirmación de la masculinidad entendida como posibilidad de poder.

La pragmática del control produce la asociación del autocontrol (fuente de estabilidad emocional y autoestima) con el control de aquello que se concibe como esencialmente distinto, menos racional y más natural: las mujeres y otros colectivos naturalizados en relaciones de poder establecidas. Es decir, las prácticas de disciplinamiento del cuerpo y la emotividad se incardinan en la subjetividad de los hombres occidentales bajo el objetivo implícito de confirmar un modelo de masculinidad que se erige sobre la dominación social de las mujeres y la naturaleza. En consecuencia, la

estabilidad emocional y la autoestima de los hombres se sustentan sobre la capacidad de sujeción de las mismas. De este modo, los hombres interiorizan el ejercicio del control de las mujeres como un medio para superar sus distintas frustraciones, independientemente de que hayan tenido o no algo que ver con ellas. Recordemos que la tensión de los pactos patriarcales que configuran las exigencias de la masculinidad hegemónica patriarcal se proyecta sobre figuras femeninas de exclusión que condicionan la pre-interpretación androcéntrica de todas las mujeres (AMORÓS, 2005a). Es, en última instancia, un mecanismo de legitimación del orden social vigente, una estructura patriarcal que cuenta con el recurso a la violencia. De hecho, la violencia es un elemento de identificación de la masculinidad. Está latente en el pacto entre *hombres de honor*, pero también se ejerce sobre las mujeres cuando la imagen de sí mismo que la masculinidad patriarcal concede es socialmente contrariada, frustrada. En este momento, el hombre que ha interiorizado la pragmática del control ejercerá violencia sobre las mujeres para restablecer una masculinidad definida como supremacía de género. En síntesis, en la medida en que la sujeción de las mujeres es asociada con el autocontrol masculino, la violencia contra las mismas es el mecanismo interiorizado en la subjetividad masculina como recurso frente a la crisis de identidad, luego, como dispositivo último para la confirmación de la masculinidad hegemónica patriarcal.

Observemos que, en la práctica, se produce una inversión de los términos de la pragmática del control. Si en un principio el gobierno de sí mismo era la condición de posibilidad para el gobierno del *Otro-diferente* naturalizado, a *posteriori*, parece que solo mediante el control del *Otro-diferente*, fundamentalmente del *Otro-mujer*, consigue la sensación de seguridad y autoestima el hombre socializado en la pragmática del control. Entendemos que los frecuentes casos de asesinato de mujeres tras la ruptura de la relación constituyen una constatación empírica de esta tesis. Los maltratadores incrementan su nivel de violencia en la medida en que no consiguen obtener el control deseado. Este nivel de violencia alcanza el asesinato cuando no consiguen coartar a las víctimas en su empeño de libertad. Además, el hecho de que muchos de ellos se suiciden después del mismo muestra que, en ese momento, son conscientes de la dependencia emocional y funcional que tenían respecto de sus víctimas. Era él quien dependía de su pareja para confirmar su idea patriarcal de sí mismo, y no al contrario, solo que esa dependencia era traducida en terribles actos de dominación.

En este punto, se podría argumentar que la violencia entre iguales, en tanto que política de confirmación de la masculinidad, también es una estructura de sustento de la autoestima masculina. En cierta medida es así, puesto que la violencia entre iguales homologa (no es necesario llegar a ejercerla, la mera disposición a hacerlo es suficiente la mayoría de las veces [MARQUÉS, 1991]). Pero la masculinidad siempre está puesta en cuestión, por lo que los pactos patriarcales no generan seguridad, sino constante tensión; constante necesidad de confirmación. Por este motivo, el patriarcado ha reservado el espacio privado, vía de la sujeción de las mujeres, como refugio histórico de una

masculinidad definida en términos de dominación. Solo a través del ejercicio de autoridad sobre las mujeres, obtiene seguridad y autoestima el hombre identificado con la masculinidad hegemónica patriarcal.

La socialización en la pragmática del control genera múltiples frustraciones emocionales en los hombres como resultado de una humanidad fragmentada, negada en gran parte de sus posibilidades de desarrollo (todas aquellas que designa la femineidad normativa). El disciplinamiento del cuerpo y la emotividad entraña numerosas frustraciones a lo largo de la socialización de los hombres que, frente a la imposibilidad de reconocerlas y exteriorizarlas, serán canalizadas a través de la violencia. Y es que la ira es el único sentimiento consentido para los hombres; es el sentimiento del *héroe*.

Las frustraciones masculinas son integradas en mayor o menor medida dependiendo del grado de reconocimiento social androcéntrico y de los dividendos patriarcales de los que los hombres disfruten. Es decir, la satisfacción de los objetivos estructuralmente dispuestos en las prácticas de disciplinamiento palía y esconde las frustraciones generadas por las mismas, en tanto que prácticas garantes de la masculinidad exigida. Pero, cuando los hombres no ven socialmente satisfechas las exigencias de la masculinidad normativa, las frustraciones producidas por la represión de la emotividad emergen sensiblemente en la subjetividad masculina. Y en la medida en que las mujeres, como *alteridad naturalizada*, son el objetivo de la dominación, la frustración masculina se proyectará sobre las mismas, quienes culpabilizadas de encarnar las exigencias del sistema se convertirán en el centro de la ira del *héroe*. En este momento, el último mecanismo dispuesto para la recuperación del control y la confirmación de la masculinidad, luego, también para la canalización de las frustraciones que el modelo genera, no es otro que la violencia como elemento de control. El *héroe* ha terminado transfigurándose en *monstruo* (GIL, 2006).

Este hecho se acrecienta cuando son las mujeres quienes impugnan el sistema patriarcal, ya sea de manera práctica y cotidiana, de manera ideológica y política, o bien de ambas maneras. Las prácticas de liberación de las mujeres serán percibidas como una pérdida de su capacidad de control y autoridad por el hombre socializado en la pragmática del control, lo que impide su confirmación, ante los propios ojos, del modelo hegemónico de masculinidad. Pensemos en los hombres que vivieron en un orden patriarcal socialmente legitimado. Como ha indicado Clare (2002), el mero acceso de las mujeres a posiciones laborales o políticas que detentaban autoridad social supuso una crisis de identidad, con su consiguiente resistencia masculina. Este hecho toma un cariz significativamente distinto en las actuales democracias occidentales, donde existe una igualdad formal entre hombres y mujeres que, mediatizada por el discurso de los *media*, ha generado la ficción de igualdad entre los sexos (VALCÁRCEL, 2008a).

En un pasado no muy lejano de las sociedades occidentales, cuando la hegemonía social de los hombres configuraba explícitamente la normal social y la ideología de la supremacía masculina constituía la conciencia social, probablemente todo acto feme-

nino de liberación, individual o colectivo, era aplacado violentamente sin que este hecho significara crisis alguna en lo relativo a la condición masculina. En todo caso, se concebiría el acto de emancipación como una impugnación *ilegítima* del poder masculino, pero no la violencia subsiguiente: instrumento explícito del poder legitimado. En la actualidad de las modernas democracias occidentales, tanto la desigualdad social y política de los sexos como la violencia masculina contra las mujeres están deslegitimadas y son políticamente incorrectas. Es más, la violencia contra la persona, sin distinción de clase, etnia, género u orientación sexual, es considerada una conducta antisocial y se encuentra sancionada por la Ley. El modelo del hombre protector, el *héroe guerrero*, se manifiesta abiertamente disfuncional dentro del orden social democrático. En cambio, una mayoría de hombres siguen siendo incapaces de contener el ejercicio de la violencia cuando ven amenazados sus proyectos y objetivos, cuando sienten que han perdido el control sobre algún aspecto de su vida.

Actualmente, los hombres occidentales somos socializados en una contradicción identitaria entre los valores democráticos y las prácticas, valores y símbolos de la masculinidad hegemónica patriarcal. Una contradicción que, incardinada en la subjetividad masculina, es fuente de incongruencia, inestabilidad y frustración, pero también y, principalmente, de violencia e injusticia hacia las mujeres.

Los hombres somos educados ideológicamente en los principios formales de las sociedades democráticas, *Libertad, Igualdad y Solidaridad*, pero la reproducción social de la desigualdad de género, incluso impugnada, nos sigue estimulando e induciendo para confirmar nuestra masculinidad y autodesignarnos como sujetos de éxito de las modernas sociedades capitalistas (SAMBADE, 2012). El androcentrismo sigue constituyendo el sesgo cultural normativo, oculto e invisibilizado por la ficción de igualdad contemporánea. En su cara más cruda, la desigualdad se presenta en la forma de un sistema prostiucional globalizado y en la lacra social de la violencia machista contra las mujeres. Al mismo tiempo, los medios de comunicación de masas, desde su poder de definición social, dibujan al sujeto de éxito social bajo la dialéctica de las identidades sexuadas, ubicando a los hombres como agentes sociales y a las mujeres como objetos de su deseo (SAMBADE y TORRES, 2014). La diferencia fundamental con la añeja simbología patriarcal reside en que la desigualdad es ocultada bajo la adopción retórica de ciertas proclamas feministas, como el discurso de la liberación sexual, y de unos cánones de belleza que generan la ficción de igualdad social entre mujeres y hombres. Esta estructura socializa a los hombres en una masculinidad contradictoria que es fruto del conflicto social vigente, un conflicto invisibilizado por la dialéctica simbólica de la contrarreforma patriarcal (PULEO, 2012). En consecuencia, tanto los pactos sociales entre iguales como los modelos normativos de masculinidad siguen reproduciendo injusticia y desigualdad de género. Los hombres occidentales del presente experimentan las exigencias de los pactos androcéntricos de masculinidad y vivencian los privilegios que sus modelos de identificación les deparan, probablemente concebidos como frutos de su valor personal desde la ideología de la meritocracia, al tiempo que abrazan y asumen ideológicamente el discurso de la Igualdad. En consecuencia, muchos hombres creen

que la igualdad es un hecho y ni siquiera perciben la inequidad de sus conductas. Esto dispone un sentimiento de frustración y resentimiento frente a las impugnaciones de las mujeres que, si bien se puede observar en la resistencia social frente a la denominada *cuarta ola de feminismo*, se materializa en distintas prácticas personales de discriminación de las mujeres; desde los micromachismos cotidianos hasta la cruenta realidad de la violencia de género. El maltratador contemporáneo puede definirse como un hombre democrático e igualitario, pero se muestra incapaz de controlar su necesidad de sometimiento. De hecho, en muchas ocasiones, la violencia se justifica en términos de *crisis*. Estos hombres están integrados en la normalidad social, pero no logran superar su dependencia funcional de sus parejas tras una ruptura, mostrándose incapaces de controlar su ira y su frustración, y ejerciendo una coerción violenta contra sus exparejas. Esto no significa que los maltratadores machistas ejerzan su violencia de forma descontrolada (al menos, no siempre)<sup>12</sup>, sino que su violencia es el fruto de una frustración identitaria que no solo refleja el conflicto social vigente, sino también los mecanismos simbólicos que lo invisibilizan. Estas frustraciones podrían ser gestionadas a través de prácticas sociales funcionales y adaptativas, pero la socialización en la masculinidad hegemónica patriarcal dispone y prepara a los hombres para resolverlas a través de prácticas de discriminación/dominación de otras personas, fundamentalmente mujeres. Es decir, las frustraciones que la cultura patriarcal genera en los hombres se integran emocionalmente a través de conductas disfuncionales, como la violencia contra las mujeres, predominando aquellas que se originan en el sistema de dominación-sumisión en tanto que estrategias de control emocional<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Existen diversidad de perfiles de maltratadores y algunos ejercen su violencia con frialdad y alevosía, mientras que otros recurren a ella de modo impulsivo. En todo caso, los maltratadores suelen justificar y racionalizar sus conductas.

<sup>13</sup> Un análisis psicológico sobre la relación entre las prácticas de dominación y el autocontrol emocional puede verse en Lyons-Ruth and Jacobwitz (2008).

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO AGENTES DE  
SOCIALIZACIÓN DE GÉNERO:  
HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DEL PODER DE DEFINICIÓN  
PATRIARCAL



**6.1. A modo de introducción: género y socialización en los medios de comunicación de masas**

En las globalizadas sociedades occidentales, los medios de comunicación de masas se han convertido en la principal fuente de generación y transmisión de información a la que acceden sus ciudadanos. Su omnipresencia en la vida cotidiana es tal que, actualmente, no podemos referirnos a la experiencia simbólica de una persona sin aludir al poder de representación de los *media*. Es más, podríamos sostener que, en gran medida, el imaginario colectivo de nuestras sociedades occidentales se encuentra conformado desde los medios de comunicación de masas.

Los *mass media* construyen representaciones de la realidad, modelos de realidad o realidades posibles. Ahora bien, mediante el uso prolífico de estereotipos y el proceso de uniformización derivado de la globalización económica, la realidad posible representada por los *media* tiende a instituir implícitamente la normalidad social (SEGARRA,

2000). La normalización ejercida por el discurso audiovisual puede ser tan alienadora que aquello que no es representado en los *media* deja de existir para nosotros, a pesar de su tan habitual presencia (LÓPEZ y GAULI, 2000). Nos referimos a la pobreza, la enfermedad, la marginación, el dolor, la muerte... a todo aquello que nos disgusta y aleja nuestro pensamiento de una forma de vida en la que la libertad y el bienestar son significados en términos relativos a la capacidad adquisitiva de bienes de consumo (SENNETT, 2006). Y es que las representaciones de los *media* no son imágenes asépticas y neutrales, sino que poseen un trasfondo político en tanto que configuran un nuevo entorno con una dinámica de poder propia (ECHEVERRÍA, 1999). Esta dinámica es el resultado del entreverado, la confrontación y la confluencia de las ideologías, prácticas e intereses de los grupos sociales hegemónicos.

En lo relativo al proceso de socialización, los *mass media* constituyen grupos de referencia, frente a los grupos de pertenencia como la pandilla de iguales, la familia o la iglesia, entre otros. Ahora bien, dado su alcance público, los *media* amalgaman los intereses e ideologías propias de los agentes de socialización de pertenencia. En este sentido, los *media* reducen los ámbitos de privacidad donde los grupos de pertenencia ejercían su acción socializadora, al mismo tiempo que producen una difusión masiva de sus representaciones simbólicas (VERA, 2005).

Los distintos sesgos con los que las colectividades sociales son representadas en los medios de comunicación de masas se hacen patentes en una producción prolífica de estereotipos y modelos. El discurso publicitario se puede considerar un ejemplo significativo a este respecto, ya que sus contenidos se representan fundamentalmente a través de estereotipos. Estos gozan del estatus de lo *normal* o *natural* y, por lo tanto, influyen en el conjunto de la población, especialmente en las personas más jóvenes, induciendo el deseo de identificación con y de reproducción del estereotipo.

La propagación del estereotipo en los *media* responde a diversos motivos. La limitación de espacio y de tiempo propia del medio, junto con el propósito de obtener un alcance masivo entre los consumidores, determinan la necesidad de imágenes esquemáticas y accesibles a cualquier capacidad de comprensión (GÓMEZ, 2005). Además, las audiencias, en cuanto consumidoras, son preferentemente emotivas. De ahí, que los mensajes publicitarios estén dotados de un contexto emocional que favorece las convicciones previas frente al ejercicio reflexivo de la crítica (CORREA, GUZMÁN y AGUADED, 2000). Por lo tanto, si bien los estereotipos surgen en el subsuelo social, los medios de comunicación tienen la capacidad de difundirlos, reforzarlos, perpetuarlos e incluso redefinirlos, contribuyendo así, de modo notable, a la construcción de las identidades colectivas.

Los *mass media* proyectan las más diversas representaciones simbólicas de género, desde las injustas y añejas representaciones de la masculinidad patriarcal presentes en el discurso cinematográfico, hasta las noticias sobre las reivindicaciones feministas de los informativos de radio, televisión, internet y prensa escrita. Esta fragmentación de los distintos mecanismos informacionales y sus contenidos produce una

apariencia de naturalidad en las identidades género, actualmente representadas conforme a las dinámicas socioeconómicas del capitalismo global. Así, nos encontramos con imágenes de masculinidad y de femineidad que representan a sujetos de éxito social bajo las ficciones de la igualdad y la meritocracia. Es decir, a mujeres y hombres que triunfan en sociedades donde aparentemente existe igualdad entre los sexos y donde cada persona tiene lo que le corresponde en función de sus propios méritos. Se produce así la ficción de igualdad (VALCÁRCEL, 2008a), en una perfecta realización del patriarcado de consentimiento (PULEO, 1995). Ahora bien, el éxito social representado por los *media* se caracteriza por ubicaciones asimétricas y desiguales en relación con el género: mientras que los hombres se encuentran posicionados en la esfera social pública y representados como agentes sociales y/o protectores heroicos de la sociedad y de las mujeres (es decir, como sujetos de poder); estas son ubicadas en la esfera social privada y objetivizadas desde la mirada y el deseo masculinos. De esta forma, el control social define los esquemas sociales de percepción y reconocimiento a través del espacio virtual, para encarnarse finalmente en los cuerpos y las prácticas de mujeres y hombres. Y, en la medida en que la construcción social del cuerpo responde a un modelo social androcéntrico, se reproduce así la fragmentada y oculta estructura de discriminación de las primeras bajo la agencia social de los segundos.

Por supuesto, las posibilidades comunicativas y el enorme flujo de los diversos medios informacionales entrañan una gran potencialidad emancipadora. Pero, tanto los contenidos de su programación como la forma en que son expresados parecen estar más determinados por la dinámica de poder propia de la economía de consumo que por cualesquiera articulaciones democráticas posibles de nuestros Estados de Derecho.

## **6.2. La representación de los modelos de belleza de género: construyendo al sujeto androcéntrico del imaginario virtual**

Actualmente, algunos autores sostienen que, en la medida en que la definición social del cuerpo y de sus ideales de belleza se han convertido en factores de éxito de las sociedades de consumo, el cuerpo masculino ha sido feminizado y sexualizado como objeto de belleza, representando a los hombres como seres deseables (PLAZA, 2003). Los nuevos modelos de masculinidad representan a hombres sensibles, sociables y discretos que se han erotizado para conseguir el éxito social (REY, 1994). Asimismo, existe la idea de que la sexualización de las mujeres habría adquirido un carácter andrógino, puesto que también ellas emplearían su erotismo para conseguir el éxito social en tanto que sujetos deseables (PLAZA, 2003).

Estos cambios son considerados consecuencias de la emancipación social de las mujeres. Pero, ¿son realmente equitativas las representaciones sexualizadas de mujeres y hombres en lo que a la igualdad social y política se refiere? ¿Existe una relación sociológica entre los nuevos modelos estéticos de masculinidad y los cambios sociales impulsados por los movimientos feministas?

La transformación de los modelos de masculinidad podría estar vinculada con los cambios sociales inducidos por el feminismo radical que, entre otras cuestiones, centró gran parte de su lucha en la liberación sexual de las mujeres. En este sentido, los modelos estéticos de representación de las masculinidades responderían al posicionamiento de las mujeres como sujetos de deseo. Por el contrario, si bien la emergencia del capitalismo global originó en sus albores una coyuntura social facilitadora de las acciones feministas de emancipación de las mujeres (MARQUÉS, 1991), su evolución hacia la sociedad informacional de consumo ha generado un estado de involución del cambio social hacia la igualdad entre los sexos. Es la contrarreforma patriarcal (PULEO, 2012). De este modo, los modelos de masculinidad constituirían una nueva mascarada del patriarcado de consentimiento, alimentando la ficción de un cambio incompleto e induciendo a los hombres a identificarse como sujetos de poder social respecto de las mujeres.

En principio, a pesar del esteticismo común de los modelos de masculinidad y femineidad, no parece que los primeros hayan sido desprovistos de características como la virilidad y la fortaleza, significadas ambas como potencia seductora y sexual.

Se han sustituido los modelos [tradicionales] por un esteticismo basado exclusivamente en la apariencia física. Hombres jóvenes, viriles, fuertes, instantáneos, conquistadores, bronceados, musculosos, sin un gramo de grasa extra, sin un pelo fuera de sitio, desodorizados, perfumados, vestidos con un peculiar cuidado, desenfadados y rubios aparecen junto a mujeres atractivas, jóvenes, delgadas, perfectamente peinadas, maquilladas, también desodorizadas, sin grasas y aún más perfumadas, seductoras, distantes pero asequibles, instantáneamente conquistables, bronceadas, magníficamente vestidas y generalmente rubias (BAÑUELOS, 2003: 139).

En sucesivas décadas, hemos asistido a la emergencia de distintos modelos de masculinidad como *metrosexuales*, *übersexuales* y *spornosexuales*. Estos modelos se caracterizan por el cuidado de la imagen personal y la posición de los hombres como sujetos que desean ser deseados.

A mediados de los noventa, Mark Simpson (2002) acuñó el concepto de *metrosexual* para definir a un hombre de la sociedad urbana post-industrial que se preocupa por su imagen y se posiciona como un objeto de deseo, a partir del cuidado estético de sí mismo y de un estilo de vida sofisticado definido por las tendencias de consumo propuestas desde la moda masculina. El *metrosexual* no es un hombre afeminado conductualmente. Su supuesta feminización se origina en que se dedica a construir su imagen a través de la moda. Es un narcisista cuya intención es ser mirado, deseado, para así poder saber que existe (SIMPSON, 2002). El *metrosexual* se ha tomado a sí mismo como su propio objeto de amor y placer. Este modelo de masculinidad surgió originariamente en la cultura gay, pero, posteriormente, se generalizó con independencia de la orientación sexual. Para Simpson (2002), David Beckham representa el icono de la metrosexualidad.

A pesar de la desvinculación del *metrosexual* con cualquier tipo de orientación sexual, los sectores conservadores de la cultura de consumo proyectaron un modelo alternativo de belleza masculina (SALTZMAN, MATATHIA and O'REILY, 2005). Aparece así el *übersexual*; un hombre que se preocupa por su apariencia, pero que construye su imagen con elementos propios de la masculinidad tradicional (pelo en el pecho, barba aparentemente descuidada, trajes oscuros de corte clásico, etc.). Este modelo es el producto de una tendencia heterocéntrica de mercado que pretende captar como consumidores a los hombres que rechazan la metrosexualidad, pero no pueden permanecer ajenos a la generalización de las prácticas de cuidado estético de sí mismos. George Clooney es su máximo representante (SALTZMAN, MATATHIA and O'REILY, 2005).

Tanto el *metrosexual* como el *übersexual* son modelos que requieren de una construcción física del cuerpo. De hecho, Beckham es un deportista profesional, de compleción física atlética. Pero estos modelos de belleza pueden ser encarnados por hombres con diferentes grados de desarrollo muscular. En cambio, el modelo del *spornosexual* representa a un hombre de grandes dimensiones musculares, un hombre de morfotipo atlético hipertrófico, originariamente representado por modelos de hipervirilidad como los personajes de *Rambo* o *Terminator*. El término *spornosexual* es una contracción de los términos *sportman*, porno y sexual (SIMPSON, 2015). Mark Simpson (2010) acuña el concepto para referirse a hombres heterosexuales que construyen su cuerpo con una intención homoprovocativa. De hecho, encuentra el origen de este modelo en los actores del cine gay clásico. Este modelo ha resignificado la nueva metrosexualidad. Así, el cuerpo de masa muscular hipertrófica, los tatuajes y la actitud narcisista definen a los hombres modernos que desean ser deseados (SIMPSON, 2015). El icono de la *spornosexualidad* es el actor australiano Chris Hemsworth.

Los modelos de belleza masculina están fuertemente influenciados por las tendencias gay. Este hecho tiene múltiples significaciones susceptibles de ser valoradas. En primer lugar, es posible que signifique una legitimización de la libertad de los hombres homosexuales, lo cual implicaría a su vez una cierta deconstrucción del imperativo heterosexual de los patriarcados occidentales. De hecho, la visibilización actual de los colectivos LGTBIQ+ apunta en esta misma dirección. Pero, por otra parte, no podemos olvidar que estos modelos se han generalizado y heterosexualizado desde una cultura de consumo que pondera los intereses comerciales por encima de la transformación social ética (SALAZAR, 2015). Es más, la propia fascinación homosexual por los modelos masculinos de hipervirilidad entraña una reproducción del androcentrismo propio de los modelos patriarcales de masculinidad (BADINTER, 1993). Este sesgo se muestra claramente en el hecho de que todos los modelos de belleza masculina, más allá del cuidado de la imagen centrado en la cultura de consumo, se basan en la construcción física del cuerpo. Los nuevos prototipos de belleza masculina se encuentran en todo tipo de personajes (héroes épicos, héroes bélicos, héroes románticos, anti-héroes, deportistas que explotan publicitariamente su imagen, etc.), bajo la común característica de que poseen un morfotipo atlético o atlético hipertrófico que expone socialmente la fortaleza física como atributo de masculinidad.

El morfotipo atlético (con su variante hipertrófica) ha representado el ideal de belleza masculina desde la antigüedad clásica hasta nuestros días (LÓPEZ y GAULI, 2000). En la antigüedad clásica, los hombres disciplinaban su cuerpo para proteger a la *polis* en caso de guerra, de modo que, a través de la protección del Estado, obtenían la condición del honor. Por lo tanto, el ejercicio de la violencia en la defensa del Estado y de las personas que lo habitan ha sido uno de los principales mecanismos de legitimación de la supremacía masculina. Esta estructura de poder-protección se reproducía asimismo en el hogar, en el que cada hombre era dueño y protector de su mujer y sus hijas e hijos. Así, la posición social de los hombres implicaba como contrapartida la exigencia moral de la protección del hogar y la patria. Por este motivo, los hombres han sido históricamente socializados en la construcción del cuerpo y la cultura de la violencia<sup>1</sup>.

La mística que define el cuerpo masculino como un instrumento para la violencia se ha visto exaltada por la abundante representación de héroes épico-bélicos dentro de la producción cinematográfica mundial, especialmente la norteamericana<sup>2</sup>. Es más, tanto héroes como antihéroes se ajustan a los cánones de belleza del hombre fuerte y duro. Y también ambos personajes se muestran libres en el ejercicio de la violencia. De hecho, en la representación cinematográfica, no es tan importante la condición moral del personaje como su papel en el relato<sup>3</sup>. El protagonismo de un personaje antisocial hace que el espectador empatice con este sobre la base de su común cultura androcéntrica. Obsérvese, desde esta perspectiva, que los anti-héroes del discurso cinematográfico también son definidos como *hombres de honor*. Y es que la disposición hacia el enfrentamiento otorga el reconocimiento entre iguales como sujetos que *pueden poder* (AMORÓS, 2005a). Este hecho se puede observar en la analogía existente entre los roles que interpretan los deportistas profesionales en el discurso publicitario y los modelos de hipervirilidad representados por el cine épico-bélico estadounidense (BADINTER, 1993). En la actualidad, proliferan los *spots* donde la imagen pública del hombre deportista es empleada como símbolo de la perfección tecnológica de los diversos productos que publicitan. A esta tendencia le subyace la concepción moderna del hombre-máquina; la noción del hombre cuyo cuerpo es un instrumento preparado para la consecución de sus fines a través del autogobierno disciplinario y el «valor» estoico de

---

<sup>1</sup> Los hombres occidentales siguen siendo socializados en el juego de la guerra a pesar de que la militarización estatal ha desaparecido. Si bien el juego de la guerra ha perdido su lugar en las calles, en la actualidad, tanto niños como adultos mantienen competiciones en Internet con juegos de tal realismo que llegan a alterar el estado psicológico de los participantes.

<sup>2</sup> Robert Fisk (2006) observa la significativa proliferación de estos géneros cinematográficos en relación con las guerras que el expresidente del gobierno estadounidense, George W. Bush, ha denominado *la guerra contra el mal*, *la guerra contra el terror* y, en tercer lugar, *la guerra contra el eje del mal*.

<sup>3</sup> El protagonismo masculino de las películas es una constante transnacional que se correlaciona con el desproporcionado porcentaje mayoritario de directores y productores frente a directoras y productoras. Este es de aproximadamente el 90% frente al 10% respectivamente. Este dato lo confirma el estudio financiado por el Instituto Geena Davids. Véase Smith, Choueti and Pieper (2014). Fátima Arranz (2010) ha dirigido un estudio análogo sobre el cine español con resultados muy similares.

autosuperación. Esta instrumentalización del cuerpo y la emotividad se hace patente incluso en los matices cromáticos del contexto: «Los tonos rosados y cálidos –de masa, de carne y materia blanda- de las imágenes de cuerpos femeninos son aquí sustituidas por el gris acerado, por los azules agrisados, por los bitonos oscuros y brillantes. El paralelismo hombre-máquina es una constante» (LÓPEZ y GAULI, 2000: 55). Asimismo, las características concretas de cada técnica física particular estarán instrumentalmente determinadas por la finalidad de la práctica, y la práctica tradicional e institucional para la que los hombres de toda cultura y sociedad conocida han sido preparados es la guerra (GILMORE, 1994). Esta imagen se puede observar en la publicidad protagonizada por deportistas profesionales en la que se representa la competición como una guerra entre grupos masculinos que persiguen el honor, bajo el objetivo de publicitar una amplia y diversa gama de productos de consumo. De hecho, una conocida firma de refrescos de cola escenificaba una batalla entre romanos y bárbaros en uno de sus *spots*, en el que los integrantes de ambos ejércitos eran representados por futbolistas profesionales.

Las representaciones de los *media* del héroe épico-bélico y de los deportistas profesionales ponen de manifiesto que los modelos de belleza masculina se encuentran definidos desde la pragmática del control. Así, el disciplinamiento del cuerpo dispuesto por los dualismos mecanicistas mente-cuerpo, razón-emoción y cultura-naturaleza es una condición *sine qua non* de la masculinidad definida como excelencia social. Este es el modelo de masculinidad vigente en los *media*, un modelo de masculinidad descrito por Klaus Theweleith en su obra *Fantasmías Masculinas* (1987), tal y como explican Marian López F. Cao y Juan Carlos Gauli Pérez (2000: 55):

En ella el imaginario masculino se empeña en disciplinar su cuerpo –y de paso su mente- como una máquina dura, vertical, impenetrable, ordenada, en formación constante. Como contraste, el pueblo –los bolcheviques, los judíos, las mujeres- es blando, viscoso –son los órganos blandos del interior del cuerpo humano frente al exterior duro y simétrico-, desagrupado, desordenado. Representa el caos externo que hay que domeñar y el caos que vive agazapado dentro del cuerpo masculino y que hay que disciplinar diariamente dentro de sí (es también la metáfora del pecado cristiano). El mundo es la metáfora del caos que hay que someter, como al pueblo y las mujeres.

En este fragmento del análisis de López F. Cao y Gauli Pérez (2000) observamos que el disciplinamiento del propio cuerpo y la emotividad tienen como objetivo estructural la sujeción de las personas identificadas con la naturaleza. Paralelamente, nos encontramos con que la infantilización y la hipersexualización definen los modelos de femineidad representados por los *media*. Así, las mujeres suelen ser representadas, bien en función de su estatus vicario (LÓPEZ, 2006), bien cosificadas como fetiches de la mirada masculina, o bien con ambas caracterizaciones. De hecho, existen dos espacios de los *media* donde las mujeres han contado con una sobrerrepresentación histórica: la publicidad y la pornografía.

El modelo hegemónico de belleza femenina oscila entre una corporalidad hipersexualizada y una complexión ectomorfa extrema (LÓPEZ y GAULI, 2000). Este segundo modelo se origina en una concepción patriarcal de *femineidad* que define a las mujeres como personas esencialmente débiles y vulnerables, una imagen necesaria para la definición tradicional de la masculinidad, pues, como apunta Pilar López (2005), «sin ellas, los personajes masculinos no podrían derrochar todas las características que se asocian a la masculinidad: la protección y la salvación de los personajes femeninos». Estos modelos de *masculinidad* y *femineidad* se observan de manera paradigmática en el cine romántico contemporáneo. En este género cinematográfico nos encontramos con todos los mitos de una cultura de la desigualdad: los celos son síntomas de amor; las mujeres humanizan y transforman a los hombres; solo una mujer conoce de verdad al hombre que la quiere y, finalmente; las mujeres dependen de la protección y la salvación de los hombres para ser completas y felices. Nos encontramos aquí con los *héroes románticos*: aquellos hombres que llegan a la vida de las mujeres para salvarlas con su amor verdadero, reproduciendo una división sexual de funciones en la que ellos ostentan el prestigio social y económico, mientras que ellas se ven relegadas a un espacio doméstico en el que ven controlados su cuerpo y su sexualidad (HERRERA, 2011). El actor Richard Gere protagonizó numerosos filmes románticos durante las décadas de los ochenta y los noventa, convirtiéndose en un icono de esta masculinidad romántica heterosexual (SALAZAR, 2015). El modelo de héroe romántico protagonizado por Gere se caracterizaba fundamentalmente por la ausencia de empatía, pero no se mostraba violento contra las mujeres. Sus conductas rebosaban la condescendencia y el paternalismo propios de una persona dotada del reconocimiento androcéntrico, en una clara posición de asimetría de poder social. En cambio, el héroe romántico ha experimentado una peligrosa redefinición en las proyecciones audiovisuales de esta última década. Los protagonistas masculinos encarnan personajes con conductas absolutamente antisociales (*A tres metros sobre el cielo* – FERNANDO GONZÁLEZ MEDINA, 2010), monstruos devoradores de mujeres (*Crepúsculo* – CATHERINE HARDWICKE, 2008) y sádicos dominadores sexuales (*50 sombras de Grey* – SAM TAYLOR WOOD, 2015). El caso más significativo, dada su cercanía con la realidad social, podría ser el de Hache, protagonista masculino de *A tres metros sobre el cielo*. Hache ejerce todo tipo de conductas delictivas (acoso, rapto, intimidación, allanamiento de morada) sobre su amada, quien termina asimilándolas hasta caer enamorada de su *héroe*. Hache es disculpado en última instancia porque *todo lo que hace, lo hace por amor*. La cultura del amor romántico termina funcionando, de este modo, como una estructura de socialización en la desigualdad y la violencia de género.

La conexión del amor romántico con la mística de la masculinidad heroica hace patente que el *héroe* masculino no es una persona sensible y cuidadora, sino autocontrolado y controlador; una persona que llegado el caso necesario, se servirá de la violencia para conseguir sus objetivos. De nuevo, observamos que la expectativa patriarcal de protección de las mujeres no es sino una sublimación simbólica de la estructura de

control-sujeción. Y en la medida en que la protección no conlleve la sujeción, las mujeres se convertirán en el *Otro-diferente* que controlar-sujetar mediante la violencia masculina. Desde esta perspectiva, la dulcificación de los modelos violentos de masculinidad solo puede entenderse como una estrategia más de la contrarreforma patriarcal.

El prototipo ectomorfo de femineidad coexiste con una representación hipersexualizada del cuerpo de la mujer que responde al placer de la mirada masculina (WALTER, 2010). Las modelos publicitarias que encarnan el ideal estético de femineidad son mujeres de aspecto juvenil, extremadamente delgadas y con una cadera y un pecho exuberantes. Estas mujeres aparecen representadas con una actitud pasiva en contextos cálidos y estimulantes, lo que hace que tomen la apariencia de seres débiles y vulnerables que constituyen no solo el objeto del deseo sexual masculino, sino también de su violencia sexual (LÓPEZ, BENGOCHEA, DÍAZ-AGUADO y FALCÓN, 2005). Es, por lo tanto, una representación androcéntrica de la femineidad que, no solo seduce a las mujeres para que aprendan a mirarse a sí mismas como objetos desde las proyecciones masculinas, sino que induce a los hombres a posicionarse como «observadores objetivantes» (FEMENÍAS, 2008b: 74).

Nos encontramos aquí con el modelo hipersexual de femineidad, un modelo que, articulado desde la retórica que significa la sexualidad femenina como el único poder de las mujeres, lejos de comportarles una verdadera liberación de las expectativas patriarcales, las coarta para *elegir* su objetualización sexual como la forma de identificación femenina por excelencia (WALTER, 2010):

La mujer que triunfa en la cultura hipersexual es una mujer que persigue la perfección física y silencia cualquier posible sufrimiento. Esta mujer objeto, admirada tan a menudo por ser la mujer o la novia de algún *héroe masculino* y no la protagonista de su propia vida, es la muñeca de carne y hueso que ha reemplazado a la mujer liberada que debería estar abriéndose camino en el siglo XXI (WALTER, 2010: 158).

Dentro de esta lógica patriarcal, ciertos modelos de femineidad que podrían parecer novedosos y emancipadores no representan más que una nueva transformación del patriarcado conforme a la estructura social y económica hegemónica. Este es el caso del nuevo estereotipo de la heroína, originario del *cómic*, que está siendo reproducido por el discurso audiovisual hegemónico: el cine de producción estadounidense. La heroína es una mujer que ha adoptado los valores tradicionales de su análogo masculino (la salvaguarda y la protección de la sociedad civilizada y de sus principios) y que lo hace, igualmente, mediante el ejercicio de la violencia. En este sentido, es una mujer que desempeña un rol de género masculino y, por lo tanto, supone un cambio respecto del modelo tradicional de femineidad (RUTHVEN, 2010). Pero si el modelo de la heroína no se concibe como una amenaza dentro del imaginario patriarcal, es porque, en tanto que hipersexualizado, su cuerpo no deja de representar una sexualidad controlada por los hombres. Como señala Andrea Ruthven (2010: 161):

La amenaza de la violencia femenina dentro del imaginario masculino está atenuada por su sexualización o, dicho de otro modo, al vincular la agresividad de la heroína a un cuerpo sexualizado se limita la posibilidad de que su violencia pudiera utilizarse contra el patriarcado.

Por lo tanto, si bien el modelo de la heroína no representa una femineidad tradicional donde *la mujer* es esencialmente débil, sí que reproduce la idea sexista de que la única forma de poder de las mujeres reside en el uso de su esencial sexualidad. La heroína se representa mediante el modelo hipersexual de femineidad, un modelo cuya última razón de ser es alimentar el deseo masculino desde la heteronormativización androcéntrica de la femineidad.

La pornificación del cuerpo de la mujer bajo el deseo de la mirada androcéntrica se muestra abiertamente obscena en la representación de las mujeres a través de las partes más erotizadas de su cuerpo en ausencia del rostro. La fragmentación del cuerpo de las mujeres es una forma de objetualización sexual que les desprovee de toda su singularidad como personas (YRACHE, 2007). Por el contrario, los desnudos masculinos suelen realizarse a través de planos completos o americanos en los que siempre amarece el rostro del personaje (YRACHE, 2007). El personaje masculino no pierde su subjetividad, no es un objeto sexual, sino un sujeto que desea ser deseado.

A pesar de la erotización de los modelos de belleza masculina, la representación de los hombres tampoco se ha visto desprovista del atributo de la racionalidad. De hecho, el morfotipo atlético se construye mediante una instrumentalización racionalista del cuerpo a la que le subyace el objetivo del éxito social. La representación de los hombres en la esfera social pública presupone la racionalidad de sus actos. Obviamente, la racionalidad que entra en juego en estos relatos es la racionalidad instrumental, pues solo desde este tipo de racionalidad se pueden justificar conductas antisociales y violentas como las de los héroes y antihéroes del relato cinematográfico. Además, la representación mediática de la masculinidad cuenta también con estereotipos definidos plenamente por su racionalidad que carecen de equivalentes femeninos. Este es el caso del *experto*, representado en los *media* por una voz masculina privada de corporalidad. Es pura mente, pura racionalidad que niega la existencia del cuerpo.

La representación de la masculinidad reproduce la lógica patriarcal moderna, según la cual lo masculino se asocia con la Razón y la Cultura, significando la superioridad frente a una femineidad identificada con la emotividad y la naturaleza (PLUMWOOD, 1993). Como consecuencia se mantiene la concepción de una masculinidad racional auto-engendrada, una masculinidad que emerge de la razón pura, rompiendo sus vínculos biológicos con la madre, símbolo de la femineidad originaria, en un acto de autogénesis (AMORÓS, 1985). De este modo, la identificación entre masculinidad y *Razón* no solo justifica y excusa las acciones de los sujetos del relato, sino que también genera un sentimiento de minusvaloración y odio de lo femenino y las mujeres; genera misoginia.

En definitiva, la masculinidad encubierta por los modelos de belleza masculina es la masculinidad disciplinada bajo la pragmática del control. Esto se puede observar incluso en las propias contradicciones de los modelos hegemónicos de masculinidad. De una parte, nos encontramos con hombres que, ostentado la excelencia social de hecho, se definen por una forma de control que rehúsa del ejercicio de la violencia. De otra, tenemos los hombres que ejercen violencia como mecanismo de consecución del control y la excelencia social: héroes y antihéroes. La ubicación de estos segundos en los discursos publicitario y cinematográfico genera la idea de que esas representaciones no se corresponden con la realidad social, de que son mera ficción. Pero la realidad es que los modelos hegemónicos de representación de las masculinidades, basados en el disciplinamiento físico y emocional y en las culturas del riesgo y la violencia, tienen su contrapartida en el destacado protagonismo de conductas antisociales por parte de los hombres. Asimismo, la violencia de género, el sistema prostitucional y la situación estructural de desigualdad son el correlato de una representación de la femineidad basada en la debilidad y la sexualización del cuerpo de las mujeres. Si estas lacras sociales se perciben como hechos aislados o patologías individuales, más allá de la verdadera urdimbre patriarcal que reproduce una estructura de injusticia y discriminación social, es porque la representación fragmentada del imaginario audiovisual y mediático genera una sensación de normalidad y éxito social a través de los modelos de belleza de género.

El imaginario simbólico y virtual de los *media* es un espacio diverso y pluridimensional en el que coexisten un sinnúmero de modelos de masculinidad, muchos de ellos contradictorios entre sí. Pero, frente a las representaciones de la femineidad, todos los modelos de masculinidad se definen por su preeminente presencia en la esfera pública y su posibilidad de poder en la misma. En el imaginario virtual mediático, los hombres encarnan el sujeto del relato socialmente compartido (AGUILAR, 2007). Esto se observa de manera paradigmática en el relato cinematográfico, donde el protagonismo de las películas corresponde a los hombres en el 90% de los casos (ARRANZ, 2010; SMITH, CHOUËITI and PIEPER, 2014). También en los informativos de radio y televisión, donde los hombres son representados tres veces más que las mujeres (LÓPEZ, 2006). Además, mientras que estos son representados en relación con su profesión en la esfera pública, las mujeres lo siguen siendo fundamentalmente en función de su estatus vicario (LÓPEZ, 2006). Es más, los hombres suelen aparecer en los ámbitos más *prestigiosos* de la información (política, economía, trabajo y deporte), mientras que las mujeres son posicionadas en ámbitos tradicionalmente infravalorados: salud, vida social y familiar, educación, etc. La consecuencia de esta representación normativizada es la proyección de un sujeto universal encarnado por un hombre blanco, hetero y occidental (LÓPEZ y GAULI, 2000). Se produce así una infrarrepresentación de las mujeres que detentan posiciones de autoridad en la esfera social, mujeres que representan avances sociales en igualdad, frente a la sobrerepresentación de hombres con poder. Se reproduce así el sesgo androcéntrico que representa a los hombres y lo masculino como superior y más valioso, induciendo en los mismos la idea de que, frente a las mujeres, ellos son los sujetos de la esfera social pública.

En síntesis, los modelos de representación de la masculinidad y la femineidad no solo son diversos, sino también socialmente desiguales. Por lo tanto, bajo el espejismo de igualdad vigente, la representación audiovisual de las identidades de género sigue normalizando la supremacía social de los hombres a partir de la asimetría fundamental de poder entre el sujeto (masculinizado) y el objeto (feminizado). Esta estructura de desigualdad no se percibe porque las identidades de género solo se afirman como reclamos hacia el sector del mercado al que se oferta un producto. Es decir, los cánones de belleza de género enraízan la identidad en un sistema de mercado en el que la imagen personal es objeto de consumo. Nos encontramos así con que la alianza entre el patriarcado y el capitalismo informacional es la estructura de la que emergen los modernos patriarcados de consentimiento. El patriarcado ha vuelto a reestructurarse conforme a las dinámicas sociales y económicas vigentes. Su metaestabilidad se hace manifiesta en el contorno masculinizado del sujeto del relato socialmente compartido.

### 6.3. Modelos de belleza masculina y desigualdad de género

Los modelos de masculinidad basados en la belleza no representan una transformación de los hombres hacia la igualdad. Su esteticismo, encaminado a convertirlos en sujetos deseables, puede ser, en cierta medida, una consecuencia tanto del posicionamiento de las mujeres como sujetos de deseo después de la denominada revolución sexual<sup>4</sup>, como del movimiento de liberación *gay*. Pero los modelos esteticistas de masculinidad se insertan dentro de una alianza entre el patriarcado y las sociedades informacionales de consumo en la que la estética personal se ha convertido en objeto de un mercado global cuya lógica tanto simbólica como económica sigue privilegiando la posición social de los hombres (SAMBADE, 2019a). De este modo, *metrosexuales*, *übersexuales* y *spornosexuales* son representados como sujetos por excelencia de la esfera social pública y como *héroes* que protegen-sujetan a las mujeres. Estas, caracterizadas simultáneamente por su debilidad y sexualidad *esenciales*, terminarían dependiendo afectiva y materialmente de los hombres protectores de su entorno. Por lo tanto, el modelo de masculinidad representado por los *media* retrata a un hombre racional y autocontrolado que disciplina su cuerpo para ejercer el gobierno del *Otro*, especialmente del *Otro-mujer*, como objetivo implícito de su acción en la vida pública (SAMBADE, 2008).

Este modelo de masculinidad sigue alimentando la *illusio* masculina de que ser hombre es ser socialmente importante. Por lo tanto, induce la *libido dominandi* como elemento constituyente de la subjetividad masculina. Pero, además, en la medida en

<sup>4</sup> El contrapunto de este fenómeno lo pone el creciente y global auge del sistema prostitucional. El hecho de que los hombres se signifiquen como sujetos deseables al tiempo que encuentran placer sexual en personas que no les desean en absoluto no puede constituir sino un contrasentido originado por las relaciones de poder que subyacen a la masculinidad hegemónica.

que este modelo está sobre-representado, coarta la posibilidad de los hombres de crear un relato acerca de su propia vulnerabilidad. Este hecho constituye una importante contradicción para la subjetividad masculina que no es en el fondo sino un reflejo de la resistencia patriarcal contra los cambios de las mujeres hacia la igualdad social entre los sexos. La realidad social ha cambiado de modo que un discurso que sostiene que los hombres siguen siendo los únicos sujetos del relato solo puede ser considerado falso. En nuestra experiencia cotidiana, los hombres nos podemos encontrar con múltiples formas de autoridad y de protagonismo ostentadas por mujeres. Por lo tanto, la representación de un modelo masculino veladamente patriarcal no solo incita a los hombres a posicionarse en contra de los cambios sociales, sino que, además, tiende a producir frustraciones personales tanto por la irrealización del modelo, como por la represión de la vida interior que conlleva. Por un lado, se induce a los hombres a desarrollar conductas basadas en una supremacía social que es difícilmente sostenible en el contexto social presente. Por el otro, estas conductas no solo se encuentran enfrentadas con un modelo social democrático que los hombres hemos asumido conscientemente, sino que siguen requiriendo de una importante represión de la emotividad como condición pragmática para el control del *Otro-mujer* (SAMBADE, 2014). Nos encontramos así con la inducción de un modelo de masculinidad veladamente desigual que no solo es frustrante en sí, sino también contrario al desarrollo humano de hombres y mujeres.

La erotización del cuerpo de las mujeres tampoco es un atributo encaminado a la consecución del éxito social, a no ser en los términos de la *teoría de la complementariedad*, es decir, como pareja de un hombre de éxito. Es cierto que existen nuevos modelos de femineidad acordes a los cambios sociales, pero están sub-representados y, en la medida en que coexisten con una femineidad hipersexualizada, responden fundamentalmente al placer de la mirada androcéntrica. El modelo hipersexualizado de femineidad no carece de precedentes patriarcales. Son las *femmes fatales* (*Eva* y *Lilith*, las *sirenas de Ulises*, *Lolita*...), mujeres todas ellas que, conocedoras de las estrategias de la pasión, seducen a los hombres con el objetivo final de desquiciarlos frente a la imposibilidad de lograr su amor. Pero, como señala Pilar Aguilar (1998), la propia trama narrativa del discurso audiovisual se suele encargar de ajusticiar a estas mujeres. El castigo de las mujeres es también una constante de la representación pornográfica de la sexualidad, solo que, actualmente, bajo la retórica soflama de que *ellas lo desean*. Paradójicamente, en el porno, los hombres no son representados más allá que por el pene como símbolo de virilidad. Es la única ocasión en la que el cuerpo masculino aparece disociado de la identidad personal. La razón se encuentra en que la identidad aludida no es personal, sino genérica; es la masculinidad fálica. La ausencia del rostro en el relato pornográfico manifiesta un claro paralelismo con la invisibilidad de aquellos hombres que con su agencia prostituyente han contribuido a la generación de un sistema globalizado de trata y prostitución de mujeres: los *puteros* (SAMBADE, 2017a). Nos encontramos frente a una estrategia de ocultación de la responsabilidad de los hombres en la reproducción de un modelo de sexualidad abiertamente deshumanizador.

En conjunto, los *media* reproducen una representación dialéctica de la femineidad que, articulada desde la doble moral sexual, induce la idea de que las mujeres son víctimas potenciales de la violencia masculina (ya sea bien en función de su debilidad constitutiva, o bien a partir de la legitimación androcéntrica de la represión de aquellas mujeres que transgreden la norma). Complementariamente, la proyección de una identidad masculina identificada con los paradigmas de racionalidad y de excelencia social legitima implícitamente a los hombres para ejercer la protección-sujeción de las mismas (Puleo, 1992). Más aún, cuando su propia masculinidad, definida a partir de la exigencia del disciplinamiento instrumental de la emotividad y el cuerpo propios, se sustenta en la expectativa androcéntrica del control-sujeción del *Otro-diferente*.

Los hombres son los sujetos del relato por excelencia. De este modo, la transformación esteticista de los modelos normativos de masculinidad define el perfil del sujeto de éxito social. *Metrosexuales*, *übersexuales* y *spornosexuales* no son objetos de deseo, sino sujetos que desean ser deseados y que se ubican en la posición de objetos, solo dentro de las posibilidades que les concede formar parte de una élite de la sociedad de consumo. Son deportistas profesionales, actores de cine y televisión, políticos; son hombres con poder de *facto*. Nada tiene que ver la contrapartida social del modelo hipersexualizado de femineidad, modelo que simboliza el supuesto poder femenino. Si bien existe una minoría de mujeres que han conseguido el éxito profesional representando dicho modelo, la verdadera correspondencia social del mismo no refiere a ninguna élite social, sino más bien a una masa ingente de mujeres victimizadas por el sistema prostitucional. Al igual que los hombres que puedan personificar modelos alternativos de masculinidad, estas mujeres tampoco son representadas más allá de las tradicionales figuras patriarcales de femineidad.

Pilar López (2006) ha apuntado la necesidad de que los medios de comunicación amplíen el campo de representación de las mujeres para abandonar definitivamente los estereotipos patriarcales de femineidad. Las mujeres son las víctimas de la violencia de género y así deben ser representadas. Es más, los *media* deberían informar al conjunto de la sociedad acerca de la discriminación social y política que genera las prácticas violentas de la dominación machista. Pero, por otro lado, las víctimas deben ser representadas como sujetos potenciales de emancipación y no revictimizadas a partir de su definición como personas débiles, indefensas y dependientes. Las mujeres occidentales han encarnado el principal sujeto de emancipación del pasado del siglo XX y esta realidad también debe ser justamente representada por los medios de comunicación. En este sentido, la visibilización de las mujeres que ocupan posiciones sociales y políticas de poder no solo constituye un reconocimiento justo y necesario de las mismas, sino también un proceso que contribuirá a erradicar la victimización social de todas las mujeres.

La eliminación de los estereotipos patriarcales de femineidad debería contribuir a la deconstrucción de una masculinidad articulada en torno a la desigualdad y al objetivo tácito de detentar posiciones de poder. En principio, los *media* deberían ampliar el

campo de representación de los hombres, incluyendo, entre otros, a aquellos que desarrollan una relación equitativa e igualitaria con sus parejas; a los que encuentran en el cuidado de su familia una posibilidad de proyecto vital; a los que rehúsan vivir su vida obsesionados por el poder y el prestigio; a los que condenan la violencia masculina contra las mujeres, etc. Estos hombres existen, aunque todavía sea en una proporción minoritaria.

La contrarreforma neoliberal del patriarcado supone la reproducción de modelos de masculinidad que no solo limitan las posibilidades de desarrollo humano de los hombres, sino que ubican a las mujeres en una posición de desventaja y subordinación, cuando no de violencia y dominación explícita. Es necesario construir modelos de masculinidad basados en la vulnerabilidad y la mutua dependencia de los seres humanos, modelos que dispongan hacia la solidaridad como la principal estrategia para el desarrollo de una sociedad justa y libre; una sociedad realmente democrática.

#### **6.4. De los *media* hacia las prácticas sociales: la construcción del cuerpo masculino y sus disfunciones sociales**

La proyección de los modelos masculinos de belleza desde los *mass media* ha inducido el deseo de identificación de los hombres occidentales, normalizando la construcción social del cuerpo masculino<sup>5</sup>. *Metrossexuales*, *Übersexuales* y *Spornosexuales* se caracterizan por tener un cuerpo construido sobre la base del ejercicio físico. De este modo, la práctica deportiva del *bodybuilding* se ha generalizado entre los hombres de un amplio rango de edad, en lo que podemos considerar un fenómeno social de masas.

El *bodybuilding* (culturismo) es un deporte basado fundamentalmente en el ejercicio anaeróbico con cargas, cuyo objetivo es conseguir una hipertrofia muscular que dote al cuerpo de un aspecto voluminoso, definido y equilibrado. A finales del siglo XIX, Eugen Sandow, primer propulsor del *bodybuilding* profesional, definió el canon estético del culturista a partir del ideal clásico de la proporción armónica entre las partes y el todo (CHAMPAN, 1994). Este ideal, materializado en la representación escultórica de los héroes de la mitología griega, es precisamente el canon estético al que se ajustan los cuerpos de los superhéroes del *comic*, de los héroes del cine épico y bélico estadounidense y de los deportistas profesionales: el morfotipo atlético.

En relación con la práctica deportiva del *bodybuilding* surge la problemática del dopaje con hormonas sintéticas. Un cuerpo de morfotipo atlético se consigue más rápido y con mayores dimensiones mediante el consumo de estas drogas. Ahora bien, el

---

<sup>5</sup> Incluso la imagen de los políticos ha variado sustancialmente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, caracterizándose actualmente por su adecuación a unos cánones normativos de belleza masculina que exigen la construcción física del cuerpo mediante el entrenamiento deportivo. Como ejemplo significativo, hace ya casi veinte años que diversos medios de comunicación publicaron la rutina de entrenamiento del entonces presidente del Gobierno español (Romo, 2001).

consumo de hormonas sintéticas entraña toda una serie de problemáticas para la salud que abarca desde trastornos conductuales y psicológicos hasta graves afecciones viscerales y sistémicas como el cáncer. Además, si bien el dopaje es un problema social atribuido al deporte de alto rendimiento, los estudios sociológicos más recientes ponen de manifiesto que el consumo de esteroides anabolizantes androgénicos (EAA) se está extendiendo entre la población masculina, incluidos los adolescentes, y que un alto porcentaje de consumidores se dopan por motivos estéticos.

En lo que sigue, mostraremos que los modelos de belleza masculina se encuentran vertebrados por la definición hegemónica de masculinidad y que, en consecuencia, las prácticas de construcción del cuerpo que inducen se articulan desde la pragmática masculina del control. Así, la predisposición hacia el consumo de EAA, como conducta de riesgo, es una consecuencia de la socialización de los hombres en el conjunto de valores androcéntricos que les impulsan hacia los juegos de poder social, junto con la comprensión y la experiencia del propio cuerpo como naturaleza que dominar bajo los fines sociales patriarcales.

#### 6.4.1. El modelo atlético hipertrófico de masculinidad y los esteroides anabolizantes androgénicos (EAA)

La normalización social del cuerpo masculino conforme al morfotipo atlético surgió originariamente en los EE.UU, durante las décadas de los cincuenta y los sesenta del pasado siglo, coincidiendo con el auge de la industria del cómic. En el *comic book*, los superhéroes de ciencia-ficción eran representados con cuerpos dotados de una musculatura potente y equilibrada que indujo el deseo de identificación entre la población masculina norteamericana. A su vez, este hecho generalizó la práctica del *bodybuilding*, principalmente entre los hombres jóvenes.

Durante el desarrollo del *bodybuilding* a lo largo del siglo XX, el morfotipo atlético derivó en su variante hipertrófica como modelo estético del culturista. Este modelo mantiene el canon de la proporción entre las partes, con la particularidad de que el desarrollo de la masa muscular se extrema hacia dimensiones corporales gigantescas. La representación de héroes masculinos por parte de culturistas profesionales como Arnold Schwarzenegger o Sylvester Stallone lo normalizó en la sociedad occidental como modelo de belleza basado en la hipervirilidad. Asimismo, es el morfotipo constitutivo del modelo del *spornosexual*, modelo de belleza hegemónico en la actualidad (SIMPSON, 2010).

El modelo atlético hipertrófico surge en el *bodybuilding* junto con el uso de esteroides anabolizantes por los culturistas profesionales<sup>6</sup>. Los objetivos del volumen, la

---

<sup>6</sup> Este hecho se constata fundamentalmente a partir de los propios comentarios y de las anécdotas de los culturistas con anterioridad a la ilegalización de su uso con fines deportivos (Yesalis, Courson, and Wright, 1993).

potencia y la definición muscular se consiguen de un modo superior y mucho más rápido mediante el consumo de estas hormonas sintéticas. Ahora bien, su consumo entraña toda una serie de problemáticas para la salud, entre ellas trastornos conductuales y graves afecciones sistémicas como el cáncer. De hecho, el consumo de Esteroides Anabolizantes Androgénicos (EAA) con fines deportivos es actualmente ilegal en la mayoría de los países occidentales. Pero, a pesar de su ilegalidad, múltiples estudios sociológicos realizados en EE.UU muestran que el consumo de EAA está aumentando entre la población general y que la principal motivación de sus consumidores es más bien estética que deportiva (KHUN, SWARTZWELDER y WILSON, 2003). Así, por ejemplo, distintos estudios señalan que, en EE.UU, entre un 3-12% de los hombres adolescentes admite usar o haber usado EAA (YESALIS and BHRKE, 2000) y que el consumo de EAA ha aumentado significativamente entre los adolescentes atletas y los adolescentes no atletas por igual (AMERICAN ACADEMY OF PEDIATRICS. COMMITTEE ON SPORTS MEDICINE AND FITNESS, 1997).

La obtención de datos objetivos acerca del dopaje con EAA se realiza a través de tres métodos (YESALIS, COURSON *and* WRIGHT, 1993): a) los controles antidopaje; b) las encuestas epidemiológicas; y c) los rumores y las anécdotas que refieren los propios deportistas y sus técnicos.

Las encuestas epidemiológicas se realizan de forma escrita, anónima y voluntaria. Yesalis, Courson y Wright (1993) señalan que estas encuestas tienen un error negativo en base a diferentes motivos que favorecen que las personas entrevistadas mientan, subestimando así el número real de usuarios de EAA. Los principales motivos son:

1) Utilizar sustancias prohibidas se considera ilegal e inmoral, de modo que es posible que los atletas intenten evitar que la reputación de las instituciones, de los deportes o de las propias personas resulte perjudicada, a pesar del anonimato del método.

2) Existe un corporativismo silencioso en el mundo deportivo con respecto a esta problemática.

3) Los resultados de las encuestas solo incluyen a las personas que han respondido voluntariamente. De este modo, no se tiene información sobre las personas que no respondieron a las encuestas, entre un 7.5% y un 99,5% de la población total entre los diferentes estudios. De este hecho se infiere que el número de consumidores de EAA podría ser superior entre esta población.

Yesalis, Courson y Wright (1993) concluyen que los datos obtenidos de las encuestas sugieren que la utilización de EAA ha aumentado significativamente durante las tres últimas décadas entre la población juvenil y universitaria. Además, es muy probable que un porcentaje notable de los deportistas de élite, muy superior al que se observa en los resultados de los análisis antidopaje, se dope con EAA.

Considerando los datos que indican este significativo aumento del consumo de EAA entre la población norteamericana, Parkinson y Evans (2006) realizaron un cuestionario anónimo con el objetivo de conocer los hábitos de consumo de los usuarios de

EAA. Este cuestionario fue publicado en las Webs más populares entre los usuarios de EAA y recogió una población de 500 encuestados. Sus conclusiones más destacadas fueron las siguientes: el 78,4% (392/500) fueron culturistas no profesionales que se dopan por motivos estéticos; el 59,6% (298/500) admitieron haber usado más de 1000mg de EAA por semana<sup>7</sup>; el 99,2% (496/500) se auto-administran formulas inyectables de EAA, existiendo un 13% (65/500) que realizan prácticas no seguras de inyección; el 25% (125/500) consume simultáneamente hormona del crecimiento e insulina como adyuvantes; el 99,2% (496/500) de los consumidores admitieron haber padecido efectos secundarios del uso de EAA.

Si tenemos en cuenta que los consumidores de EAA son mayoritariamente hombres (PARKINSON y EVANS, 2006), entonces, estas conclusiones muestran que el significativo incremento del consumo de EAA es fundamentalmente una consecuencia de la normalización social del cuerpo masculino. Si además consideramos el hecho de que existe un cierto corporativismo para silenciar el consumo de EAA dentro del deporte profesional, entonces obtenemos la conclusión de que el número de consumidores de EAA por diversas motivaciones es bastante superior al obtenido como resultado de los métodos de investigación descritos.

Es también significativo el hecho de que sean los culturistas no profesionales quienes admiten con mayor facilidad consumir o haber consumido EAA. Esto puede obedecer a diferentes razones como el arraigo de una cultura del cuerpo dentro de la sociedad norteamericana, o el hecho de que el culturismo no sea un deporte olímpico, pero, ante todo, este dato manifiesta un profundo desconocimiento de los efectos secundarios adversos de los EAA por parte de sus consumidores (GONZÁLEZ, 2007).

Las razones por las cuales los usuarios de EAA no están adecuadamente informados sobre sus posibles efectos adversos pueden estar relacionadas con la forma en que estos son comercializados. Como sustancias ilegales, los EAA se obtienen en mercados clandestinos. Existe una amplia oferta de EAA disponible en la red telemática, en páginas dedicadas al *fitness* o al culturismo, y, asimismo, estos son comercializados en diferentes negocios relacionados con el mundo del deporte (como los propios gimnasios) por medio de redes de comercio transnacional. Este mercado sumergido proporciona un fácil acceso a los EAA para cualquier ciudadano, incluidos los menores.

Existen múltiples indicios de que la práctica del *bodybuilding* se está generalizando entre la población española, lo que podría conllevar la generalización del consumo de EAA como práctica coextensiva de la primera, con sus consiguientes consecuencias sociales. La reciente y exponencial proliferación de gimnasios dentro del Estado español (en concreto la creación de empresas nacionales y transnacionales que monopolizan la gestión de gimnasios locales), la institución de asociaciones depor-

---

<sup>7</sup> Los testículos de un hombre adulto segregan 5-10mg al día de testosterona (Yesalis, Courson and Wright, 1993).

tivas y de competiciones de culturismo, y el creciente número de Webs y foros de dominio español acerca del *bodybuilding* y del doping con EAA constituyen diversos indicios que muestran una alta probabilidad de que este fenómeno social esté llegando a nuestra población.

Por lo tanto, en base a las problemáticas que supone el consumo de EAA para los hombres, este análisis comprende un doble objetivo:

1) Contribuir a esclarecer los efectos y los riesgos que el consumo de EAA tiene para la salud de los hombres.

2) Visibilizar la genealogía que la construcción (normalización) social del cuerpo masculino tiene dentro del conjunto de valores históricos, prácticas sociales y significaciones de género que constituyen la masculinidad hegemónica patriarcal.

La integración de estos dos vectores de investigación mostrará que los costes que la construcción social del cuerpo masculino tiene para la salud de los hombres están intrínsecamente ligados con un modelo de masculinidad que, en la medida en que está constituido sobre una estructura socio-histórica de desigualdad entre los sexos, la reproduce y la perpetúa.

#### 6.4.2. EAA, conductas de riesgo y masculinidad patriarcal

Los EAA son derivados sintéticos de la testosterona y de la hormona del crecimiento (hGH) que estimulan la producción de ARN y liberan GH en el metabolismo celular, aumentando así la síntesis proteica. De este modo, los EAA tienen un potente efecto anabólico sobre el sistema musculoesquelético, incrementando la masa muscular magra mediante la hipertrofia de las fibras musculares (GONZÁLEZ, 2007). La administración de EAA en dosis suprafisiológicas<sup>8</sup> produce ganancias notables de tamaño, fuerza, velocidad y resistencia musculares. Asimismo, el consumo de EAA también favorece la recuperación o el mantenimiento de la libido como efecto androgénico.

Las principales motivaciones para el uso de EAA por parte de los hombres son:

1) La construcción del cuerpo conforme al modelo masculino de belleza del atleta; 2) La optimización del rendimiento deportivo bajo los objetivos del éxito y del reconocimiento social, primando la competitividad sobre la ética del deporte; 3) En menor medida, la recuperación o el mantenimiento de la libido.

El consumo de EAA puede producir numerosos efectos secundarios para la salud de los hombres, muchos de ellos de carácter grave e irreversible (GONZÁLEZ, 2007). Estos dependerán de distintos factores como las dosis, el tiempo de utilización, su combinación con otras drogas y distintos efectos relacionados con la intensidad del ejercicio

---

<sup>8</sup> Los efectos *deseables* de los EAA se producen con la administración de dosis de entre diez y cien veces superiores a la cantidad de testosterona producida por el cuerpo (Khun, Swartzwelder y Wilson, 2003).

físico (GONZÁLEZ, 2007). Los principales efectos secundarios del consumo de EAA son:

- Sistema cardiovascular: aumento del colesterol, disminución del colesterol HDL, hipertrofia del músculo cardíaco sin aumento de vascularización capilar y presión arterial alta.
- Hígado: disfunción hepática, peliosis hepática, hepatitis y cáncer.
- Sistema reproductor: atrofia testicular, oligo o azoospermia, impotencia, hipertrofia prostática, carcinoma de próstata y ginecomastia.
- Sistema endocrino (a excepción del reproductor): alteración del perfil de varias hormonas, diabetes, acné, estrías...
- Sistema musculoesquelético: mayor frecuencia de rupturas tendinosas y, en los jóvenes, cierre prematuro de los centros de crecimiento de los huesos largos con detención del crecimiento.
- Sistema excretor: aumento de la micción y Tumor de Wilms.
- Sistema Inmunológico: disminución de los niveles de IgA, hepatitis B y C e infección por VIH (por compartir agujas).
- Otros: cambios en la libido, aumentos de agresividad, depresión y psicosis.
- Además el uso de EAA inyectables puede producir trombosis en distintos órganos, derivando en infartos cerebrales, de miocardio, etc.

<b>Tabla 1. Efectos secundarios derivados del consumo de esteroides anabolizantes</b>	
<b>Efectos colaterales reversibles</b>	<b>Efectos colaterales irreversibles y graves</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Alteraciones sexuales:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Alteraciones en la libido</li> <li>- Producción de esperma reducida</li> <li>- Dolor testicular</li> <li>- Ginecomastia</li> </ul> </li> <li>• Efectos cutáneos:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Acné</li> <li>- Hirsutismo</li> <li>- Edemas</li> </ul> </li> <li>• Efectos psiquiátricos:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Euforia</li> <li>- Nerviosismo</li> <li>- Agresividad</li> <li>- Alteraciones de la personalidad</li> </ul> </li> <li>• Otros:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Elevación de transaminasas</li> <li>- Nauseas</li> <li>- Micción aumentada</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hipertensión</li> <li>• Cambios en la estructura de los tendones que conllevan rupturas tendinosas.</li> <li>• Tumores de hígado</li> <li>• Psicosis</li> <li>• Hirsutismo irreversible</li> <li>• Hipertrofia de clítoris (en mujeres)</li> <li>• Voz grave (en mujeres)</li> <li>• Cierre prematuro de los cartílagos de crecimiento: menor estatura en adolescentes</li> </ul>

Fuente: González Aramendi, José Manuel (2007), «Uso y abuso de esteroides anabolizantes», *Osasunaz*, 8, pp. 185-197

Los brotes de agresividad como consecuencia del consumo de EAA podrían ser considerados un dato empírico relevante para la confirmación de las tesis deterministas sobre la conducta antisocial masculina. En cambio, tal y como muestran ciertos experimentos, los ataques de ira que se producen con el consumo de EAA están condicionados de modo relevante por factores sociológicos como la socialización de género de los hombres. Analicemos un testimonio personal a este respecto:

Quando andaba bajo los efectos de los esteroides siempre sentía que algo no andaba del todo bien. Estaba tranquilo, siempre estaba tranquilo. Pero los detalles más ínfimos me sacaban de quicio. Cuando iba detrás de una anciana que conducía despacio por la autopista, me inundaba la ira por decirlo de una forma suave. Me ponía a vociferar... a maldecir y a dar golpes. Nunca me descontrolé, pero lo peor era cuando mi amigo también había tomado esteroides. Estuvimos cerca de pegarnos en algunas ocasiones. Siempre estábamos

al límite, preparados para la acción. Te sientes agresivo, superior, invencible (KHUN, SWARTZWELDER y WILSON, 2003: 88).

Sin cuestionar el hecho de que el consumo de EAA genere bruscos cambios de humor, resulta obvio que las conductas relatadas en este testimonio tienen una significación sociológica. Los prejuicios de que los ancianos y las mujeres conducen demasiado despacio, de que dos amigos compiten entre sí por la superioridad física, e incluso la disposición permanente a entrar en acción (como *hombres de honor*) son ideas y conductas preconcebidas en base a múltiples significaciones socioculturales. De nuevo, la tesis de Robert Sapolsky (1997: 155) nos ofrece la explicación más racional y, al mismo tiempo, más razonable: «la testosterona no es la causa de la agresividad, sino que exacerba la que ya existe».

En lo que refiere al consumo de EAA, Middleman (1995) ha formulado la hipótesis de que de que el consumo de EAA es parte de un *síndrome de conductas de riesgo* más que una conducta aislada.

<b>Tabla 2. Conductas de riesgo entre usuarios y no usuarios de EAA</b>		
<b>Conducta de riesgo</b>	<b>No usuarios EAA (%)</b>	<b>Usuarios EAA (%)</b>
Seria consideración de suicidio	23.4	49.6
Hª de enfermedad transmitida sexualmente		
No utilización del cinturón de seguridad	4.6	15.9
Carreras de motocicletas		
Conducir tras haber bebido alcohol	18.6	45.9
Llevar armas	21.5	49.0
Conductas de pelea	10.2	44.8
	18.6	61.3
	40.0	83.6

Fuente: González Aramendi, José Manuel (2007), «Uso y abuso de esteroides anabolizantes», *Osasunaz*, 8, pp. 185-197.

En la presente tabla, se puede observar que los consumidores de EAA desarrollan conductas de riesgo en una proporción muy superior a los no consumidores de EAA. Esto corrobora la hipótesis de Middleman (1995) de que el consumo de EAA es parte de un *síndrome de conductas de riesgo*. Pero, si, a su vez, consideramos la tesis de la correlación testosterona/agresividad, podemos concluir que el consumo de EAA potencia la incidencia de las conductas de riesgo previamente dispuestas en el individuo. Es decir, como consecuencia de los cambios de humor y de los brotes de agresividad que

el consumidor de EAA experimenta, este incrementa el ejercicio de las prácticas de riesgo que la socialización previamente ha dispuesto en su conducta.

La presencia de «valores» androcéntricos como la valentía y la transgresión entre las conductas de riesgo observadas (tabla 2) corrobora que estas son disposiciones conductuales significadas socioculturalmente. Todas estas conductas se caracterizan por un desprecio de los peligros que atentan contra la propia integridad física y por una transgresión de las normas que también puede poner en peligro el bienestar de otras personas. Por lo tanto, estas conductas se arraigan en la norma patriarcal que exige a los hombres ser valientes en relación con su masculinidad, como identidad que ostenta la agencia y la excelencia sociales. Además, la demostración de valentía que entrañan estas conductas precisa de todo un aprendizaje de autocontrol del cuerpo y de las emociones como condición *sine qua non* de la masculinidad hegemónica patriarcal.

Un personaje masculino que encarna conjuntamente los valores de la valentía y del honor, valores androcéntricos que legitiman el ejercicio de la violencia en la subjetividad masculina, es el personaje del *héroe guerrero*. Este personaje es representado por hombres que ostentan el modelo hegemónico de belleza masculina tanto en el cine bélico estadounidense como en la publicidad deportiva y, por este motivo, no solo induce el deseo de identificación estética de los hombres, sino también la fantasía heroica que, como *illusio* constitutiva de la masculinidad, produce y alimenta la *libido domnandi*.

El personaje del *héroe masculino* se encuentra vinculado con una estructura de estratificación de los sexos en la medida en que es representado como un agente social y político de la esfera pública frente a las mujeres que protege-sujeta. Esta vinculación se muestra ficticia, puesto que su relato se desarrolla en sociedades históricas e imaginarias dentro de un discurso de ficción. Ahora bien, los valores que sustenta el *héroe masculino* se pueden encontrar hoy en día, desestructurados y fragmentados, en las conductas de riesgo desarrolladas por numerosos hombres. El honor, como «valor» atributivo del *héroe*, es el concepto que vincula estas prácticas con la cosmología patriarcal que las induce. En este sentido, es fácil comprender que las conductas de riesgo como las peleas callejeras, las carreras de motocicletas... y, en definitiva, la competitividad entre hombres y su disposición hacia la violencia, se encuentran inducidas por una cultura androcéntrica del honor que permanece latente bajo la ficción de igualdad que genera el discurso políticamente correcto. Análogamente, la protección de las mujeres que los hombres aprendemos en este código primario de masculinidad no deja de ser sino una sobreprotección que termina limitando su autonomía (MARQUÉS, 1991).

### 6.4.3. Modelos de estéticos de masculinidad, *bodybuilding* y pragmática masculina del control

Los modelos hegemónicos de belleza masculina se insertan en una genealogía de masculinidad definida por el autocontrol, entendido como control racional-instrumental de la mente sobre el cuerpo (SAMBADE, 2017b, 2019a). Es decir, como control del cuerpo y de las emociones que capacita para ejercer una acción previamente determinada (e incluso mecanizada) conforme a los fines racionalmente elegidos. Estos fines, ya sean la gloria en la batalla, la protección de la patria o el éxito profesional, vinculan a los hombres con la esfera social pública como actores connaturales, bajo la *illusio* masculina de que son sujetos de poder social. En consecuencia, tanto los modelos estéticos de masculinidad como las prácticas de construcción del cuerpo que inducen están vertebrados por la *pragmática del control* como dinámica de poder constituyente.

La propia noción de *bodybuilding* (construcción del cuerpo) implica la presencia de un sujeto que, significado como ser racional, concibe su cuerpo como materia natural que disciplinar (en este caso, modelándolo) conforme a la consecución de determinados objetivos; belleza, autosuperación y éxito social principalmente. El concepto moderno de *razón* aparece aquí en su doble significación antropológico-instrumental: 1) existe un control natural de la mente sobre el cuerpo en tanto que ser racional y, en consecuencia; 2) el cuerpo es instrumentalizado en base a los fines racionalmente elegidos. A su vez, la proyección de los modelos hegemónicos de belleza masculina en los *media* constituye una función de normalización/naturalización de las prácticas de construcción del cuerpo entre los hombres. De este modo, el fragmentado imaginario mediático reproduce implícitamente la legitimación de la pragmática del control, normalizando las prácticas de disciplinamiento como medios para la obtención de los «valores» de la sociedad de consumo: belleza y éxito social.

El disciplinamiento y la instrumentalización del cuerpo se concretan en la práctica del *bodybuilding*. Este deporte consiste en un continuo e intenso entrenamiento de fuerza que, al tiempo que expone al cuerpo a multitud de lesiones del sistema musculoesquelético, precisa de un nivel de concentración psicológica que posibilite sobrellevar la dureza del entrenamiento. Inmerso en esta dinámica, el sujeto reprime las sensaciones y emociones que se producen durante el ejercicio físico. El cuerpo se ha instrumentalizado y todo su sentido consiste en alcanzar el objetivo racionalmente elegido. Este duro disciplinamiento del cuerpo puede derivar además en distintos trastornos obsesivos como la vigorexia (dismorfia muscular) o episodios ciclotímicos de distinta gravedad. En estos, el sujeto no percibe las modificaciones estéticas de su cuerpo o le parecen insuficientes, por lo que sigue incrementando rigurosamente el entrenamiento y la dieta conforme a la consecución del canon hegemónico. Estas conductas adquieren un carácter obsesivo y se intensifican cíclicamente pudiendo conllevar extremas consecuencias para la salud. Por lo tanto, el *bodybuilding* entrena de por sí ciertos peligros para la salud de sus practicantes. Estos peligros se incrementan bajo las

disposiciones de aquellos individuos que, inducidos por su socialización de género, exponen de sobremanera su integridad física conforme al objetivo dispuesto. Nos referimos, entre otros, a los consumidores de EAA. Estos, por lo general, desarrollan múltiples conductas de riesgo que, a su vez, se pueden ver potenciadas por los efectos secundarios de los EAA. Si, además, consideramos el hecho de que, a través del disciplinamiento del cuerpo, el sujeto queda preparado tanto física como emocionalmente para ejercer violencia, parece evidente que las consecuencias negativas del consumo de EAA podrían afectar a otras personas como víctimas de aquellos consumidores que desarrollen una conducta antisocial.

En síntesis, la construcción social del cuerpo inducida por los modelos esteticistas de masculinidad se encuentra articulada desde significaciones sociales patriarcales. En consecuencia, estas prácticas instrumentalizan el cuerpo y la emotividad de los hombres, preparándolos para e induciéndolos a reproducir la dinámica de poder que subyace al objetivo del éxito social: la desigualdad social entre los sexos. Esta dinámica no solo reproduce la injusta discriminación de las mujeres, sino que se muestra abiertamente perjudicial para la salud física y mental de los hombres, quienes encarnan la definición del sujeto antisocial (CLARE, 2002).

Este análisis no implica una negación de la posibilidad del cuidado estético de sí para los hombres, ni tampoco de la práctica del *bodybuilding*. Pero sí que sostiene que estas prácticas deben ser disociadas de sus significaciones patriarcales y realizadas con equilibrio y moderación, bajo el objetivo de disfrutar de una vida saludable, igualitaria y solidaria. Solo de este modo, el cuidado de uno mismo podrá suponer, simultáneamente, una preparación moral para el cuidado y el respeto de las personas que comparten nuestras vidas.



## JUDITH BUTLER, POLÍTICAS *QUEER* Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LAS MASCULINIDADES



La relevancia contemporánea del pensamiento de Judith Butler es incuestionable. Desde su irrupción en la escena académica, sus argumentos no solo expresan la riqueza propia de un finísimo análisis interdisciplinar, sino que se muestran potentes en su capacidad de desestabilizar supuestos culturalmente sedimentados. Butler continúa la línea deconstruccionista articulada por el filósofo Michel Foucault en sus análisis sobre el poder y la subjetividad, recuperando, desde su interpretación particular de las tesis sobre el lenguaje de John Austin y Jacques Derrida, un concepto de *agencia* que el pensamiento posmoderno había puesto en entredicho. En consonancia con Foucault, Butler rechaza los proyectos normativos universalistas. Su propuesta política es la continua redefinición de la identidad desde colectivos de personas excluidas en función de su inadaptación al proceso social de hetero-normalización de sexo-género. De este modo, entiende que los cambios del sistema de sexo-género se producirán como consecuencia de la multiplicación social de los focos de resistencia.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse si las estrategias políticas *queer* pueden suponer una transformación global efectiva del sistema de género-sexo. En particular, en este apartado analizaremos su capacidad en lo que a la transformación social de los hombres hacia masculinidades justas e igualitarias se refiere. Estas masculinidades no

deben suponer solo una liberación de los hombres respecto de las exigencias patriarcales de confirmación de la masculinidad, sino que también deben contribuir al proceso de emancipación social de las mujeres y de otros hombres insertos en diferentes tramas de discriminación.

### 7.1. Sujeto, agencia y políticas *queer*

Basándose en las interpretaciones de Foucault y Derrida sobre el poder discursivo, Butler sostiene que no existe sujeto sino es en el marco de un lenguaje que lo instituye como tal, sujetándolo a un campo de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades de agencia (BUTLER, 2001). La noción de *agentes no-sujetos* (del sujeto como parodia) se basa, fundamentalmente, en la distinción que Butler realiza entre la lógica de la identidad y la lógica de la identificación. Acudiendo al psicoanálisis, adopta las nociones de fantasía y de identificación fantasmática sistematizadas por J. Laplanche y J-B Pontalis (1987), a partir de la lectura de S. Freud realizada por J. Lacan (1988). Desde esta sistematización, Butler considera a las identificaciones fantasmáticas como figuras históricas personales que organizadas en secuencia confluyen en la presencia del *Yo* (no necesariamente como sujeto de la escena)<sup>1</sup>. De este modo, el *Yo* crea un orden de identificación ideal, en el que funciona como principio de esquematización de la realidad. Para Butler, esto no debe entenderse como la actividad de un sujeto, sino como un deambular de-subjetivo en una dispersión de identificaciones cruzadas, plurales e inestables (BUTLER, 2001). Ante la ficción de una identidad aparentemente monolítica y totalizante, subyacen múltiples núcleos de identidad que transcurren por diversos ejes de discriminación y pertenencia (etnia, raza, clase, sexo y orientación sexual), invisibilizados por la pregnancia del núcleo identitario de *género* (Butler, 2001). La invisibilidad de nuestra pluralidad e inestabilidad identitaria es, por lo tanto, el resultado de un proceso compulsivo de sexualización binaria al que somos sometidos desde la infancia (BUTLER, 2001). Se impone así el imperativo social heterosexual, al cual Butler (2001) considera el principio de inteligibilidad de una cultura occidental anclada en la metafísica de la presencia<sup>2</sup>.

Butler (2001) afirma que los términos que otorgan inteligibilidad social a lo humano se organizan desde una matriz heterosexual que distribuye las identidades y disciplina los cuerpos, otorgándoles un significado específico<sup>3</sup>. La matriz de inteligibilidad que Butler (2001) describe determina que cada ser humano se corresponde siempre con un género binario (masculino o femenino) y que dicha pertenencia acontece en virtud de su sexo. De este modo, se establece una continuidad entre sexo, género, deseo y práctica sexual, lo que otorga inteligibilidad a los cuerpos que guardan estabilidad,

<sup>1</sup> A este respecto véanse las notas 2 y 7 del capítulo tercero de *Cuerpos que importan* (BUTLER, 2008).

<sup>2</sup> En este punto recoge las críticas de Nietzsche, Foucault y Derrida a la metafísica de la substancia.

<sup>3</sup> Butler se basa en la noción de *heterosexualidad obligatoria* de Adrienne Rich (1980).

coherencia y unicidad en su identidad personal, tornando como imperativo la complementariedad de los sexos diferentes. Aquello que resulta desalineado respecto a la coherencia de género es excluido, interiorizado, patologizado. Son los cuerpos abyectos (BUTLER, 2008): personas que habitando el lugar de la ininteligibilidad, estando fuera de la jerarquía del sujeto, son externamente necesarias para su definición<sup>4</sup>.

En síntesis, la identidad y el género son inextricables. La identidad es una *performance* de género. Es el resultado de un proceso iterativo de prácticas significadas (y significantes) discursivamente (actos performativos) desde las matrices de la jerarquía del género y la heterosexualidad obligatoria. Los discursos son organizaciones históricamente estructuradas del lenguaje y sus significados son sedimentos de la repetición diferenciada de las normas de sexo-género a través del tiempo (BUTLER, 2004). El significado no es un acto fundante del sujeto, sino que tanto el significado como el propio sujeto son el resultado de la repetición discursiva de la norma de sexo-género en un proceso temporalmente regulado (BUTLER, 2004). El sujeto se construye a través de un proceso discursivo normativizado de repetición y diferencia de actos estilizados en función del sexo que se oculta a sí mismo bajo la producción de efectos *sustancializantes* (la materialización del sexo), al mismo tiempo que establece límites de inteligibilidad y exclusión social (GUERRA, 1997).

La consecuencia de entender la identidad como el resultado de la repetición performativa de la norma de sexo-género es que el sexo, al igual que el género, no es una propiedad de los cuerpos, algo que preexista de modo natural a las interpretaciones culturales de la diferencia sexual, sino que es una *ilusión de sustancia* materializada por la iteración social de la norma que disciplina a los cuerpos (BUTLER, 2008). Consiguientemente, la distinción entre género y sexo se hace innecesaria, o lo que es lo mismo, el concepto de *género*, como inscripción cultural normativa sobre el cuerpo, deja de tener sentido como categoría de análisis (FEMENÍAS, 2003). De esta manera, Butler dinamita la clave filosófica fundamental del feminismo igualitarista: la distinción sexo/género. Admitir esta distinción implicaría reproducir el dualismo naturaleza/cultura, perpetuando la lógica falocéntrica que ha significado a las mujeres como naturaleza e identificado a los hombres con la *Razón* (GUERRA, 1997). De hecho, Butler explica que, junto con la institución de la diferencia sexual reificada, la discriminación social de las mujeres se ha establecido desde el falocentrismo de la cultura occidental. La significación histórica de lo masculino como universal ha superpuesto las categorías de *sujeto* y *varón*, disponiendo el control de los cuerpos de las mujeres por parte de los hombres, sobre la base de una diferenciación biologicista que simultáneamente oculta y legitima la dominación masculina (BUTLER, 2008).

---

<sup>4</sup> Butler (2001) reformula el concepto de *cuerpos abyectos* a partir de los estudios sobre la abyección social de Julia Kristeva, refiriéndose fundamentalmente a personas de sexualidad no-normalizada.

En *Gender Trouble*<sup>5</sup>, Butler (2001) explica que la heterosexualización compulsiva de las personas está generando un creciente malestar en relación con el sexo y la sexualidad. Por el contrario y frente a la Psicología tradicional, las personas de sexualidad no-normalizada no padecen más neurosis que la de querer afirmarse en su deseo. En consecuencia, para Butler, solo cabe atreverse al cambio. Las mismas inscripciones performativas que nos constituyen en la sujeción son incompletas e inestables, de modo que, como sujetos instituidos por la invocación lingüística, cada repetición de un performativo supone una ocasión para ejercer nuestra agencia transformadora. Es decir, la apertura del lenguaje performativo entraña la posibilidad de un contra-discurso (BUTLER, 2004). Cada repetición de un performativo contiene y oculta una diferencia respecto del original, el cual, en sentido estricto, ya era una copia (BUTLER, 1993). La repetición se produce en la forma de actos estilizados en el tiempo que admiten la posibilidad de ruptura o repetición subversiva del estilo. Por este motivo, Butler (2001) propone la repetición paródica como forma de resistencia frente al poder de la norma social y de resignificación discursiva de la misma. Solo, así, el deseo se torna capaz de redefinir las inscripciones del dimorfismo sexual, generando nuevas posibilidades de agencia.

Butler (2008) apunta que la sorprendente forma en la que los colectivos *queer* se han apropiado del término que se empleaba para denostar socialmente a personas LGBTIQ+ y lo han redefinido pone de manifiesto que la resignificación social y política de un término es posible. Las prácticas *queer* representan una parodia transgresora de la normalidad sexual bajo el objetivo de reivindicar la legitimidad de identidades y prácticas sexuales no-normalizadas. Así, prácticas como el *outness*, los bailes *drag*, la hiperfemineidad transexual y la hipervirilidad *leather* constituyen distintas parodias sociales de las normas performativas de género que revelan su carácter contingente frente a su estatuto cosificado (BUTLER, 2001). Es decir, que ponen de manifiesto la posibilidad de transformación de las identidades que inscriben.

Por el contrario, Butler (2004) rechaza las políticas de representación: la invocación del performativo puede activar su estructura normativa de exclusión, incluso cuando se realiza dentro de una política de inclusión. En este sentido, Butler (2001) recela de las políticas feministas articuladas en torno al concepto de *mujer*. Este concepto es el resultado de la sedimentación histórica de performativos con efectos *esencializantes*, por lo que pone en juego la estructura normativa de sexo-género de modo inevitable. Además, en posteriores desarrollos, Butler (BUTLER y SPIVAK, 2009) señala que la coherencia totalizante de las identidades heteronormativas también invisibiliza las diferencias contextuales de las mujeres, ocultando la pluralidad de tramas de subordinación que se ejercen sobre ellas (en función de clase, raza, etnia, creencia religiosa y orientación sexual). De este modo, resultaría paradójico intentar articular políticas de

---

<sup>5</sup> Butler, Judith (1990). La versión en castellano se puede encontrar en Butler (2001).

protección de los derechos de las mujeres desde los mismos términos que las han limitado históricamente. Por el contrario, la categoría *mujeres* terminaría representando los intereses de un subgrupo de mujeres instaladas en una posición social hegemónica; las mujeres blancas heterosexuales. En síntesis, la identidad no puede constituir un fin político en sí mismo. Solo mediante su subversión y resignificación constantes, podemos abrir nuevas posibilidades de agencia, liberándonos de las limitadoras y excluyentes inscripciones de sexo-género.

## 7.2. Lectura crítica

Las principales críticas de la interpretación que Judith Butler realiza en *Gender Trouble* se articulan en torno a dos aspectos básicos de su fundamentación teórica de la propuesta *queer*<sup>6</sup> (FEMENÍAS, 2003): 1) el peso que les concede al deseo y a la sexualidad en la conformación de la identidad y 2) su supuesto hiperconstructivismo.

Con el objetivo de articular una estrategia que permita al deseo ir más allá de las estructuras normativas del binarismo sexual, Butler apela a la proliferación de inscripciones no-normalizadas y propone un deambular identitario entre posiciones en continuo desplazamiento y resignificación. Confía en poder desarticular así la dialéctica inherente al principio de inteligibilidad cultural Uno/Otro (FEMENÍAS, 2003). Pero, como señala María Luisa Femenías (2003: 79): «de ahí, no se sigue que, en la complejidad actual de las sociedades, se haya roto la dominación jerárquica u opresión que Butler ancla en el dimorfismo». Por el contrario, la proliferación de sexos-géneros sin dirección alguna puede devenir en nuevas y sutiles formas de dominación, más aún cuando Butler sostiene que las identidades degeneradas serán subsidiarias de las figuraciones de sexo-género precedentes. Por este motivo, Alicia Puleo ha manifestado un cierto recelo y ha admitido la necesidad de tener precaución respecto de algunas propuestas *queer*:

Independientemente de la oportuna aclamación *queer* de la diversidad sexual y del derecho de los adultos consintientes a vivir sus propias elecciones sexuales en libertad, lo cual concita mi total adhesión, me pregunto si la cultura que recontextualiza instrumentos de martirio de los cuerpos no permanece, a pesar del pacto libre y de los roles cambiantes en aras de la igualdad, encadenada a un imaginario peligroso y desfavorable para los que carecen de poder, sean estos humanos o no humanos. ¿Hasta qué punto las prótesis creadas para la dominación pueden ser exitosamente desviadas de su sentido originario? (PULEO, 2011: 249-250).

---

<sup>6</sup> Es preciso aclarar que la teoría *Queer* constituye un campo cuyas producciones proliferan de manera desorganizada y con múltiples representantes que ofrecen incluso propuestas disímiles. Aquí, hacemos referencia a una línea de pensamiento que se organiza en torno a una oposición radical a la norma sexo-genérica, ligada a una interpretación particular de *Gender Trouble* de Judith Butler (1990).

En este sentido, Martha Nussbaum (1999) ha señalado que, ante la imposibilidad de decidir qué actos subversivos serían correctos y cuáles no, la propuesta de Butler acabará dependiendo de la conciencia de quienes la tomen en sus manos. En su opinión, las políticas feministas precisan de una dimensión normativa explícita, fundamentada sobre las bases de la justicia social y la dignidad humana. Y en la medida en que Butler recela de cualquier noción normativa positiva, su propuesta política incurre en el voluntarismo.

En segundo lugar, la concepción del lenguaje de Butler, como lugar privilegiado del deseo, podría conferir un peligroso idealismo a su propuesta de resignificación de las identidades de sexo-género. Este hecho se observa en que, tal como afirma Martha Nussbaum (1999), Butler no atiende apropiadamente a los aspectos materiales e históricos de los procesos de dominación. Cuando analiza los mecanismos sociales del poder, se centra básicamente en la represión de las sexualidades no-normativizadas<sup>7</sup>. Ahora bien, existen recursos como la alimentación, la salud, la educación, etc., cuyo acceso es necesario para vivir una vida propiamente humana. Estos recursos también pueden verse coartados y expropiados en distintas y sutiles tramas de discriminación/opresión. Es decir, las condiciones materiales e históricas en las que se desarrollan las relaciones de poder constituyen también ejes de coerción/creación del deseo, incluido el deseo sexual.

Ambas críticas se pueden ver reflejadas en su rechazo de la categoría política de *mujeres*. Butler reniega de esta categoría porque considera que, como inscripción discursiva portadora del binarismo sexual, entrañaría una naturalización de las mujeres que las sujetaría al mismo sistema que se pretende romper. Esta crítica es oportuna y necesaria. No se pueden diseñar políticas de emancipación social sin someter a crítica las bases de las que partimos. Pero la propuesta política de Butler no es suficiente como alternativa. La categoría *mujeres* alcanza transversal y transnacionalmente a muchas personas que padecen formas comunes de discriminación (feminización de la pobreza, violencia sexual, discriminación salarial...). Prescindir de esta categoría conllevaría eliminar el sujeto político que representa a todas aquellas personas discriminadas en razón de su *sexo*. Además, aun asumiendo que, tal y como señala Butler, el proceso de sexuación es cultural y simbólico desde un principio, obviar las diferencias biológicas más evidentes puede constituir una legitimación de formas de opresión abiertamente machistas. Tomemos como ejemplo dos casos de agresión sexual a personas de distinto sexo. En ambos casos, se atenta contra la integridad psíquica, física y sexual de las dos personas, pero las consecuencias son diversas: la mujer podría quedarse embarazada, el hombre no. No considerar esta diferencia desde el marco normativo institucional,

---

<sup>7</sup> Esta observación se ciñe a las obras en las que Butler desarrolla su teoría de la performatividad. Desde *Precarious life*, Butler (2004) ha examinado múltiples y diversas formas de dominación y poder, incluido el poder de Estado.

articulando la posibilidad del aborto, constituiría un desequilibrio legal: las dos personas no tendrían el mismo derecho a decidir sobre sus cuerpos, habiendo sido ambas igualmente agraviadas.

La categoría *mujeres* es necesaria porque visibiliza formas selectivas de opresión de las mujeres en función de su sexo (en su intersección con la etnia, la clase social, la creencia religiosa y la opción sexual). Por lo tanto, esclarece las vindicaciones desde las que instrumentar políticas feministas de emancipación social. Seyla Benhabib (1991) ha admitido el valor teórico-político de la interpretación de Butler por su atención a los márgenes, a las personas injustamente excluidas dentro del discurso moderno hegemónico, en el que la promesa de un sujeto trascendental se tradujo en la promoción de la experiencia de los hombres y sus valores. Pero, Benhabib no se plantea desestimar las categorías políticas del pensamiento ilustrado, sino repensarlas, redefinirlas, de tal modo que su carga misógina sea eliminada (GUERRA, 1997). Conceptos como *sujeto* o *autonomía* deben ser descargados de su sesgo androcéntrico. La estrategia de Benhabib será *situar* la identidad (GUERRA, 1997). Benhabib acepta que, tal y como apunta Butler, los imperativos de estabilidad y unicidad identitaria han generado formas de opresión cultural, sexual y de género. Pero las tradiciones no son monolíticas, unívocas u homogéneas. En su subsuelo, existen conflictos sin resolver y narrativas que, siendo alternativas al discurso hegemónico, no dejan de ser parte constitutiva del mismo. La función de una teoría crítica feminista será recuperar las historias de vida de las mujeres en la tradición, para repensar las categorías desde su empoderamiento político (BENHABIB, 1991). Para esta tarea, Benhabib (1991) propone una doble perspectiva. De una parte, situar la identidad, reconociendo la contingencia histórica y cultural de las personas. De otra, la posibilidad de autorreflexión de cada persona como «*un distanciamiento necesario de una misma y de las propias certidumbres cotidianas*, una suerte de *exilio interior* que tanto puede, tras pasarlo por el tamiz reflexivo, reforzar los componentes de la propia identidad como desestimarlos» (GUERRA, 1997: 150). Esta noción de *capacidad autorreflexiva*, con fuertes ecos arendtianos, le permite a Benhabib recuperar al sujeto, pero, ahora, bajo la premisa de que se reconozca situado y al margen de toda pretensión trascendental (GUERRA, 1997). El universalismo del sujeto político se sostiene sobre la base de una intersubjetividad inherente a la condición humana, la cual determina toda identidad como *contingente, finita y corporal*. Esta clave restaura el universalismo político, bajo la premisa de que se atienda al *Otro* en su particularidad. La empatía y la solidaridad emergen como condiciones necesarias del universalismo moral.

La contextualización situacional de la *identidad* solventa asimismo otra de las críticas realizadas por Butler sobre la categoría de *mujeres*: la idea de que dicha categoría, en tanto que ficción heteronormativa *esencializante*, ejerce siempre una constricción que cercena las posibilidades del deseo. Ahora bien, en la medida que Benhabib propone contextualizar la categoría *mujeres* desde las narrativas contingentes, finitas y corporales de las mujeres, cualquier pertenencia identitaria posible, incluidas aquellas

ligadas a una manifestación no-normalizada del deseo, tiene su lugar propio tanto en el relato del sujeto como en su reclamación de derechos y libertades.

La posibilidad de articular un sujeto político que apele a derechos universales desde una identidad situada histórica y socioculturalmente ha sido sostenida también por la filósofa María Luisa Femenías. Siguiendo a Amartya Sen (2007), Femenías (2008a) señala que la clave es reconocer la identidad como una formación plural, dinámica y relacional, de modo que, estando la subjetividad de una persona constituida simultáneamente por diversas pertenencias identitarias, ninguna sea privilegiada sobre el resto como la *auténtica*. Dentro de los núcleos de identidad de un sujeto, uno prevalecerá sobre los demás en función de las decisiones que se tomen respecto de aquellos conflictos sociales en los que se esté ubicado. Por lo tanto, frente a un concepto esencial de *identidad*, Femenías aboga por un concepto de *identidad* políticamente complejo:

Adoptando la segunda vía, reconocemos la identidad en términos de construcción constante, con estabilidad homeostática y pluridimensional, donde el proceso de identificaciones múltiples implica la autodefinición, tanto consciente como inconsciente, de lo que es ser un sujeto mujer, «blanco», «negro», heterosexual, periférico, de clase media, etc. (FEMENÍAS, 2008a: 22).

Podríamos añadir a esta lista *lesbiana, queer, transexual, etc.* Al señalar la auto-definición de las personas dentro de los conflictos de identidad que su ubicación social le confiere, Femenías postula la acción de autodesignación de un sujeto que emerge como sujeto político de emancipación. En este punto, toma la noción de *identidad subjetiva emergente* de George Mead, una noción que describe «las identidades como dinámicas e interactuando con el conjunto social en un doble proceso subjetivo y colectivo» (FEMENÍAS, 2008a: 29). Este proceso se encuentra fuertemente anclado a los contextos socio-políticos, por lo que se describe como discontinuo, instrumentalizable y negociable. Es decir, nos encontramos con una identidad que se moviliza y se transforma para reivindicarse desde el lugar político, social y cultural que ocupa. En definitiva, el concepto de *identidad subjetiva emergente* articula la reivindicación de una identidad posible y propia de un sujeto (colectivo) con la reclamación de los derechos universales (FEMENÍAS, 2008a). La defensa de la *identidad negra* realizada por el grupo feminista negro de la *Combahee River Collective* es un ejemplo evidente de esta articulación.

Por otro lado, coincidimos plenamente con María Luisa Femenías (2008a: 20) cuando señala que «también la ciudadanía genera *identidad*, conformándose íntimamente en cada sujeto como promesa de seguridad, de pertenencia y de justicia». Los valores democráticos de *Libertad, Igualdad y Solidaridad* han sido articulados bajo diferentes modelos culturales de ciudadanía, haciendo emerger una identidad basada en el derecho de toda persona a que su valor como ser humano sea reconocido en su justo alcance, es decir, universalmente. Obviamente, tal y como señala Femenías (2008a), esta identidad es todavía precaria y frágil porque se encuentra en construcción. Pero, en

todo caso, los principios democráticos del pensamiento ilustrado constituyen un marco de valores desde el que se puede construir una identidad positiva que, simultáneamente, apele a principios universales de justicia. Es más, como sostiene Alicia Puleo (2011), construir una identidad positiva y estable (no esencializada) que permita pensar en un futuro aceptable para la humanidad, no solo es posible, sino también necesario. Una identidad así constituye un motor que impulsa hacia la acción social y política desde una posición teleológica.

Al igual que Butler, Nancy Fraser (2013) ha explicado la desconfianza que los movimientos de emancipación tienen respecto de los ideales éticos normativos apuntando hacia las exclusiones y jerarquías sociales reproducidas por las políticas proteccionistas de Estado durante la segunda mitad del siglo XX. En cambio, Fraser (2013) advierte que, como resultado de su configuración histórica, los movimientos de emancipación entrañan una cierta ambivalencia entre la liberación y la mercantilización. «La emancipación puede ayudar a disolver la base ética solidaria de la protección social, abriendo así el camino hacia la mercantilización» (FRASER, 2013: 136). De este modo, el resultado de la crítica al proteccionismo opresivo realizada por los movimientos de emancipación ha convergido con la crítica neoliberal a la protección en sí misma. En su opinión, esta situación exige un replanteamiento de los movimientos de emancipación que, sin renunciar al concepto liberal de libertad negativa, deben recuperar sus alianzas con los valores éticos de solidaridad e igualdad social. Esto implica una redefinición de ambas posiciones, de modo que no puede existir solidaridad social sin emancipación, ni tampoco la emancipación puede renunciar a la base ética de la igualdad.

En conclusión, la estrategia deconstructiva se articula como práctica de emancipación, posibilitando la ruptura y la crítica de diversas tramas de dominación-opresión. Puede constituir asimismo un sistema de revisión permanente de cualquier dinámica social de poder, incluidas las políticas de identidad basadas en el principio de *Igualdad*. Ahora bien, este principio, en tanto que derecho inalienable de cualquier persona, no puede ser sustituido ni rechazado. En última instancia, toda estrategia de liberación de un colectivo discriminado precisa del horizonte regulativo de la igualdad como principio que legitima su propia lucha de emancipación. La estrategia deconstructiva no puede, por sí sola, asegurar un marco normativo de justicia social. Ello no significa que no sea necesaria, sino que no debe renunciar al principio ético desde el que se fundamenta. En este sentido, las políticas normativas de protección y solidaridad social y las estrategias de liberación son perfectamente conciliables. De hecho, los movimientos de emancipación solo consiguen el reconocimiento de su causa cuando los colectivos opresores admiten la injusticia de sus actos. Este hecho es especialmente significativo en aquellas relaciones estructurales de poder en el que los opresores lo son como resultado de su socialización en una serie de privilegios sociales naturalizados, lo que puede ocultar la opresión incluso ante sus propios ojos. En este punto, los principios de justicia son imprescindibles para que, partiendo de la apelación del *Otro*, los grupos sociales privilegiados tomen conciencia de su posición de poder. Ahora bien, tampoco esto es

suficiente. Las políticas normativas pueden, efectivamente, bien contener nuevas tramas de discriminación invisibilizadas, bien no tener la fuerza moral suficiente para conmover y disponer al privilegiado hacia las acciones que reparen la injusticia. En este punto, es necesario tener en cuenta que, en términos de Sheila Benhabid (1987/1990), el *otro generalizado* de la perspectiva de la justicia es también *otro concreto*. Solo de este modo, las categorías morales de justicia y responsabilidad podrán trascender en emociones morales como la simpatía y la solidaridad (CAMPAGNOLI, 2015).

### 7.3. ¿Subversión o redefinición? En busca del hombre igualitario

Las consideraciones precedentes sobre el pensamiento de Butler son importantes para analizar qué valor pueden tener la teoría y las prácticas *queer* en lo que se refiere a la deconstrucción de la masculinidad hegemónica, de acuerdo no solo con la superación de las limitaciones que esta supone para los hombres, sino también con la obtención de la igualdad social y política por parte de las mujeres y de otros hombres sujetos a diferentes tramas de discriminación. En concreto, la masculinidad como configuración práctica de género representa una serie de categorías sociales de hombres que, a pesar de estar subordinadas entre sí, se encuentran insertas en un juego de poder del que son socialmente excluidas las mujeres. Por este motivo, los hombres se reconocen tácitamente como iguales frente a las mujeres, siendo cómplices estructurales respecto de la discriminación de las mismas (CONNELL, 2005). Por lo tanto, la búsqueda de masculinidades igualitarias requiere primeramente del reconocimiento por parte de los hombres de su situación de privilegio social respecto de las mujeres. Esto determina la perspectiva ética de su transformación social, convirtiendo a las mujeres en el *otro concreto* hacia el que proyectar las conductas morales que simultáneamente reconfigurarán el propio *ethos* masculino. Esta perspectiva supone un referente moral doble en el caso de los colectivos socialmente subordinados de varones, pues sus prácticas de emancipación no pueden dejar de apuntar simultáneamente hacia un marco normativo de igualdad y solidaridad entre hombres y mujeres.

Las aportaciones de la teoría *queer* han sido muy valiosas para el desarrollo de los estudios de las masculinidades. La teoría *queer* revela cómo la construcción de la masculinidad en las relaciones *inter pares* está interrelacionada con la construcción de la masculinidad en las relaciones entre hombres y mujeres, esclareciendo la conexión entre la homofobia y la misoginia (KIMMEL, 2008). Asimismo, evidencia que tanto las masculinidades heterosexuales como las homosexuales son construidas en la heteronormatividad, poniendo de manifiesto que la masculinidad hegemónica sigue siendo el principio organizador tanto de la conducta masculina heterosexual como de la conducta masculina homosexual (KIMMEL, 2008). Por lo tanto, es indudable el valor que la teoría *queer* tiene para desentrañar la genealogía de poder que entrevera las identidades de género, así como para reivindicar la legitimidad de aquellas identidades reprimidas por

el sistema heteronormativo. Ahora bien, si consideramos las prácticas *queer* de colectivos masculinos<sup>8</sup> bajo el objetivo de subvertir el sistema de sexo-género, nos encontramos con que, si bien estas prácticas generan focos de liberación social, simultáneamente muestran diversas dificultades para provocar un cambio global del sistema que depare un mayor grado de igualdad entre mujeres y hombres.

Los análisis y prácticas *queer* sobre las masculinidades se han centrado principalmente en mostrar que la masculinidad patriarcal, con sus atributos de autocontrol, invulnerabilidad... y heterosexualidad, es en sí misma una ficción discursiva con efectos de poder (SÁEZ, 2005). A este respecto, Calvin Thomas (2000) ha señalado que las acciones *queer* deberían revelar una y otra vez la dependencia de las masculinidades dominantes respecto de su exterior subordinado. El objetivo es desestabilizar la identidad masculina a través de múltiples conexiones (tanto políticas como eróticas) con aquellas identidades de cuya dominación depende la autoestima del hombre dominador. Asimismo, Brian Pronger (1998) ha argumentado que para desterritorializar la masculinidad fálica es necesario que los hombres se abran hacia el deseo receptivo; que estén dispuestos a ser penetrados como forma de des-masculinización del deseo.

Estas líneas de acción representan efectivamente una subversión de los roles sexuales masculinos y una desestabilización de los presupuestos esencialistas de la masculinidad heteronormativa. Pero, de modo general, las políticas *queer* de deconstrucción de la masculinidad hegemónica patriarcal encuentran dificultades para significar un elemento de *transformación igualitarista* del sistema de sexo-género porque poseen un subtexto androcéntrico. Esto hace que dichas estrategias sean susceptibles de ser culturalmente resignificadas por el discurso hegemónico en el sentido originario de los pactos patriarcales (AMORÓS, 2005b): el de la superioridad social de los hombres sobre las mujeres.

Las prácticas *queer* son subversiones articuladas desde sexualidades no-normalizadas y, en lo que se refiere a los hombres, las prácticas de contestación, transgresión y resignificación no son algo ajeno a la cultura masculinista. Como ha puesto de manifiesto la teoría feminista, los hombres estamos socializados en los juegos de poder del espacio público y disfrutamos de ciertos privilegios que, frente a las mujeres, nos facilitan la iniciativa en el ejercicio de la contestación política y social. De este modo, una práctica de resignificación *queer* de un colectivo de hombres puede suponer una liberación de una sexualidad no-normalizada sin por ello subvertir la jerarquía de sexo-género (aunque atente contra su eje heterosexista). Es decir, en cierto modo, el sistema patriarcal admite esta forma de liberación en la medida en que es una liberación de hombres: individuos iguales entre sí (frente a las mujeres) que, a través de los conflictos de poder, se reconocen tácitamente como personas que *pueden poder* (AMORÓS, 2005a).

---

<sup>8</sup> Colectivos *queer* cuyos integrantes son fundamentalmente hombres. Los *bear* o los *leather* por ejemplo.

Javier Sáez (2005) ha explicado que las subculturas gay de los *leather* y los osos realizan una parodia de la masculinidad como hipervirilidad que muestra que esta es una construcción paródica en sí misma. Para Sáez, los excesos de la hipervirilidad evidencian precisamente que la masculinidad es frágil y vulnerable. Sáez se centra principalmente en las prácticas sadomasoquistas de ambas subculturas, las cuales, o bien dispersan el centro del placer del pene al cuerpo en general, o bien se concretan en manipulaciones de los genitales que mostrarían su vulnerabilidad (atar los testículos, atravesar el pene con alfileres, etc.).

En principio, disentimos de la idea de que experimentar placer por medio de una práctica dolorosa de subordinación sexual consensuada constituya una muestra de la propia vulnerabilidad o, más aún, de la performatividad de la masculinidad hegemónica. Sencillamente, es un ejercicio de libertad personal pactado entre personas libremente consintientes. Ahora bien, efectivamente, en las prácticas gay SM existe una subversión del rol sexual masculino hegemónico en cuanto a que se invierte la tendencia sádica y a que las posiciones son consensuadas, intercambiables y renegociables. Esto supone una liberación de una forma de sexualidad reprimida que se manifiesta legítima; luego, una subversión de la heteronormatividad del sistema de sexo-género. Pero, ¿supone una subversión de las relaciones sistémicas de poder/subordinación entre hombres y mujeres?

Sáez (2005: 145) sostiene que estas dos subculturas gay parodian la masculinidad, mostrando su carácter construido: «lo interesante de los *leather* y los osos es que utilizan códigos masculinos pero al final se produce una traición, no son hombres *de verdad* porque son gays». Observando este pasaje, parece que, para Sáez, las parodias de los *leather* y de los osos mostrarían asimismo la falacia de la supremacía de lo masculino sobre lo femenino. Ahora bien, la traición a la que Sáez se refiere es una traición asumible para el sistema de sexo-género porque se produce desde una subcultura masculina. A pesar de la dura represión de la opción homosexual en los hombres y de sus consecuencias para los hombres homosexuales, la estructura de poder de sexo-género les induce a reconocerse como iguales frente a las mujeres, lo que condiciona el desarrollo de una masculinidad cómplice que participa de dividendos patriarcales con el resto de los hombres (CONNELL, 2005). La prueba de estas afirmaciones es que ambas subculturas gay, los *leather* y los osos, se encuentran visibilizadas y normalizadas en el imaginario cultural occidental. Por el contrario, la homosexualidad femenina permanece prácticamente invisibilizada. Y es que dentro de lo abyecto, también existen jerarquías que establecen grados de legitimidad. La jerarquía de sexo-género es una de ellas.

La segunda razón por la que las prácticas de colectivos *queer* masculinos no consiguen subvertir la jerarquía de sexo-género (a pesar de que atenten contra su orden heterosexista) es porque, en tanto que subculturas masculinas de poder, el sistema de sexo-género tiene una gran capacidad para integrarlas simbólicamente, orientado de nuevo su sentido en una lógica misógina y homófoba. De hecho, Sáez argumenta acerca del peligro de que los propios colectivos de homosexuales, inducidos por el

sesgo androcéntrico y heterosexista de nuestra cultura, reorienten sus discursos en este sentido:

Lo *leather* y especialmente lo *bear* plantea una posibilidad de normalización y de integración bastante peligrosa. Su parecido a la cultura heterosexual dominante hace que a veces se caiga en la tentación de recuperar el discurso plumófobo y normativo. Algunas corrientes de la cultura del cuero y de los osos son profundamente plumóforas (además de misóginas y lesbóforas), acusan a las *locas* de dar una imagen ridícula de los gays, y reivindican una masculinidad «normal» e integrada que busca la aceptación del colectivo heterosexual (SÁEZ, 2005: 146).

La capacidad del sistema patriarcal para redefinir y normalizar lo *queer masculino* dentro de la jerarquía de sexo-género y su heteronormatividad constitutiva, en un sentido misógino, es especialmente perceptible en el caso de las prácticas sadomasoquistas. A este respecto, podemos observar cómo la pornografía *mainstream* ha integrado las prácticas sexuales que fueron censuradas y estigmatizadas durante la heteronormativización sexual del siglo XIX (FOUCAULT, 2005b) y restablecidas y legitimadas por grupos LGBTIQ+ al final del pasado siglo (sexo oral, fetichismo, sadomasoquismo, etc.). De nuevo, estas prácticas son concebidas dentro de la estructura tradicional de dominación/sumisión que naturaliza a los hombres como déspotas y sádicos y a las mujeres como víctimas y masoquistas. Esta representación no es minoritaria, sino que constituye la norma que los mecanismos occidentales de definición social están imponiendo a través de la generalización del discurso pornográfico en Internet (NÚÑEZ, 2016; SAMBADE, 2017a), con su representación hipersexualizada de las mujeres y su banalización de la violencia sexual (WALTER, 2010), ahora bajo la retórica de que son ellas mismas quienes *eligen* disfrutar de la violencia sexual (DE MIGUEL, 2015).

Estas mismas observaciones se podrían argumentar frente a la propuesta contra-sexual de la filósofa *queer* Beatriz Preciado (2002). La propuesta de Preciado es la contra-sexualidad: una subversión crítica del sistema de sexo-género basada fundamentalmente en la erotización sadomasoquista del ano. Preciado reivindica la filiación de su propuesta con los análisis de la heterosexualidad como sistema político de Monique Wittig, la conceptualización de la sexualidad moderna como dispositivo de disciplinamiento realizada por Michel Foucault, la interpretación de la identidad performativa de Judith Butler y la política del *cyborg* de Donna Haraway. Desde este entramado, explica que la contra-sexualidad tiene el objetivo de des-naturalizar y des-mitificar las nociones tradicionales de sexo y de género: es «el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros» (PRECIADO, 2002: 18). Esta desnaturalización sería posible porque, para Preciado, los cuerpos no son ni de mujeres ni de hombres, ni femeninos ni masculinos, ni heterosexuales ni homosexuales, sino lo son en relación con una tecnología que los construye como tales: la tecnología de sexo-género. Así, siguiendo a Haraway, Preciado (2002: 20) explica que una *historia de las tecnologías* mostraría que «la naturaleza humana no es sino un efecto de negociación permanente

de las fronteras entre humano y animal, cuerpo y máquina, pero también entre órgano y plástico». En consecuencia, Preciado articula su propuesta contra-sexual. Esta se basa en una serie de prácticas sadomasoquistas que se focalizan en el ano como centro erótico y que asumen que el dildo antecede al pene; luego, que el pene es solo un tipo posible de dildo. Esta identificación del pene como un tipo posible de dildo entre otros posibles (puños, brazos, picanas eléctricas,...) deconstruiría el falocentrismo simbólico, mostrando que, «por el ano, el sistema tradicional de la representación sexo/género se caga (sic)» (PRECIADO, 2002: 27).

En principio, la propuesta de Preciado significa todo un foco de liberación y resistencia para personas de sexualidad no normativizada que atenta contra el eje heterosexista del sistema patriarcal. Ahora bien, de nuevo, podemos observar que el discurso pornográfico hegemónico ha incorporado en sus narrativas las prácticas SM de erotización del ano, redefiniéndolas bajo la lógica misógina en la que los hombres siempre ejercen la conducta sádica que «las mujeres *desean* padecer».

Por supuesto, cualquier práctica sexual es legítima siempre que se realice dentro de un consenso alcanzado desde posiciones equitativas de poder que garanticen la ausencia de coacción. Y precisamente este es el centro hemorrágico de la teoría *queer* (en la fundamentación teórica de Judith Butler): la deconstrucción puede llegar a alcanzar los mismos límites que garantizan el ejercicio de la libertad; los principios universales de *Igualdad, Libertad y Solidaridad*<sup>9</sup>. La estrategia deconstructiva rompe fuertes estructuras de opresión, abriendo vetas de libertad. Es en sí misma una práctica de emancipación. Luego, es muy necesaria. Pero no es suficiente. Necesita ser implementada dentro de un marco de principios mínimos que garanticen los derechos universales. Proponer una estrategia deconstructiva como única forma de liberación es obstinadamente erróneo, especialmente cuando los principios democráticos han sido menoscabados como ficciones metafísicas.

#### 7. 4. Revisión crítica

Las políticas feministas del pasado siglo XX mejoraron notablemente las condiciones de vida de las mujeres occidentales. Estas políticas se articularon desde un sujeto político, las *mujeres* como categoría de representación, que reclamaba los mismos derechos que los hombres sobre la base del principio ilustrado de *igualdad política*. Fueron, por lo tanto, políticas estructuradas desde el universalismo ilustrado y su

---

<sup>9</sup> Es necesario tener en cuenta que el universalismo tiene sus perversiones. De hecho, a menudo, ha reproducido y enmascarado los intereses y las representaciones de la clase social dominante. Desde una perspectiva reformista, Iris Marion Young (1996) ha señalado que los colectivos discriminados tienen que tener representación en los procesos políticos de toma de decisiones que les afectan para garantizar la corrección democrática de los mismos.

consiguiente proyecto político democrático (SCOTT, 2006); fueron «el hijo no deseado de la Ilustración» (VALCÁRCEL, 1997: 53).

La contundente crítica de Butler al sujeto político *mujeres* halla su sentido en la preocupación constante de la filósofa por problematizar el lenguaje normalizado; por plantearse qué condiciones hacen inteligible un discurso y cuáles son las exclusiones que ejerce sobre la base de su inteligibilidad. Solo de esta manera se puede replantear lo posible, liberando al deseo de las normas que lo constriñen (Di TULLIO y SMIRAGLIA, 2012). Los nuevos y liberadores significados se construyen en un proceso de resignificación subversiva de la heteronormatividad que se ejerce desde lo excluido y marginado. En consecuencia, los términos constituyentes del binarismo sexual resultan erosionados y desestimados.

La propuesta de Butler se mueve en el eje de la libertad. Ahora bien, parece evidente que sin igualdad (de derechos, oportunidades, acceso a la educación...) no puede existir un ejercicio equitativo de la libertad por parte de las personas integrantes de una sociedad. Tenemos así una interpretación del concepto de *Igualdad* como equidad social y política. Esta interpretación se fundamenta desde la noción iusnaturalista de igualdad, la cual vindica la equivalencia de todos los seres humanos independientemente de su etnia, sexo, religión u opción sexual. De este modo, la vinculación entre el igualitarismo iusnaturalista y el universalismo democrático pone de manifiesto que los principios políticos de *Igualdad*, *Libertad* y *Solidaridad* son necesarios para la construcción de un marco normativo de justicia social. Asimismo, entendemos que estos principios también pueden constituir los ejes de un modelo de masculinidad positivo que debe ser, a un mismo tiempo, conciencia ética reflexiva y libre ejercicio de solidaridad.

La ciudadanía como modelo de identidad positiva no es un mero ideal regulativo. Han existido múltiples manifestaciones históricas de este modelo si entendemos la identidad, de acuerdo con Femenías (2008a), como un proceso dinámico, plural y políticamente complejo. Así, la ciudadanía como identidad, con sus promesas de seguridad, pertenencia y justicia, ha emergido históricamente desde posiciones sociales de subordinación. La aparición de un movimiento transnacional de hombres profeministas constata significativamente la potencia transformadora del modelo democrático de ciudadanía, puesto que los hombres, en nuestras diferentes categorías sociales, detentamos una posición de privilegio social respecto de las mujeres. Es decir, la posición profeminista implica reconocer la responsabilidad personal en la perpetuación de la desigualdad de género y, por ende, renunciar a los dividendos patriarcales que nos sitúan en posiciones de privilegio. Nos encontramos, por lo tanto, con hombres que, habiendo asumido tanto el paradigma iusnaturalista democrático como las demandas feministas que emergen del mismo, se reconocen en una identidad común con las mujeres, la ciudadanía como identidad, que exige la igualdad política y social de todas las personas con independencia de su sexo, raza, religión u opción sexual. En términos de Sheila Benhabid (1987/1990), los hombres profeministas se reconocen en el *otro generalizado*

que representan las mujeres. Desde esta perspectiva, la proyección de modelos igualitarios de masculinidad requiere del desarrollo de un *ethos* solidario basado en la empatía hacia las mujeres como *otro concreto*.

Desde esta perspectiva, los colectivos de hombres profeministas han coincidido en señalar, de acuerdo con las reivindicaciones feministas, que la igualdad social y política requiere indefectiblemente de igualdad de responsabilidades en el hogar y en las prácticas de cuidado. Es decir, que no puede existir igualdad de oportunidades en el espacio público mientras que no se compartan equitativamente las responsabilidades domésticas y el cuidado de los seres queridos. Obviamente, la transformación hacia la corresponsabilidad supone renunciar a los dividendos patriarcales de poder y privilegio, de modo que tenemos un modelo ético de masculinidad que exige el desempoderamiento<sup>10</sup> de los hombres como condición *sine qua non* de la consecución de igualdad social por parte de las mujeres. Tenemos así el modelo de una masculinidad cuidadora y corresponsable, un modelo que aflora desde convicciones éticas de justicia y, al mismo tiempo, entraña tanto una ética del cuidado como una ética del desarrollo humano<sup>11</sup>.

El modelo de masculinidad cuidadora y corresponsable entraña una ética del desarrollo humano en la medida en que posibilita el acceso de los hombres a la *cultura de la femineidad*, con su consiguiente práctica ética del cuidado y su reconocimiento de la vulnerabilidad humana, luego, de la propia vulnerabilidad. Este modelo debe ser articulado desde los principios democráticos, puesto que, como principios formales de justicia, permiten proyectar posibles y diversos modelos de cambio bajo la premisa de evitar un concepto del bien excluyente (NUSSBAUM, 2000); una nueva masculinidad esencializada que pueda imponer otro régimen de relaciones de poder. Esto implica necesariamente reconocer al *Otro* en su otredad (BENHABIB, 1991). O bien, estar abierto a la crítica y el aprendizaje intercultural (PULEO, 2011). Las estrategias de contextualización y apertura intercultural deberían poder garantizar el respeto (no acrítico) hacia la diversidad cultural, étnica, religiosa, de clase, sexo y orientación sexual.

En conclusión, el contrapeso de la equidad de condiciones de vida y de la solidaridad como principios correlativos a la esencial vulnerabilidad humana pone de manifiesto que la libertad no es solo poder, aunque como en el caso de las políticas *queer* sea poder de liberación. La deconstrucción es valiosa porque, como crítica, disloca y redefine las inscripciones performativas que constriñen la libertad. En este punto, la propuesta de Butler es fundamental e ineludible: los significados que fundamentan nuestros proyectos democráticos deben ser problematizados *ad infinitum* si queremos evitar nuevos procesos de *esencialización* con sus efectos represivos y discriminatorios.

---

<sup>10</sup> Nos referimos a renunciar a posiciones sociales de autoridad y privilegio. Evidentemente, toda decisión personal de cambio entraña una forma de empoderamiento en la medida que requiere de autonomía.

<sup>11</sup> Este hecho pone de manifiesto que la ética del cuidado es complementaria con cuestiones éticas de justicia, tal y como ha señalado Seyla Benhabib (1992) en defensa de la tesis de Carol Gilligan.

Ello sin olvidar que cada transgresión disruptiva del sistema entraña prácticas de emancipación de un colectivo discriminado. Pero, por otra parte, también necesitamos de modelos normativos positivos que puedan trascender los performativos precedentes, al tiempo que encaminar nuestras acciones hacia objetivos éticos. Ambos enfoques pueden ser complementarios. De hecho, si entendemos que superar los imperativos de género-sexo es algo que no solo ha de producir liberación personal, sino también condiciones de vida equitativas para mujeres y hombres, el enfoque positivo es indispensable para la transformación social de las masculinidades hacia la igualdad.

Los principios democráticos de *Igualdad*, *Libertad* y *Solidaridad* se presentan como una fuente de racionalidad práctica que integra la posibilidad plural del desarrollo humano, el objetivo de la justicia social y la práctica ética del cuidado. Esta base de racionalidad permite la construcción de una identidad positiva (la ciudadanía como identidad) desde la que reconocer la equivalencia de todas las personas como seres humanos. Es decir, desde la que mirar al *Otro* como un igual, desarrollando emociones morales que nos muevan hacia el ejercicio del cuidado y la búsqueda de la justicia. Solo desde este enfoque, se puede fundamentar el cambio de los hombres hacia masculinidades más justas e igualitarias, hacia masculinidades basadas en el cuidado, la responsabilidad y el rechazo de la violencia.



**PROPUESTA:  
EJES NORMATIVOS PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL  
DE LAS MASCULINIDADES**



Una mirada histórica sobre la diversidad de modelos de masculinidad y femineidad habidos y existentes pone de manifiesto que las identidades de género no son entidades biológicas. Las mujeres y los hombres no somos diferentes, más allá del sexo anatómico, si no lo es en relación con las desiguales posiciones sociales en las que nos encontramos. Son las diferentes expectativas sociales de las identidades de género las que nos construyen a partir de modelos veladamente desiguales. Además, las identidades de género son plurales, existiendo conflictos internos entre sí en relación con las diferentes categorías sociales y pertenencias identitarias (étnico-raciales, religiosas, de orientación sexual, etc.) que se intersectan con la masculinidad y la femineidad normativas (CONNELL, 1995). Por lo tanto, los cambios sociales que modifican las expectativas y oportunidades asignadas en función del sexo, generan reestructuraciones globales en los modelos sociales de masculinidad y femineidad vigentes (SALTZMAN, 1992).

Tras la desestructuración de los patriarcados tradicionales acontecida durante el pasado siglo XX, asistimos a una reorganización del patriarcado oculta bajo la sobrevaloración social de las conquistas feministas. Asistimos a la contrarreforma patriarcal

en los tiempos de la ficción de la igualdad de género (PULEO, 2012; VALCÁRCEL, 2008a). La contrarreforma patriarcal se encuentra estructurada desde poderosos, influyentes e informados núcleos masculinizados de poder que, con su control de los medios de comunicación de masas y bajo su concepción androcéntrica de la realidad, inducen el deseo de identificación de mujeres y hombres con modelos de femineidad y masculinidad basados en el consentimiento y el deseo de éxito social (PULEO, 1995). De hecho, actualmente, podemos observar cómo la objetualización sexual de las mujeres se realiza articulando retóricamente discursos propiamente feministas, como el discurso de la libertad sexual, con figuras patriarcales de la femineidad como la *femme fatale*. Nos encontramos frente a una estrategia de resistencia y reorganización posmachista (LORENTE, 2009).

¿Cómo afecta el conflicto de impugnación/reorganización del poder patriarcal a los procesos de subjetivación de la masculinidad hegemónica patriarcal en los hombres? ¿Qué conductas hemos desarrollado en nuestras relaciones personales con las mujeres y con otros hombres? ¿Qué posiciones hemos asumido y cuáles debemos asumir en relación con los cambios hacia la igualdad social y política?

Los cambios inducidos por la institucionalización de las políticas feministas han hecho a los hombres occidentales testigos de la incorporación de las mujeres a la ciudadanía por derecho propio. Han visto cómo accedían al mercado laboral, cómo sus derechos eran legalmente equiparados con los propios y cómo sus luchas, tanto las individuales como las colectivas, les deparaban un lento pero progresivo ascenso hacia posiciones sociales de prestigio y autoridad. Ahora bien, aun deterioradas, las dinámicas patriarcales de poder siguen estando vigentes en las modernas democracias occidentales. Estos fenómenos socio-históricos han ocasionado la transformación de la masculinidad hegemónica en un modelo problemático y contradictorio que es fuente de incongruencia e inestabilidad para los hombres occidentales.

En las actuales democracias occidentales, los hombres son socializados en un sistema que, bajo la apariencia formal de igualdad, reproduce veladamente los «valores» de la supremacía masculina. De una parte, son ideológicamente educados en los principios democráticos de *Libertad*, *Igualdad* y *Solidaridad*, los cuales son considerados derechos naturales e inalienables de todos los seres humanos y sostienen el imperativo moral (e incluso legal) de establecer relaciones justas e igualitarias entre las personas, es decir, sin discriminación por razones de sexo, etnia, condición social ni orientación sexual. De otra, son estimulados para e inducidos a confirmar la masculinidad hegemónica patriarcal, autodesignándose como sujetos de poder de las modernas sociedades capitalistas sobre la base de la discriminación social de las mujeres. En consecuencia, la socialización de género induce un conflicto interno en la subjetividad de los hombres, quienes, habiendo asumido racionalmente los valores democráticos, son impulsados al mismo tiempo hacia formas de control y dominio de las mujeres. Así, la gran mayoría de los hombres occidentales desarrollan subjetivamente las contradicciones de una masculinidad fraccionada; de una identidad a la deriva entre los valores democráticos

y la mística de la masculinidad, entre el deber de un trato igualitario hacia las mujeres y la interiorización de formas de represión emocional cuyas frustraciones serán paliadas mediante la sujeción y la discriminación de las mismas, en tanto que prácticas de confirmación de su masculinidad.

La impugnación social de la supremacía masculina ha implicado transformaciones en las configuraciones prácticas de la masculinidad. Ahora bien, la disminución de los privilegios sociales patriarcales ha tenido como consecuencia una reacción de resistencia y complicidad por parte de los hombres (SEGAL, 2008). De este modo, la transformación de las masculinidades podría suponer la restauración de una nueva masculinidad hegemónica. De hecho, Connell (1995) encuentra una relación de causalidad entre la violencia masculina contra las mujeres y las tendencias de crisis del actual sistema patriarcal de poder: si se incrementa la violencia de los hombres contra las mujeres es precisamente porque su masculinidad se está desarrollando dentro de un conflicto de estrategias de legitimación.

Evidentemente, no todos los hombres se resisten por igual a los cambios hacia la igualdad social entre los sexos. Existen hombres que ejercen violencia contra las mujeres, hombres prostituyentes, hombres que desarrollan micromachismos de distinto grado, hombres menos competitivos, hombres dispuestos a asumir roles más igualitarios y, en una proporción ínfima, hombres que de hecho conviven igualitariamente con mujeres. Las condiciones sociales, biográficas y psicológicas en las que transcurre la socialización de género hacen que la subjetividad de los hombres pueda distanciarse en distintos grados y aspectos respecto del modelo hegemónico de masculinidad. No obstante, los dividendos patriarcales conceden a todos los hombres una serie de privilegios sociales que, junto con el androcentrismo y las relaciones entre iguales, les inducen a identificarse con la masculinidad hegemónica patriarcal mediante el ejercicio de injustas prácticas de discriminación de las mujeres. Más aún cuando, bajo la apariencia social de igualdad y alentados por el ideal capitalista de la meritocracia, conciben los dividendos patriarcales como el fruto legítimo de su esfuerzo, su trabajo y su desarrollo personal. Estos hechos tienen como consecuencia el desarrollo de una profunda complicidad masculina, una complicidad entre iguales, incluso en el caso de aquellos hombres que desarrollan una vida mayormente igualitaria. Por este motivo, si bien no todos los hombres somos machistas, misóginos o agresores de mujeres, todos tenemos responsabilidad en lo que a la lucha contra la desigualdad social entre los sexos se refiere.

Algunas de las estrategias de transformación social de las masculinidades hacia la igualdad más sólidas e incisivas han sido propuestas por los grupos de *hombres por la igualdad de género* u *hombres profeministas*. Por lo general, estos grupos trabajan en una doble línea de acción público-personal. A nivel público, asumen un compromiso contra la violencia de género y en favor de la igualdad social entre los sexos. En este contexto, desarrollan planes formativos, participan en investigaciones con perspectiva de género, apoyan visiblemente las luchas feministas y organizan concentraciones con el objetivo de interpelar al hombre machista, negando todo tipo de complicidad con sus

ideas y conductas misóginas. A nivel interno, trabajan en colectivos de reflexión personal con la finalidad de deconstruir su machismo, para poder desarrollar una convivencia igualitaria con otras personas, al tiempo que se liberan de las expectativas patriarcales y sus costes<sup>1</sup>. Este trabajo personal surge de la convicción de que el cambio no puede ser meramente superficial e ideológico. El respeto de la igualdad de derechos y oportunidades y la libertad de otras personas (fundamentalmente las mujeres) requiere de una modificación existencial y práctica de la personalidad que elimine los hábitos machistas resultantes de la socialización de género y la vivencia de los dividendos patriarcales. Es decir, los hombres profeministas sostienen que, para que se produzca un cambio definitivo hacia la igualdad social entre los sexos, no solo es necesaria la transformación de la esfera social pública, sino también la de la privada (BONINO, 2008). Desde esta perspectiva, apoyan, impulsan y visibilizan las políticas de *corresponsabilidad* como motor del cambio.

Los grupos de hombres profeministas surgen como una reacción positiva frente al movimiento feminista (KIMMEL, 2008). Estos hombres tomaron conciencia de la justicia de las reivindicaciones feministas, sobre la base de su empatía hacia las mujeres. Las políticas feministas del pasado siglo XX fueron articuladas desde un sujeto político, las *mujeres* como categoría de representación, que reclamaba los mismos derechos que los hombres apelando al principio ilustrado de igualdad política. Fueron, por lo tanto, políticas estructuradas desde el proyecto democrático ilustrado (SCOTT, 2006), en tanto que «hijo no deseado» del mismo (VALCÁRCEL, 1997: 53). Desde este enfoque, los feminismos de segunda ola consiguieron la equiparación legal de los derechos de mujeres y hombres en las sociedades occidentales, con su consiguiente ampliación de las libertades de las primeras. De hecho, la igualdad formal generó una conciencia social negativa contra el sexismo, la desigualdad de género y la violencia machista (MARQUÉS, 1991). Por lo tanto, los logros sociales y políticos del feminismo de finales del siglo XX se articularon desde políticas (éticas) de justicia. Estos matices son importantes para la transformación social de las masculinidades, puesto que el discurso del cambio podría derivar en una perspectiva individual y voluntarista que terminaría mostrándose inane en torno al objetivo político de la igualdad. En este sentido, sostenemos que la transformación social de las masculinidades requiere de un proyecto normativo que genere la inercia social suficiente como para resultar efectivo. Por supuesto, este proyecto normativo debe respetar tanto la libertad de opciones individuales como la pluralidad de inscripciones sociales, étnicas, culturales y de orientación sexual. De lo contrario, el cambio podría derivar en un nuevo régimen de relaciones de poder, una nueva masculinidad injusta con el *Otro-mujer* y castrante para los propios hombres. En las siguientes líneas, nos proponemos realizar el esbozo de una propuesta normativa de transformación social, sugiriendo distintas éticas de acción social sobre la base de los

---

<sup>1</sup> Una propuesta reciente enfocada desde esta perspectiva puede verse en Bacete (2017).

principios que las fundamentan; los principios democráticos de *Libertad, Igualdad y Solidaridad*.

El modelo democrático de inspiración ilustrada ha recibido diversas críticas tanto desde el post-feminismo como desde el propio feminismo igualitarista, en este caso, bajo el objetivo de su redefinición. La crítica más contundente ha sido realizada por Judith Butler (1990), quien recela de las políticas de representación basadas en conceptos universalistas. Apoyándose en la teoría de la performatividad de género, Butler sostiene que los conceptos políticos universalistas, en tanto que inscripciones sedimentadas de la cultura heteronormativa, constriñen a las personas perpetuando las relaciones jerarquizadas del binarismo de sexo-género y la abyección social de las personas de sexualidad no-normalizada. Su propuesta es la continua resignificación performativa de las identidades heteronormativizadas desde lo excluido y marginado, bajo el objetivo de liberar al deseo de las normas que lo constriñen (BUTLER, 1990).

La propuesta de Butler no solo es de una gran lucidez teórica, sino que, efectivamente, articula múltiples estrategias sociales de emancipación y ruptura del eje heterocentrado del patriarcado. Además, constituye todo un dispositivo de revisión permanente del lenguaje normalizado frente a la sedimentación de injustas relaciones de poder. Pero, la perspectiva estratégica no debería negar toda posibilidad de un proyecto normativo. Todos los movimientos de emancipación (incluidos los movimientos *queer*) apelan a su liberación sobre la base de principios de justicia, bien sea de forma explícita, bien de forma implícita. La revisión crítica de las políticas normativas debe ser una constante, pero debe realizarse ineludiblemente sobre la base de garantizar la consecución del ideal hacia el cual apuntan los principios democráticos. De hecho, las prácticas de liberación requieren de un marco igualitario para ser realmente efectivas. Sin igualdad (de derechos, de oportunidades, de acceso a la educación, a los recursos materiales básicos, etc.), la libertad deja de convertirse en una condición política para devenir en inerte voluntarismo.

Seyla Benhabib (1991) ha reconocido la pertinencia de la crítica de Butler a las políticas universalistas, pero su propuesta no es desecharlas, sino redefinirlas desde una crítica feminista. No se trata de descartar conceptos como *sujeto* o *autonomía*, sino de eliminar su sesgo androcéntrico. Benhabib apuesta por situar la identidad, reconociendo la contingencia histórica y cultural de cada persona, bajo la premisa de admitir que la intersubjetividad humana permite un distanciamiento crítico y autorreflexivo sobre la propia identidad cultural (GUERRA, 1997). Desde este enclave, Benhabib recupera el universalismo político, despojado ahora de la pretensión trascendental y bajo la condición de reconocer al *Otro* en su particularidad. Análogamente, María Luisa Femenías (2008a) ha argumentado a favor de la posibilidad de un sujeto político que apele a derechos universales desde una identidad situada social, histórica y culturalmente. Femenías aboga por un concepto de *identidad* políticamente complejo. La identidad es plural, dinámica y relacional. Las personas poseemos múltiples pertenencias identitarias, de modo que los contextos de discriminación hacen que una de ellas emerja, reconociendo

su situación sociocultural, no esencializada, para reivindicar sus derechos universales. Además, Femenías (2008a) señala que la ciudadanía, en cuanto proyecto democrático, también genera identidad. En esta propuesta, partimos de esa premisa. De hecho, la existencia de hombres profeministas, hombres que reconocen la justicia de las reivindicaciones feministas y las tornan hacia sí mismos desde una perspectiva crítica, solo es posible desde el reconocimiento de que compartimos una identidad común con las mujeres, de que somos personas de igual valor, por lo que debemos tener los mismos derechos y las mismas libertades.

La ciudadanía como identidad emana de la definición iusnaturalista de *ser humano*, de la idea de que todas las personas tenemos el mismo valor independientemente de nuestro sexo, etnia, religión u opción sexual. Ahora bien, a lo largo de la historia, esta igualdad natural solo se ha traducido en condiciones de posibilidad por medio de un único proyecto político normativo: el proyecto democrático. Desde aquí, emerge la ciudadanía como una identidad común a mujeres y hombres, creando lazos de solidaridad y de empatía entre ambos sexos, en contra y por encima de los efectos de poder de las inscripciones de género.

Las propuestas políticas de los hombres profeministas están basadas en una ética de la justicia fundamentada en torno al principio de *igualdad*. La propuesta de *corresponsabilidad* surge de la conciencia de que no pueden existir iguales oportunidades en el mercado laboral si la esfera privada está organizada a partir de la división sexual del trabajo. Es decir, no puede haber igualdad de oportunidades en la esfera pública si no existe igualdad de responsabilidades en el reparto del trabajo doméstico y el cuidado. Por el momento, la ética de la justicia ha tenido fuerza suficiente como para generar conciencia sobre esta estructura de desigualdad a nivel ideológico, pero los cambios ejercidos por los hombres concienciados todavía no se han traducido suficientemente en el desarrollo de modelos prácticos de vida en igualdad. Según diferentes investigaciones, solo un 5% de la población masculina europea realizaría una convivencia plenamente igualitaria (BONINO, 2008). Esto se puede observar también en los cambios de los hombres en su práctica de la paternidad. En el estudio *Transparent*, se analizaron los roles de cuidado de los padres dentro una muestra de 68 parejas de doble ingreso (ABRIL, JURADO-Guerrero y MONFERRER, 2015)<sup>2</sup>. Los resultados mostraron que del 30% que ejercía el rol de cuidador principal, solo la mitad eran padres realmente comprometidos con el cuidado y la educación de sus hijos e hijas (ABRIL, JURADO-Guerrero y MONFERRER, 2015). Esto no implica necesariamente una perspectiva negativa sobre las posibilidades del cambio. De hecho, Abril (2015) destaca que, cuando los padres se implican en los cuidados, se obtienen como consecuencia cambios en las relaciones de género, favoreciendo una convivencia más igualitaria y el desarrollo de masculinidades alternativas. En todo caso, lo que sí que ponen de manifiesto este y otros estudios es

---

<sup>2</sup> Es importante aclarar que las prácticas de cuidado no solo afectan a la paternidad. La corresponsabilidad y el cuidado deben ejercerse también con personas mayores, dependientes e iguales, considerando los afectos y las necesidades de cada cual.

que las transformaciones de las masculinidades se producen como consecuencia de la interacción de cambios estructurales (como la ausencia de trabajo asalariado en una época de crisis o la convivencia con mujeres que tienen un mayor salario), políticos (como la leyes de igualdad) y de conciencia social y personal. Es más, en muchas ocasiones, tanto la conciencia como los cambios prácticos de los hombres hacia la igualdad son consecuencia de la estructuración legal de las reivindicaciones feministas. El proyecto de equiparación de los permisos de paternidad y maternidad de modo intransferible y no simultáneo, recientemente aprobado por el Gobierno Español (SITLY, 2019), constituye una fantástica política de educación de los hombres en el cuidado, al tiempo que una estrategia para evitar la discriminación laboral de las mujeres<sup>3</sup>.

En ausencia de proyectos normativos, el libre desplazamiento de los hombres en un tejido social cargado de dividendos patriarcales tiende a disponerlos como agentes de desigualdad, más aún bajo la contemporánea ficción de igualdad. Por lo tanto, se requiere de políticas de igualdad que condicionen su transformación social. No obstante, para ser realmente efectivos, los cambios deben ser el resultado de decisiones voluntarias. Desde esta perspectiva, los hombres profeministas han sido conscientes de la dificultad de motivar cambios prácticos y existenciales hacia la igualdad partiendo exclusivamente desde una ética de justicia. A menudo, la retórica del deber no produce por sí misma la motivación necesaria. En consecuencia, algunos grupos de hombres profeministas han realizado programas educativos bajo el eslogan de *los hombre ganamos con la igualdad* (AHIGE).

El eslogan *ganamos con la igualdad* entraña una perspectiva ambivalente entre una perspectiva ética utilitarista y una perspectiva ética del desarrollo humano. La perspectiva utilitarista del cambio de los hombres hacia masculinidades igualitarias parte de la consideración de que la masculinidad hegemónica patriarcal es frustrante de por sí. En consecuencia, sostiene que, con la transformación de las masculinidades desde el modelo hegemónico de masculinidad hacia modelos basados en la igualdad, se superarían las frustraciones que el primero genera. Esta perspectiva entraña dificultades por dos motivos: 1) la percepción social masculina de las *ganancias* del cambio; 2) la reproducción implícita de las dinámicas del poder que puede suponer una perspectiva utilitarista.

En primer lugar, los hombres no percibimos de manera evidente las *ganancias* del cambio hacia la igualdad. En lo que refiere a las frustraciones, la pragmática masculina del control provee a los hombres de una serie de estrategias de distanciamiento emocional que les posibilitan evadirse tanto de su propio dolor emocional, como de los sentimientos de culpa y empatía que les pueda generar la instrumentalización de otras personas. Además, las frustraciones que genera la interiorización del modelo también

---

<sup>3</sup> Este proyecto ha sido informado y reivindicado desde hace años por la PPiINA (Plataforma por los permisos iguales e intransferibles de nacimiento y adopción).

son compensadas por los dividendos patriarcales, lo que les hace sentir la *illusio* masculina de que son sujetos de éxito social. Es decir, las frustraciones solo se perciben claramente cuando los hombres se encuentran en una situación de marginación que les impide reconocerse como sujetos de poder. Eso no quiere decir que el modelo hegemónico patriarcal de masculinidad no sea frustrante de por sí, sino que cuenta tanto con estrategias subjetivas como con circunstancias sociales que compensan y ocultan la gravedad de sus consecuencias.

En segundo lugar, la retórica de la ganancia ancla la motivación en un modelo instrumentalista cuya lógica no es ajena a la construcción social de la masculinidad hegemónica. Es decir, los modelos de masculinidad fundamentados en una ética utilitarista pueden constituir el intento de restablecer una posición social hegemónica, más aún cuando la *nueva masculinidad* emergería en el contexto de un conflicto de poder e impugnación frente a la masculinidad patriarcal. Se alimenta así la «neura corporativa de los hombres –puesto que nuestro modelo sería apetecible» (MARQUÉS, 1991: 127). De este modo, la ganancia podría ser entendida en términos de reconocimiento y éxito social, reinstaurando el deseo de poder inculcado por la socialización patriarcal. De hecho, los grupos de hombres por la igualdad han sido el centro de algunas críticas que señalan que su presencia en el espacio público reproduce una situación de privilegio y reconocimiento social:

Al final siempre se me genera una duda: mientras que ellos van a los actos feministas ¿quién cuida de sus hijxs, ancianxs, dependientes, animales...? ¿No pierden mucho tiempo en escribir libros sobre igualdad? ¿Les da luego lugar de llevar adelante todo eso y limpiar además el baño? (MURILLO, 2017).

Esta crítica tiene sentido siempre que, efectivamente, los hombres profeministas no ejerzan la corresponsabilidad que reivindican. Pero, por otra parte, resulta evidente que las nuevas generaciones de hombres precisan de modelos igualitarios de masculinidad en los que puedan verse reflejados. Esto requiere primordialmente de un ejercicio práctico de corresponsabilidad, pero también de un discurso profeminista que interpele a los iguales en el espacio público, confrontándose con los supuestos culturalmente sedimentados del machismo. El término *profeminista* arroja una cierta luz sobre esta cuestión, puesto que no designa al sujeto colectivo del feminismo, las mujeres, sino a los aliados del mismo: los hombres por la igualdad. En definitiva, la transformación social de los hombres hacia una vida igualitaria no pasa por desterrar la vida pública de la masculinidad, sino por una integración verdaderamente corresponsable de esta y la privada.

Lo cierto es que una *masculinidad corresponsable y cuidadora* supondría no solo la eliminación de las frustraciones originadas en la libido *dominandi*, con sus consiguientes exigencias de disciplinamiento del cuerpo y represión de la emotividad, sino también las *ganancias* resultantes del acceso a una parte de nuestra humanidad que se

ha visto negada y reprimida: la *femineidad*. De este modo, la retórica de la ganancia del cambio solo puede estar significada en términos de desarrollo humano.

La articulación del lenguaje de los derechos con la ética del desarrollo humano ha sido ampliamente teorizada por la filósofa estadounidense Martha Nussbaum (2000). Nussbaum parte de la consideración de que unas normas universales mínimas de justicia que protejan la dignidad de los seres humanos deben ofrecer a los ciudadanos un grado básico de su capacidad humana (GOUGH, 2007/2008). Así, sostiene que si partimos de la base de la existencia de capacidades humanas básicas, el lenguaje de los derechos nos permite llegar a poderosas conclusiones normativas (GOUGH, 2007/2008). Es importante señalar que el objetivo de Nussbaum se dirige más a delimitar una serie de leyes que puedan ser admitidas internacionalmente por todos los Estados para erradicar los graves problemas de pobreza, desigualdad e injusticia, que a definir una ética de las virtudes o trazar sustantivamente los contornos del desarrollo humano. Ahora bien, en todo caso, debemos partir de la premisa de que la posibilidad del desarrollo humano es una condición sin la cual no es posible formular un criterio viable de justicia (NUSSBAUM, 2000).

Desde esta perspectiva, la masculinidad corresponsable y cuidadora representa un modelo que, habiendo aflorado desde convicciones de justicia, entraña un proyecto de desarrollo humano. El modelo corresponsable de masculinidad surge de la convicción de que no puede existir igualdad de oportunidades en el mercado de trabajo si no existe una repartición equitativa del trabajo doméstico. Pero, resulta evidente que una persona que es capaz de conciliar su vida privada y su trabajo en la esfera pública, organizando sus necesidades, afectos y obligaciones en ambos espacios, es una persona autónoma, lo que supone desarrollo humano para los hombres. Este desarrollo no se agota en la propia persona, sino que se dirige hacia el *Otro-mujer*, evidenciando la condición social e interdependiente que tiene la naturaleza humana. Las personas necesitamos vivir en sociedad, con amor, empatía y solidaridad para poder desarrollarnos plenamente. Eso no significa que no podamos ser autónomas: sentar racionalmente las normas de nuestra acción social, elegir críticamente frente a las circunstancias que acontecen y generar proyectos de cambio en nuestras afiliaciones sociales como ciudadanos y ciudadanas.

La teoría del desarrollo humano de Nussbaum (2000) contempla la condición social de los seres humanos a partir de la centralidad que el concepto de *afiliación* tiene en su lista de capacidades humanas fundamentales. Nussbaum divide este concepto en dos nociones complementarias:

A) Ser capaces de vivir con otros y volcados hacia otros, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos y comprometerse en diversas formas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación del otro y tener compasión hacia esta situación; tener la capacidad tanto para la justicia como para la amistad. (Esto implica proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, así como la libertad de asamblea y de discurso político).

B) Teniendo las bases sociales del amor propio y no de la humillación, ser capaces de ser tratados como seres dignos cuyo valor es idéntico al de los demás. Esto implica, como mínimo, la protección contra la discriminación por motivo de raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnia u origen nacional. En el trabajo, poder trabajar como seres humanos, ejercitando la razón práctica y forjando relaciones significativas de mutuo reconocimiento con otros trabajadores (NUSSBAUM, 2000: 79).

Nussbaum relaciona el lenguaje de los derechos y libertades con conceptos morales como afiliación, empatía, compasión o amistad. Influenciada por el pensamiento de Aristóteles, les concede importancia política a las emociones morales como fuente de justicia (AGRA, 2004). Recordemos que el propio Aristóteles señalaba que la amistad era la condición de posibilidad de un sistema político bueno, puesto que esta no solo es fuente de sociabilidad, sino también de virtud. Aristóteles define la amistad como una extensión del amor a sí mismo que implica la virtud de querer para el amigo lo mismo que se quiere para uno. Por este motivo, Aristóteles señala que la amistad implica reciprocidad entre los iguales, que la amistad es igualdad (CALVO, 2002). Nussbaum (2000) reivindica el valor de las emociones morales tanto para la afiliación política de las personas en la búsqueda de su propio concepto del bien, como para el ejercicio de acciones solidarias en la búsqueda de la justicia. En este sentido, la vinculación entre justicia y emociones morales rompe con la asociación jerárquica, excluyente y limitadora de los dualismos *cultura/naturaleza* y *masculino/femenino*. Simultáneamente, esta superación hace evidente que el desarrollo humano de los hombres está íntimamente ligado con el desarrollo de emociones morales. Si, además, consideramos que las acciones solidarias que los hombres deben realizar en busca de justicia social para las mujeres y otros hombres son prácticas de cuidado, el concepto de *emociones morales* se presenta como un eje articulador de las éticas de la justicia, el desarrollo humano y el cuidado.

Alicia Puleo (2011) ha definido el cuidado como un hábito moral basado en sentimientos de empatía y solidaridad (emociones morales) que se origina en el reconocimiento de la mutua dependencia y vulnerabilidad de los seres humanos. De este modo, el cuidado representa la condición de posibilidad de la vida humana en tanto que convivencia social. Es, por lo tanto, una responsabilidad de todas las personas que, ejercido de manera ecuánime entre mujeres y hombres, genera justicia e igualdad (GILLIGAN, 1985; BENHABIB, 1992). Puleo (2011) explica que la vulnerabilidad humana está, asimismo, conectada con la vulnerabilidad de la propia *naturaleza*, ya que, como animales, formamos parte y dependemos de la misma. En consecuencia, su propuesta es la universalización de la ética del cuidado (PULEO, 2011). Los hombres debemos desarrollar las capacidades de cuidado que tradicionalmente han cultivado las mujeres. Es necesario un sistema social donde se enseñen y se exijan actitudes de cuidado en todos los seres humanos. Este cuidado será fundamentalmente dirigido hacia los seres humanos, pero también hacia los animales y la naturaleza, partes de un todo conectado en la reproducción de la vida.

Las nociones de *vulnerabilidad* o *naturaleza* implicadas en el concepto ético de *cuidado* son especialmente significativas para la transformación social de las masculinidades. La lógica occidental del dominio definió el concepto patriarcal de *masculinidad* a partir de la devaluación y la negación de la naturaleza en la condición humana. Identificados por la *Razón*, los «hombres» debían controlar todo atisbo de naturaleza en su interior, desechando de sí mismos la idea de la vulnerabilidad. Por lo tanto, la instrumentalización de la naturaleza dispone asimismo la socialización de los hombres en el desprecio del sufrimiento y el dolor, en la negación de la propia vulnerabilidad. Ahora bien, como ha señalado Víctor Seidler (2000), difícilmente se pueden respetar las emociones de otras personas si negamos las propias en la medida en que las experimentamos como signos de debilidad. Es decir, la instrumentalización de la naturaleza en la propia persona (la represión de la emotividad y el disciplinamiento del cuerpo) anula los sentimientos de empatía y simpatía, preparando a los hombres para ejercer el dominio del resto de seres dependientes de la misma. Este dominio recae sobre las mujeres, quienes han sido identificadas con la naturaleza por la cultura androcéntrica (FRAISSE, 1991), pero, en última instancia, también sobre el propio sujeto de dominación, quien experimenta en sí mismo las frustraciones originadas por la instrumentalización represiva de la moral y las emociones. Aún más, recae sobre la propia vida humana en el planeta, tal y como pone de manifiesto la crisis ecológica originada en la cultura androcéntrica de explotación tecno-científica de la naturaleza (PULEO, 2011). Desde esta perspectiva, aceptar la propia vulnerabilidad es imprescindible para la construcción de nuevas masculinidades que contribuyan al desarrollo humano de los hombres, a la consecución de igualdad social por parte de las mujeres y a la posibilidad de vida en el planeta. Esto solo será posible mediante un ejercicio de cuidado que es reconocimiento práctico de la común interdependencia de la especie humana entre sí y con la naturaleza y el resto de los seres naturales. Se abren así múltiples posibilidades para la definición de un concepto de *humanidad* que integre simultáneamente racionalidad y emotividad, libertad y solidaridad, cultura y naturaleza.

La transformación de las masculinidades desde la ética del cuidado exige desempoderamiento social como contrapartida de la justicia y el desarrollo humano que genera. La perspectiva ética del cuidado ha sido tradicionalmente cultivada por las mujeres (GILLIGAN, 1985), frente a la búsqueda instrumental del beneficio propio que las modernas sociedades capitalistas incardinaron en la subjetividad masculina como exigencia moral (SEIDLER, 2000). Esta especialización sexual del trabajo reproduce la desigualdad de poder económico y social en sociedades cuya economía se basa en la plusvalía del trabajo productivo, es decir, en las sociedades capitalistas (SALTZMAN, 1992). Por lo tanto, el ejercicio equitativo del trabajo doméstico y el cuidado de los seres queridos implica la renuncia de los dividendos patriarcales por parte de los hombres. Se rompe así la vinculación de la masculinidad hegemónica patriarcal con un proyecto de vida exclusivamente centrado en la esfera pública. En este sentido, el término de *desempoderamiento* es definido como una renuncia de los privilegios sociales de

poder en la esfera social pública. Este matiz es importante porque la decisión de renunciar a los dividendos patriarcales en aras de la igualdad es una forma de *empoderamiento personal* que requiere de autonomía. Requiere de autonomía el propio hecho de tomar la decisión, pero fundamentalmente es un proceso de aprendizaje de la práctica del cuidado que requiere de autonomía. Este concepto de *autonomía* reconoce la interdependencia social y afectiva de las personas y el valor de la experiencia emocional como fuente de conocimiento. La autonomía emerge así como resultado de una serie de prácticas de cuidado que dirijo hacia el *Otro igualmente dependiente y vulnerable*, capacitándome simultáneamente para el cuidado de mí mismo. En consecuencia, tenemos una reformulación del concepto de *autonomía* que integra razón y emotividad sobre la base del reconocimiento de la común vulnerabilidad de las personas. Los hombres, como personas que conviven social y afectivamente, somos vulnerables y responsables de otras personas, tenemos la necesidad de ser cuidados y la responsabilidad de dispensar dicho cuidado.

La responsabilización del cuidado de otras personas constituye un ejercicio ético de libertad basado en la solidaridad y la empatía que, además, genera desarrollo humano. Tener una imagen positiva de sí mismo sobre la base de estos motivos, admitiendo el reconocimiento social otorgado, no debería suponer el restablecimiento de una masculinidad basada en el privilegio social. Por supuesto, esto requiere de un cambio efectivo de conducta desde la solidaridad que entraña la renuncia de los dividendos patriarcales. Pero, admitir una imagen positiva de sí mismo como sujeto ético autónomo no solo no debería reproducir ninguna situación desigualdad (aunque haya que mantenerse en constante vigilancia), sino que puede constituir un elemento de motivación hacia el cambio. Las personas somos seres sociales y el reconocimiento *justamente merecido* debe contribuir a nuestro autoconcepto y nuestra autoestima. Esto no es igual que hacer ostentación social del mismo. De este modo, el bienestar de un cambio personal hacia un modelo de virtud no se obtiene exclusivamente de la superación de las frustraciones originadas por la masculinidad hegemónica, sino también de una imagen de sí mismo que refleja al sujeto ético autónomo. Este bien propio, este modelo ético de virtud<sup>4</sup>, es el resultado de un cambio que produce bienestar para otras personas desde la base de nuestra empatía y nuestra solidaridad.

Las masculinidades corresponsables, en tanto que modelos de desarrollo humano, no tienen por qué significar una nueva masculinidad excluyente y dominadora. Es decir, la normatividad de los principios de *Igualdad, Libertad y Solidaridad*, aplicada a

---

<sup>4</sup> Entendemos que, en la medida en que la masculinidad cuidadora y corresponsable constituye un modelo de virtud y del bien común fundamentado por la conjunción de los principios de *Igualdad, Libertad y Solidaridad* como principios universales de justicia, supone un concepto de ciudadanía cercano al del republicanismo cívico. Se diferencia en este caso en que confiere gran importancia a la esfera social privada como marco para el ejercicio de la virtud y en que su ámbito de aplicación es transnacional, puesto que el movimiento de *Hombres por la Igualdad* se extiende por la globalidad de las modernas sociedades democráticas. Para un detallado análisis de las diferencias entre los conceptos de ciudadanía del liberalismo y del republicanismo, véase Peña (2008).

los procesos de transformación de las masculinidades, no tiene por qué suponer un menoscabo de la pluralidad de identidades que surgen de la intersección del género con la etnia, la creencia religiosa, la clase social o la opción sexual. Los valores democráticos sientan la estructura de una ciudadanía que, como identidad políticamente compleja, concede cabida a la pluralidad identitaria, siempre bajo la condición del respeto de los Derechos Humanos. Esta es la perspectiva de Nussbaum (2000), quien señala que las políticas normativas del desarrollo humano no deben delimitar el contorno sustantivo del mismo, sino formular una serie de capacidades básicas que deben ser protegidas desde principios formales de justicia (AGRA, 2004). Para evitar la derivación relativista o multiculturalista<sup>5</sup>, Nussbaum (2000) distingue entre los funcionamientos reales y la capacidad, identificando a esta segunda como el fin político propiamente. De hecho, reivindica la irreductibilidad de la máxima liberal del derecho del ciudadano a elegir (AGRA, 2004). Es decir, en lo que se refiere a los funcionamientos, los gobiernos deben proteger la libertad de elección de la ciudadanía. Pero, no de cualquier manera: la capacidad de decisión de la ciudadanía debe estar garantizada desde la base de unas condiciones institucionales, materiales y educativas destinadas al fomento del desarrollo humano. Esto nos permite pensar en posibles modelos de cambio hacia la igualdad bajo la premisa de evitar un concepto del bien excluyente, una nueva masculinidad esencializada que pueda imponer un régimen de relaciones de poder. La condición abstracta de los principios de justicia posibilita contextualizar (situar) las masculinidades en proceso de transformación, comprendidas como identidades políticamente complejas, sin tener que renunciar a un proyecto universal de justicia. Ahora bien, la contextualización de mi propia identidad implica necesariamente reconocer al *Otro* en su *otredad* (BENHABIB, 1991). En este punto, Nussbaum (2000) apela al diálogo en condiciones ideales desde la teoría de la competencia comunicativa de Habermas. A nuestro entender, desde esta perspectiva, el concepto de *interculturalidad* posibilita la apertura reflexiva y la autocrítica necesarias para la construcción una pluralidad de modelos corresponsables de masculinidad sobre la base de normas universales de justicia. De este modo, toda transformación hacia una masculinidad corresponsable debe estar regida por lo que Alicia Puleo (2011) ha denominado el aprendizaje intercultural: un diálogo abierto que nos permite comparar para criticar y criticarnos, para comprender las diversas realidades culturales como procesos dinámicos que se enriquecen con la mutua interpelación y, así, producir fenómenos de reflexividad indispensables para la igualdad entre los sexos. Ambas estrategias, la contextualización y la apertura intercultural, garantizan el respeto (no acrítico) hacia la diversidad cultural, étnica, religiosa, de sexo y orientación sexual. En este contexto interrelativo, cualquier reivindicación identitaria

---

<sup>5</sup> De entrada, Nussbaum rechaza las posiciones nearistotélicas que remiten a la tradición o la comunidad como norma. El desarrollo humano se rige por la justificación racional como norma única, lo que admite la posibilidad de revisión crítica de la tradición y de las ideas de progreso ético, objetividad y universalidad (Agra, 2004).

puede articularse como reclamación de derechos universales, siempre que su vindicación esté abierta a la revisión de su justicia en relación con el *Otro igualmente vulnerable*.

Los principios de *Igualdad, Libertad y Solidaridad*, en su relación con las éticas de la justicia, el desarrollo humano y el cuidado, constituyen una estructura normativa desde la que fundamentar la transformación de las masculinidades hacia la igualdad. Encarnados en la ciudadanía como identidad pueden derivar en una pluralidad de modelos éticos de virtud y del bien común. Ahora bien, para ser efectiva, la transformación social debe ser el resultado de decisiones voluntarias de los hombres. Las instituciones del Estado deben garantizar la libre elección de la ciudadanía, pero siempre bajo la condición inexcusable de que, simultáneamente, tienen que proporcionar las condiciones materiales, educativas y de participación política suficientes para que podamos desarrollarnos como personas, para poder elegir una vida buena y plena (NUSSBAUM, 2000). En este contexto, la Educación se muestra como el elemento normativo clave para la transformación social de las masculinidades hacia la igualdad y la corresponsabilidad. La coeducación debe fomentar la conciencia, tanto teórica como práctica, de que las personas somos naturalmente interdependientes tanto a nivel social como afectivo, de que somos igualmente vulnerables, por lo que necesitamos del cuidado de otras personas y tenemos la responsabilidad de cuidar a otras personas. Debemos reconocer la impronta en nuestra identidad de aquellas razones emocionales que, originadas en la experiencia, nos motivan para actuar. La teoría feminista, con su historia de la emancipación social pacífica de las mujeres a lo largo de los dos últimos siglos y su hermenéutica crítica de las relaciones de poder, constituye un marco ineludible para la estructuración de las políticas coeducativas.

La teoría feminista nos ha mostrado que el cuidado no solo es una práctica social indispensable para vida, sino que, como perspectiva ética, puede constituir una política que aúne justicia social y desarrollo humano. La transformación social de las masculinidades debe estar estructurada por una política educativa en la ética del cuidado. De hecho, esta transformación debería suponer asimismo la evolución de las modernas sociedades en su integridad, modificando las lógicas instrumentalistas del éxito económico y las desigualdades de género, clase, etnia y orientación sexual. El cuidado es la base sobre la que crear relaciones de afiliación tanto para la construcción de nuestra vida afectiva, personal y social, como para la creación de proyectos en la esfera social pública. Protegida la libertad de elección de la ciudadanía, solo la ética del cuidado puede integrar las perspectivas de la justicia y la solidaridad en la construcción de una sociedad más humana, en la que todo proyecto de vida cuente con igualdad de posibilidades de realización. En definitiva, la transformación de las masculinidades hacia el cuidado y la corresponsabilidad es un cambio político que simultáneamente integra desarrollo humano y justicia, racionalidad y emotividad, cultura y naturaleza, libertad y solidaridad, como condiciones propias de la naturaleza humana. Es, por lo tanto, un camino hacia la disolución de los géneros.

## BIBLIOGRAFÍA



- ABRIL, Paco; JURADO-GUERRERO, Teresa y MONFERRER, Jordi (2015), «Paternidades en construcción», en María José González y Teresa Jurado (eds.), *Padres y madres corresponsables. Una utopía real*, Madrid, Libros de la Catarata, pp. 100-144.
- ABRIL, Paco y ROMERO, Alfons (2011), «Masculinidades y usos del tiempo: Hegemonía, negociación y resistencia», *Prisma Social, Revista de ciencias sociales*, 7, pp. 34-62.
- ABRIL, Paco; ROMERO, Alfons y BORRÀS, Vicent (2009), *Los hombres y sus tiempos: ¿Estrategias de resistencia, negociación o reafirmación de género?*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- AGRA, María Xosé (2012), «El feminismo y/en la filosofía política», *Revista Laguna*, 30, pp. 31-45.
- AGRA, María Xosé (2004), «Internacionalismo, Feminismo y Justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum», en Fernando Quesada (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, pp. 177-211.
- AGUILAR, Pilar (2007), «El cine, una representación patriarcal del mundo», en Juan Plaza y Carmen Delgado (eds.), *Género y comunicación*, Madrid, Fundamentos, pp. 129-148.
- AGUILAR, Pilar (1998), *Mujer, Amor y Sexo en el cine español de los 90*, Madrid, Fundamentos.
- AHIGE, «Los hombres ganamos con la igualdad», disponible en <http://ahige.org/filosofia/clave/los-hombres-ganamos-con-la-igualdad> (05/10/2019).
- ALARIO, Mónica (2018), «La sentencia de La Manada: masculinidad hegemónica y pornografía», *Geopolítica Sexual*, 38 de mayo de 2018, disponible en <https://geoviolenxiase-xual.com/manada-en-el->

- [porno/?fbclid=IwAR1StQXEhz8VAtvwRBzhpkOx87lhjfttAfyGOxAe-SeM6Xn9m2CsqQhEbaU](http://porno/?fbclid=IwAR1StQXEhz8VAtvwRBzhpkOx87lhjfttAfyGOxAe-SeM6Xn9m2CsqQhEbaU) (25/01/2018).
- ALARIO, Mónica (2017), «Pornografía en un patriarcado neoliberal: ¿una cuestión de deseos individuales?», en Laura Nuño y Ana de Miguel (eds.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Comares, pp. 181-192.
- ÁLVAREZ, Ángeles (2002), *Guía para mujeres maltratadas*, Junta de Comunidades de Castilla la Mancha.
- AMERICAN ACADEMY OF PEDIATRICS. COMMITTEE ON SPORTS MEDICINE AND FITNESS (1997), «Adolescents and Anabolic Steroids: A Subject Review», *PEDIATRICS*, 99 (6), pp. 904-908.
- AMORÓS, Celia (2009), *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra.
- AMORÓS, Celia (2008), «El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas», en Alicia Puleo (ed.), *El reto de la Igualdad de Género*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 45-61.
- AMORÓS, Celia (2005), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra.
- AMORÓS, Celia (2005a), «Para una teoría nominalista del patriarcado», en Celia Amorós (eds.), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, pp. 111-136.
- AMORÓS, Celia (2005b), «Espacios de los iguales, espacios de las idénticas. Sobre poder y principio de individuación», en Celia Amorós (eds.), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, pp. 87-110.
- AMORÓS, Celia (ed.) (2000), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
- AMORÓS, Celia (1997), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- AMORÓS, Celia (ed.) (1995), *10 palabras clave sobre Mujer*, Estela, Verbo Divino.
- AMORÓS, Celia (1987), *Sören Kierkegaard o La subjetividad del caballero: un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, Barcelona, Anthropos.
- AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (eds.) (2005), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, 3 Vols., Madrid, Minerva Ediciones S.L.
- APRAMP (2011), *La trata con fines de explotación sexual*, disponible en <https://apramp.org/download/la-trata-con-fines-de-explotacion-sexual/> (22/06/2018).
- ARRANZ, Fátima (dir.) (2010), *Cine y género en España*, Madrid, Cátedra.
- ASENSIO, Josep María (1998), «El ayer no nos hace violentos», en Vicenç Fisas (ed.), *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, pp. 19-26.
- BADINTER, Elisabeth (1993), *XY. La identidad masculina*, trad. Monserrat Casals, Madrid, Alianza Editorial.
- BACETE, Ritxar (2017), *Nuevos hombres buenos. La masculinidad en la era del feminismo*, Barcelona, Ediciones Península.
- BAÑUELOS, Carmen (1994), «Los patrones estéticos en los albores del siglo XXI. Hacia una revisión de los estudios en torno a este tema», *REIS*, 68, pp. 119-140.

- BARAHONA, María José y GARCÍA, Luís Mariano (2003), *Una aproximación al perfil del cliente de prostitución femenina en Madrid*, Madrid, Dirección General de la Mujer.
- BARINGO, David y LÓPEZ, Rafael (2006), *Nadie va de putas. El hombre y la prostitución femenina*, Zaragoza, Logi Organización Editorial.
- BARRAGÁN, Fernando (2005), *Violencia, género y cambios sociales*, Málaga, Aljibe.
- BARRAGÁN, Fernando y TOMÉ, Amparo (1999), «El Proyecto Ariane: ampliar los horizontes de las masculinidades», *Cuadernos de Pedagogía*, 284, pp. 44-47.
- BARRY, Kathleen (2005), «Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual», en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones S.L., pp. 189-210.
- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Barcelona, FEC.
- BEAUVOIR, Simone de (1981), *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte. (Trabajo original publicado en 1949).
- BENHABIB, Seyla (1992), «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 6, 37-63.
- BENHABIB, Seyla (1991), «Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance», *Praxis internacional*, 11 (2), pp. 135-149.
- BENHABIB, Seyla (1987/1990), «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en Seyla Benhabid y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre teoría de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Valencia, Alfons el Magnànim, pp. 119-150.
- BLY, Robert (1990), *Iron John*, New York, Addison-Wesley Publishing Company Inc.
- BONINO, Luis (2008), *Hombres y violencia de género. Más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo*, Madrid, Ministerio de Trabajo e Inmigración. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones.
- BONINO, Luis (2000), «Hombres, Género y Salud mental: deconstruyendo la normalidad masculina», en Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*, Barcelona, Icaria, pp. 41-64.
- BONINO, Luis (1998), *Micromachismos, la violencia invisible*, Madrid, Cecom.
- BORNAY, Erika (1990), *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra.
- BOSCH, Esperanza y FERRER, Victoria (2002), *La voz de las invisibles. Las víctimas de un mal amor que mata*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer.
- BOURDIEU, Pierre (2005), *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.
- BROWNMILLER, Susan (1981), *Contra nuestra voluntad*, trad. Susana Constante, Barcelona, Planeta.
- MÉNDEZ-BUSTOS, Pablo, LÓPEZ-CASTROMAN, Jorge, BACA-GARCÍA, Enrique & CEVERINO, Antonio (2013), «Life Cycle and Suicidal Behavior among Women», *The Scientific World Journal*, 2013: 485851.
- BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri (2009), *¿Quién le canta al estado nación?*, Buenos Aires, Paidós.

- BUTLER, Judith (2008), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith (2004), *Lenguaje, Poder e Identidad*, trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado, Madrid, Síntesis.
- BUTLER, Judith (2002), «Críticamente Subversiva», en Rafael Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*, Barcelona, Icaria, pp. 55-79.
- BUTLER, Judith (2001), *El género en disputa*, Barcelona, Paidós (Original publicado en 1990).
- BUTLER, Judith (1993), «Imitation and Gender Insubordination», in Henry Abelove (ed.), *The Gay and Lesbian Studies Reader*, Londres, Routledge, pp. 307-320.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CAMPAGNOLI, Mabel Alicia (2015), «Dar cuenta de sí misma o la pregunta por una ética feminista», en María Luisa Femenías y Ariel Matínez (eds.), *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), pp. 253-273.
- CALVO, Tomás (2002), «La concepción aristotélica de la amistad», conferencia pronunciada en la IX Jornada sobre la Antigüedad: *La amistad en la antigua Grecia*, Guipúzcoa, del 25 al 27 de noviembre de 2002, disponible en <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/calvo9.pdf> (06/02/2019).
- CAMPS, Victoria (1998), *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra.
- CARABÍ, Àngels y ARMENGOL, Josep M. (eds.) (2008), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona.
- CASTELLS, Carme (comp.) (1996), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- CASTELLS, Manuel y SUBIRATS, Marina (2007), *Mujeres y hombres: un amor imposible*, Madrid, Alianza.
- CLARE, Anthony (2002), *La masculinidad en crisis*, trad. Irene Cifuentes, Madrid, Taurus.
- COBO, Rosa (2017), *La prostitución en el corazón del capitalismo*, Madrid, La Catarata.
- COBO, Rosa (1995), *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra.
- CONGRESO DE LOS DIPUTADOS (2015), «Informe de la Subcomisión para el análisis y estudios de la trata de seres humanos con fines de explotación sexual. Conclusiones y recomendaciones», Comisión de igualdad. Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.
- CONNELL, Robert W. and MASSERSCHIMDT, James (2005), «Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept», *Gender & Society*, 19, pp. 829-859.
- CONNELL, Robert W. (1997), «La organización social de la masculinidad», trad. Oriana Jiménez, en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*, Santiago de Chile, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N° 24, pp. 31-48.
- CONNELL, Robert W. (1995), *Masculinities*, Cambridge, Cambridge Polity Press; Sydney, Allen & Unwin; Berkeley, University of California Press.
- CORREA, Ramón; GUZMÁN, María Dolores y AGUADED, José Ignacio (2000), *La mujer invisible*, Huelva, Grupo Comunicar.

- CHAMPAN, David (1994), *Sandow the Magnificent: Eugen Sandow and the Beginnings of Bodybuilding*, Illinois, University of Illinois.
- CHO, Seo-Young; DREHER, Axel & NEUMAYER, Eric (2013), «Does Legalized Prostitution Increase Human Trafficking?», *World Development*, 41(1), pp. 67-82
- CHODOROW, Nancy (1978), *The Reproducción of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.
- DARBRA, Sònia y MARTÍ-CARBONEL, Sunsi (1998), «Psicobiología de la conducta antisocial», en Vicenç Fisas (ed.), *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, pp. 43-60.
- DAVID, Deborah S. & BRANNON, Robert (1976), *The Forty-Nine Percent Majority: the Male Sex Role*, Adyson-Wesley.
- DE ALENCAR-RODRIGUES, Roberta y CANTERA, Leonor (2012) «Violencia de género en la pareja: una revisión teórica», *Psico*, 43 (1), pp. 116-126.
- DE LAURETIS, Teresa (1996), «La tecnología del género», trad. Ana María Bach y Margarita Roulet, *Revista Mora*, 2, Buenos Aires, IIEGE/FFyL-UBA.
- DE MIGUEL, Ana (2015), *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Cátedra.
- DE MIGUEL, Ana (2012), «La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana», *Revista europea de derechos fundamentales*, 19, pp. 49-74.
- DE MIGUEL, Ana (2008), «Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias», *Revista de estudios de juventud*, 83.
- DE MIGUEL, Ana (2003), «El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres», *Revista Internacional de Sociología RIS*, 35, pp. 7-30.
- DESCARTES, René (1982), *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel G. Llorente, México, Espasa-Calpe.
- DESCARTES, René (1963), *Las pasiones del alma*, trad. Consuelo Berges, Buenos Aires, Aguilar.
- DI TULLIO, Anabella y SMIRAGLIA, Romina (2012), «Debatiendo el papel de la reflexión feminista contemporánea: Judith Butler y Martha Nussbaum», *Astrolabio. Revista internacional de Filosofía*, 13, pp. 443-453.
- DIO BLEICHMAR, Emilce (1996), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
- DOHMEN, Mónica L. (1996), «Un perfil de hombre golpeador», en Jorge Corsi (coord.), *Violencia masculina en la pareja. Una aproximación al diagnóstico y a los modelos de intervención*, Barcelona, Paidós, pp. 43-130.
- DUTTÓN, Donald G. y GOLANT, Susan K., (1997). *El golpeador. Un perfil psicológico*. Barcelona, Paidós.
- DWORKIN, Andrea (1981), *Pornography: Men Possessing Women*, London, The Women Press.
- DWORKIN, Ronald (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- ECHEVERRÍA, Javier (1999), *Los señores del aire: telepolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino.

- EFE (2018), «Cronología del caso de La Manada por abuso sexual con prevalimiento en los San Fermín de 2016», disponible en <https://www.20minutos.es/noticia/3323437/0/cronologia-la-manada/> (15/10/2018).
- EL PAÍS (2016), «Torbe sale de prisión tras pagar una fianza de 100.000€», disponible en [https://elpais.com/politica/2016/11/05/actualidad/1478372678\\_642358.html](https://elpais.com/politica/2016/11/05/actualidad/1478372678_642358.html) (21/01/2019).
- ELÍAS, Norbert y DUNNING, Eric (1992), *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, F.C.E.
- ENGELS, Friedrich (2008), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Alianza Editorial.
- FAVARO, Laura y DE MIGUEL, Ana (2016), «¿Pornografía feminista, pornografía antirracista y pornografía antiglobalización? Para una crítica del proceso de pornificación cultural», *Labrys*, (29).
- FEMENÍAS, María Luisa (2008a), «Identidades esencializadas/violencias activadas», *ISEGORÍA*, 38, pp. 15-38.
- FEMENÍAS, María Luisa (2008b), «Violencia de sexo-género. El espesor de la trama», en Patricia Laurenzo, María Luisa Maqueda, y Ana María Rubio (eds.) *Género, violencia y derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 61-88.
- FEMENÍAS, María Luisa (2003), *Judith Butler: introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos.
- FEMENÍAS, María Luisa (1996), *Inferioridad y Exclusión. Un modelo para desarmar*, Buenos Aires, Nuevo hacer. Grupo Editor Latinoamericano.
- FERNÁNDEZ, June (2018), «Necesitamos más gente que quiera pagar por ver otro tipo de porno», entrevista a Amarna Miller, *Pikara. Online magazine*, disponible en <https://www.pikara-magazine.com/2018/02/amarna-miller/> (30/01/2019).
- FERREIRA B., Graciela (1992) *Hombres violentos: mujeres maltratadas: aportes a la investigación y tratamiento de un problema social*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- FISAS, Vicenç (coord.) (1998), *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria.
- FISK, Robert (2006), *La gran guerra por la civilización. La conquista de Oriente Próximo*, Barcelona, Destino.
- FOUCAULT, Michel (2005a), *Vigilar y Castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2005b), *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*, trad. J. Varela y F. Álvarez, Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1999), *Obras esenciales: Estrategias de poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1994), *Hermenéutica del Sujeto*, trad. Fernando Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1978), *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta.
- FOX KELLER, Evelyn (1991), *Reflexiones sobre género y ciencia*, Ana Sánchez (trad.), Valencia, Ed. Alfons el Magnanim.

- FRAISSE, Geneviève (1991), *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia Puleo, Madrid, Cátedra.
- FRASER, Nancy (2013), «¿Triple Movimiento?», *New Left Review II*, 81, pp. 125-139.
- GARCÍA, Emilio (1992), *¿Es cristiano ser mujer?*, Madrid, Siglo XXI.
- GIL CALVO, Enrique (2006), *Mascaras Masculinas. Héroes, Patriarcas y Monstruos*, Barcelona, Anagrama.
- GIL CALVO, Enrique (1997), *El nuevo sexo débil*, Madrid, Temas de hoy.
- GILMORE, David (1994), *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- GILLIGAN, Carol (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económico (Original publicado en 1982).
- GIMENO, Beatriz (2012), *La prostitución*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- GÓMEZ, Águeda (2017), «Masculinidad y gramática sexual del putero», en Laura Nuño y Ana de Miguel (eds.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Comares, pp. 143-156.
- GÓMEZ, Águeda, PÉREZ, Silvia y VERDUGO, Rosa María (2015), *El putero español. Quiénes son y qué buscan los clientes de prostitución*, Madrid, Catarata.
- GÓMEZ, Bernardo (2005), «Disfunciones de la socialización a través de los medios de comunicación», *Razón y Palabra*, 44.
- GONZÁLEZ, María José (2015), «Padres primerizos en tiempos de crisis», en María José González y Teresa Jurado (eds.), *Padres y madres corresponsables. Una utopía real*, Madrid, Libros de la Catarata, pp. 28-52.
- GONZÁLEZ, María José y JURADO, Teresa (2015), *Padres y madres corresponsables. Una utopía real*, Madrid, Libros de la Catarata.
- GOUGH, Ian (2007/2008), «El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas», trad. Leandro Nagore y Silvina Silva, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 100, CIP-Ecosocial/Icaria.
- GOWATY, Patricia Adair (2008), «Biología y género(s)», en Àngels Carabí y Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona, pp. 133-154.
- GRIFFIN, Susan (1981), *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature*, New York, Harper&Row.
- GRUPO DE TRABAJO QUEER (ed.) (2005), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de sueños.
- GUERRA, María José (2017) «Apuntes para una geopolítica de la prostitución. Escalas, localizaciones y factor migratorio», en Laura Nuño y Ana De Miguel (eds.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Editorial Comares, pp. 1-18.
- GUERRA, María José (1997), «¿“Subvertir” o “situar” la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib», *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 14, pp. 143-154.
- GUILLAUMIN, Colette (1995), *Racism, Sexism, Power, and Ideology*, Nueva York, Routledge.

- GUTIERREZ-BARROSO, Jorge; BARRAGÁN-MEDERO, Fernando & PÉREZ-JORGE, David (2018), «Suicide in Europe Countries. A Multivariate Approach Analysis», *Global Journal of Health Science*, 10 (4): 12-21.
- GUTIÉRREZ-DOMÈNECH, María (2007), *El tiempo con los hijos y la actividad laboral de los Padres*, Barcelona, Documentos de Economía La Caixa, nº6. La Caixa.
- HARRIS, Marvin (1981), *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial.
- HERRERA, Coral (2011), *La construcción socio-cultural del amor romántico*, Madrid, Editorial Fundamentos.
- HIRIGOYEN, Marie France (1999), *El acoso moral: el maltrato psicológico en la vida cotidiana*, Barcelona, Piados.
- HOBBS, Thomas (1989), *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.
- IRIGARAY, Luce (2007), *Espéculo de la otra mujer*, trad. Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal.
- IZQUIERDO, María Jesús (1998), «Los órdenes de la violencia: especie, sexo y género», en Vicenç Fisas (ed.) *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, pp. 61-91.
- JÓNASDÓTTIR, Anna (1993), *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra.
- JUTEAU-LEE, Danielle and LAURIN, Nicole (1989), «From Nuns to Surrogate Mothers: Evolution of the Forms of the Appropriation of Women», *Feminist Issues* 9, nº. 1, pp. 13-40.
- KAGIN, Jerome (1964), «The Acquisition and Significance of Sex-Typing», in Martin Leon Hoffman (ed.), *Review of Child Development Research*, New York, Russell Sage Foundation.
- KANT, Immanuel (2010), «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?», trad. Roberto R. Aramayo, en Maximiliano Hernández (ed.), *Kant II*, Madrid, Gredos, pp. 1-9.
- KANT, Immanuel (2001), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe.
- KANT, Immanuel (1988), *Lecciones de ética*, trad. Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, Barcelona, Editorial Crítica.
- KANT, Immanuel (1978), *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
- KANTER, Rosabeth Moss (1977), *Men and Women of the Corporation*, Nueva York, Basic Books.
- KHUN, Cynthia; SWARTZWELDER, Scott & WILSON, Wilkie (2003), *Anabolizantes, estimulantes y calmantes en la práctica deportiva*, Barcelona, Ed. Paidotribo.
- KIMMEL, Michael (2008), «Los estudios de la masculinidad: una introducción», en Àngels Carabí y Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona, pp. 15-32.
- KOHAN, Marisa (2017), «Principal causa de la pobreza: ser mujer», *Diario Público*, disponible en <https://www.publico.es/sociedad/feminizacion-pobreza-pincipal-causa-pobreza-mujer.html> (20/10/2018).
- LACAN, Jacques (2008), «La significación del falo», en Jacques Lacan, *Escritos*, Volumen 2, México, Siglo XXI.

- LACAN, Jacques (1988), «El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en Tomás Segovia (ed.), *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 86-93.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean Bertrand (1987), *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- LA VANGUARDIA (2018), «Aumentan un 28% las violaciones y un 14% los delitos contra la libertad sexual en España», disponible en <https://www.lavanguardia.com/sucesos/20180510/443473584680/aumenta-tasa-violaciones-delito-contra-libertad-sexual.html> (10/09/2018).
- LEDoux, Josep (1999), *El cerebro emocional*, Barcelona, Ariel-Planeta.
- LOEWENSTEIN, George (2007), *Exotic Preferences, Behavioral Economics and Human Motivation*, Oxford University Press.
- LÓPEZ, Pilar (2006), *2º informe de la investigación: representación de género en los informativos de radio y televisión*, Madrid, Instituto Oficial de Radio y Televisión (RTVE) e Instituto de la Mujer (MTAS).
- LÓPEZ, Pilar, BENGOCHEA, Mercedes, DÍAZ-AGUADO, María José y FALCÓN, Laia (2005), «Representación, estereotipos y roles de género en la programación infantil 1», en *Infancia, televisión y género. Guía para la elaboración de contenidos no sexistas en programas infantiles de televisión*, Madrid, IORTVE e Instituto de la Mujer.
- LÓPEZ F. CAO, Marian y GAULI PÉREZ, Juan Carlos (2000), «El cuerpo imaginado», *Revista Complutense de Educación*, 11 (2), pp. 43-57.
- LORENTE, Miguel (2009), *Los nuevos hombres nuevos*, Barcelona, Ed. Destino.
- LORENTE, Miguel (2004), *El rompecabezas: Anatomía del maltratador*, Barcelona, Ares y Mares.
- LORENTE, Miguel (2001), *Mi marido me pega lo normal. Agresión a la mujer: realidades y mitos*, Barcelona, Ares y Mares.
- LORENZ, Konrad (1976), *Sobre la agresión*, Madrid, Siglo XXI.
- LYONS-RUTH, Karlen and JACOBVITZ, Deborah (2008) «Attachment Disorganization: Genetic Factors, Parenting Contexts, and Developmental Transformation from Infancy to Adulthood». In Jude Cassidy and Phill R. Shaver (Eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (pp. 666-697), New York, Guilford Press.
- MACKINNON, Catharine (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, trad. Eugenia Martín, Madrid, Cátedra.
- MARQUÉS, Josep Vicent y OSBORNE, Raquel (1991), *Sexualidad y sexismo*, UNED, Madrid, Fundación Universidad-Empresa.
- MARTÍN, Belén (ed.) (2010), *Violencias (in)visibles*, Barcelona, Icaria.
- MARTIN, Susan & CALLAWAY, Amber (2012), «Human Trafficking and Smuggling» en Alexander Betts (ed.) *Global Migration Governance*, Oxford, Oxford University Press, pp. 224-241.
- MÉDICOS DEL MUNDO (2019), *Prostitución y trata*, disponible en: <https://www.medicosdelmundo.org/que-hacemos/espana/prostitucion-y-trata> (25/01/2019).

- MEMMI, Albert (1971), *Retrato del colonizado; precedido por el retrato del colonizador*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- MENDIOLA, José (2010), «Locos por el porno». *El Confidencial*, 10 de junio de 2010, disponible en [https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2010-06-10/locos-por-el-porno\\_890563/](https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2010-06-10/locos-por-el-porno_890563/) (01/02/2018).
- MENESES, Carmen y RÚA, Antonio (2011), «Comportamientos de riesgo en los hombres que pagan servicios sexuales», *Norte de Salud mental*, 9 (39), pp. 27-39.
- MENESES, Carmen; UROZ, Jorge y RÚA, Antonio (2015), *Apoyando a las víctimas de trata. Las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados. Propuesta para la sensibilización contra la trata*, Madrid, Ministerio de Sanidad, Igualdad y Servicios Sociales, disponible en [http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/investigaciones/2015/estudio/Apoyando\\_Victimas\\_Trata.htm](http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/investigaciones/2015/estudio/Apoyando_Victimas_Trata.htm) (15/01/2019).
- MERCHANT, Carolyn (1980), *The Death of Nature*, London, Wildwood House.
- MÉRIDA, Rafael (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- MIDDLEMAN, Amy B., FAULKNER, Annie H., WOODS, Elisabeth R., EMANS, S. Jeans and DURANT, Robert H. (1995), «High-risk Behaviors among High School Students in Massachusetts who Use Anabolic Steroids», *Pediatrics*, 96, pp. 268-272.
- MIEDZIAN, Myriam (1995), *Chicos son, hombres serán*, Madrid, Horas y Horas.
- MILLETT, Kate (1975), *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, Madrid, Cátedra. (Trabajo original publicado en 1969).
- MIYARES, Alicia (2003), *Democracia feminista*, Madrid, Cátedra.
- MOLINA, Cristina (1993), *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona, Anthropos.
- MULLENDER, Audrey (2000), *La violencia doméstica. Una nueva visión de un viejo problema*, Barcelona Paidós.
- MUNTANÉ, María Dolors (2003), *Violencia contra las mujeres y sexualidad masculina*, Barcelona, SDM de Ediciones.
- MURILLO, Alicia (2017), «Por qué los hombres por la igualdad no me gustan», disponible en <https://aliciamurillo.com/2017/11/27/por-que-los-hombres-por-la-igualdad-no-me-gustan/> (15/10/2018).
- NIETZSCHE, Friedrich W. (1996), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- NÚÑEZ, Gabriel (2016), «El porno feroz. La misoginia como espectáculo», *El estado mental*, 23/06/2016, disponible en <https://elestadomental.com/diario/el-porno-feroz> (22/01/2019)
- NUÑO, Laura y DE MIGUEL, Ana (eds.) (2017), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Comares.
- NUSSBAUM, Martha (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha (1999), «The Professor of Parody», *The New Republic*, 22 de febrero, disponible en <https://newrepublic.com/authors/martha-c-nussbaum> (12/09/2018).

- ODDONE-PAOLUCCI, Elisabeth, GENUIS, Mark & VIOLATO, Claudio (2000), *The Changing Family and Child Development*, Aldershot, Ashgate.
- ONU MUJERES (2018), «Hechos y cifras. Acabar con la violencia contra mujeres y niñas», disponible en <http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures> (23/01/2019).
- ONU (2010), *The Globalization of Crime. A Transnational Organized Crime Threat Assessment*, Nueva York, Naciones Unidas.
- ONU (1995), *Declaración y Plataforma de acción de Beijing*, UN Women.
- ONU (1993), Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer.
- OSBORNE, Raquel (ed.) (2012), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Editorial Fundamentos.
- PARKINSON, Andrew & EVANS, Nick (2006), «Anabolic Androgenic Steroids: a Survey of 500 Users», *Med Sci Sports Exerc.*, 38(4), pp. 644-651.
- PATEMAN, Carole (1995), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.
- PAUL, Pamela (2006), *Pornified: How Pornography Is Damaging Our Lives, Our Relationships, and Our Families*, New York, Henry Holt & Company.
- PEÑA, Javier (2008), «Nuevas perspectivas de la ciudadanía», en Fernando Quesada (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía Política*, Madrid, Trotta, pp. 231-251.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (2012), «Ciencias y tecnologías del cuerpo: la práctica de la tecnología de los implantes mamarios», en Eulalia Pérez Sedeño y Rebeca Ibáñez Martín (eds.), *Cuerpos y diferencias*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 131-152.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (2001), «La deseabilidad epistémica de la equidad en ciencia», Vicky Frías Ruiz (ed.), *Las mujeres ante la ciencia del siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp.17-38.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia e IBÁÑEZ MARTÍN, Rebeca (eds.) (2012), *Cuerpos y diferencias*, Madrid, Plaza y Valdés.
- PÉREZ, Marta (2012), «Guardiola se suma a la manifestación independentista con un video desde Nueva York», elPeriódico.com, viernes 14 de septiembre de 2012, disponible en <http://www.elperiodico.com/es/noticias/diada-2012/guardiola-suma-manifestacion-independentista-con-video-desde-nueva-york-2202617> (15/12/2012)
- PLATÓN (2010), *El sofista*, trad. Francesc Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza Editorial.
- PLATÓN (2001), *La República*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Alianza Editorial.
- PLAZA, Juan F. (2003), *Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes. La representación de los famosos*, Madrid, Fundamentos.
- PLUMWOOD, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York, Routledge.
- PRECIADO, Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Editorial Opera Prima.
- PRONGER, Brian (1998), «On Your Kness; Carnal Kwonlegde, Masculine Dissolution, Doing Feminism», in Tom Digby (ed.) *Men Doing Feminism*, Londres, Routledge, pp. 69-80.

- PULEO, Alicia H. (2012), «Contrarreforma patriarcal en nombre de la ecología», *Revista mientras tanto*, 105, disponible en <http://www.mientrastanto.org/boletin-105/notas/contrarreforma-patriarcal-en-nombre-de-la-ecologia> (14/02/2019).
- PULEO, Alicia H. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
- PULEO, Alicia H. (2008), «La violencia de género y el género de la violencia», en Alicia H. Puleo (coord.) *El reto de la igualdad de género*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 361-372.
- PULEO, Alicia H. (2005a), «El patriarcado: ¿una organización social superada?», *TEMAS para el debate*, 133, pp. 39-42.
- PULEO, Alicia H. (2005b), «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical», en Celia Amorós y Ana de Miguel, Ana (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, pp. 35-68.
- PULEO, Alicia H. (2005c), «Los dualismos opresivos y la educación ambiental», *ISEGORÍA*, 32, pp. 201-214.
- PULEO, Alicia H. (2000a), *Filosofía, Género y Pensamiento crítico*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- PULEO, Alicia H. (2000b), «Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de *naturaleza y ser humano*», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, pp. 165-190.
- PULEO, Alicia H. (1995), «Patriarcado», en Celia Amorós (ed.), *10 palabras clave sobre Mujer*, Estela, Verbo Divino, pp. 21-54.
- PULEO, Alicia H. (1992), *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra.
- RANEA, Beatriz (2017), «(Re)pensar la prostitución desde el análisis crítico de la masculinidad», en Laura Nuño y Ana de Miguel (eds.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Comares, pp. 135-142.
- REGUERO, Patricia (2018), «En 2018 ha habido tantas agresiones en manada como en todo el 2016», *El salto diario*, 11 de junio de 2018, disponible en <https://www.elsaltodiaro.com/violencia-sexual/en-2018-se-han-registrado-tantas-agresiones-sexuales-multiples-como-en-todo-el-2016> (25/01/2018).
- REY, Juan (1994), *El hombre fingido. La representación de la masculinidad en el discurso publicitario*, Madrid, Fundamentos.
- RICH, Adrienne (1980), «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs*, 4(5), pp. 631-660.
- ROWBOTHAM, Sheila (1983), *Dreams and Dilemas*, London, Collected writings, Virago.
- ROLDÁN, Concha (1995), «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», en Roberto Aramayo y Antonio Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, pp. 171-185.
- ROMO, Ignacio (2001), «Un atleta llamado Aznar», *El mundo*, sábado 21 de abril de 2001, disponible en <http://www.elmundo.es/salud/2001/430/987599542.html> (25/02/2013)

- RUTHVEN, Andrea (2010), «La violencia sexuada en los cómics. ¿Quién salvará el mundo?», en Belén Martín Lucas (ed.), *Violencias (in)visibles*, Barcelona, Icaria, pp. 161-176.
- SÁEZ, Javier (2005), «Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos», en Grupo de trabajo *Queer* (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 137-148.
- SALAZAR, Octavio (2019), «La penalización de los clientes como instrumento de lucha contra el sistema prostitucional: una cuestión de dignidad y derechos fundamentales», *Oñati Socio-Legal Series*, Vol 9, No 1S, disponible en <http://opo.iisj.net/index.php/osls/article/view/989> (26/02/2019).
- SALAZAR, Octavio (2018), *La gestación para otros: una reflexión jurídico-constitucional sobre el conflicto entre deseos y derechos*, Madrid, Dykinson.
- SALAZAR, Octavio (2017), «Prostitución y desigualdad: la necesaria deslegitimación de los sujetos prostituyentes», en Laura Nuño y Ana de Miguel (eds.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Comares, pp. 157-168.
- SALAZAR, Octavio (2015), *La igualdad en rodaje: masculinidades, género y cine*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- SALTZMAN, Janet (1992), *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, trad. María Coy, Madrid, Cátedra.
- SALTZMAN, Marian; MATATHIA, Ira and O'REILY, Ann (2005), *The Future of Man: the Rise of Übersexual and What He Means for Marketing Today*, New York, Palgrave Macmillan.
- SAMBADE, Iván (2019), «Masculinidades, cambios sociales y representación en la cultura de masas», *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, 42, Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de La Rioja, disponible en <http://www.1mayo.ccoo.es/#8bc8f023c5570a6c53c11814e6c2fb9c000001.pdf> (07/08/2019).
- SAMBADE, Iván, (2017a), «La instrumentalización de la sexualidad. Masculinidad patriarcal, pornografía y prostitución», en Laura Nuño y Ana de Miguel (Coords.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Editorial Comares, pp. 169-180.
- SAMBADE, Iván, (2017b), «La construcción social del cuerpo masculino: género, salud y conducta antisocial», *Género y salud en Cifras*, 14(3), UNAM y Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva (Secretaría Nacional de Salud), 2017, pp. 6-18.
- SAMBADE, Iván (2014), «Sobre las contradicciones de la razón moderna y la constitución de la subjetividad masculina», *Prisma Social*, 13, pp. 787-851, disponible en [http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/abierta/a\\_08\\_subjetividad\\_masculina.html](http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/abierta/a_08_subjetividad_masculina.html) (08/03/2019).
- SAMBADE, Iván, (2012), «Medios de comunicación, corporeidad masculina y desigualdad de género en las democracias occidentales», en Eulalia Pérez Sedeño y Rebeca Ibáñez Martín (eds.), *Cuerpos y diferencias*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 271-291.
- SAMBADE, Iván, (2011), «Honor, Control y Violencia: Una mirada sobre la socialización patriarcal de los hombres occidentales», *Clepsydra*, 10, pp. 149-166.
- SAMBADE, Iván, (2010), «La pragmática masculina del control: del gobierno de sí mismo hacia la violencia contra las mujeres», *Nomadías*, 11, pp. 42-68.

- SAMBADE, Iván, (2008), «Medios de comunicación, democracia y subjetividad masculina», en Alicia Puleo (ed.), *El reto de la Igualdad de Género*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 344-360.
- SAMBADE, Iván y TORRES, Laura (2014), «Cuerpo e identidad de género en la sociedad de la información», en Alicia H. Puleo (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 65-80.
- SANDEL, Michael (2013), *Lo que el dinero no puede comprar*, Trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Debate.
- SAPOLSKY, Robert (1997), *The Trouble with Testosterone and Other Essays*, Nueva York, Simon&Shuster.
- SASSEN, Saskia (2000), «Women's Burden: Counter-geographies of Globalization and the Feminization of Survival», *Journal of international Affairs*, 53, pp. 503-524.
- SARTRE, Jean Paul (1985), *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard.
- SCOTT, Joan W. (2006), «El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés», en Cristina Borderías (ed.) *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, pp. 13-37.
- SEBRELL, Juan José (1992), *El asedio a la modernidad: Crítica del relativismo cultural*, Esplugues de Llobregat, Ariel D.L.
- SEGAL, Lynne (2008), «Los hombres tras el feminismo ¿Qué queda por decir?», en Àngels Carabí y Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*, Barcelona, Icaria, pp. 155-177.
- SEGARRA, Marta (2000), «Modelos de masculinidad y medios de comunicación», en Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*, Barcelona, Icaria, pp. 151-176.
- SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels (eds.) (2000), *Nuevas Masculinidades*, Barcelona, Icaria.
- SEIDLER, Victor (2000), *La sinrazón masculina*, México, Paidós: UNAM.
- SEN, Amartya (2007), *Identidad y violencia*, Buenos Aires, Katz.
- SENNETT, Richard (2006), *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- SENNETT, Richard (2000), *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- SIMPSON, Mark (2015), «Objectify Yourself. Why Straight Young Men Crave Gay Adulation» *OUT*, disponible en <http://www.out.com/entertainment/2015/01/06/objectify-yourself-why-straight-young-men-crave-gay-adulation> (18/07/2017).
- SIMPSON, Mark (2010), «Sporno», *MARKSIMPSON.COM*, disponible en <http://www.marksimpson.com/blog/2010/04/17/sporno/> (21/07/2017).
- SIMPSON, Mark (2002), «Meet the Metrosexual», disponible en <http://www.salon.com/2002/07/22/metrosexual/> (22/07/2017).
- SITLY (2019), «Ampliación del permiso de paternidad, todas las claves», disponible en <https://www.sitly.es/blog/ampliacion-permiso-de-paternidad/> (27/02/2019).
- SMITH, Stacy; CHOUËITI, Marc and PIEPER, Katherine (2014) *Gender Inequality in Popular Films: Examining On Screen Portrayals and Behind-the-Scenes Employment Patterns in*

- Motion Pictures Released between 2007-2013*, USC Annenberg and Media, Diversity, & Social Change Initiative supporters.
- SMITH, Adam (1995), *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona, Orbis.
- STEARNS, Peter N. (1990), *Be a Man! Males in Modern Society*, Holmes & Meier.
- STEVENSON, Leslie y HABERMAN, David L. (2001), *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, trad. Elisa Lucena, Madrid, Cátedra.
- STOLLER, Robert J. (1968), *Sex and Gender*, New York, Science House.
- SUBIRATS, Marina y BRULLET, Cristina (1988), *Rosa y Azul: la transmisión de los géneros en la escuela mixta*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- THEWELEITH, Klaus (1987), *Fantasías masculinas*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- THILL, Magaly (2017), «La unión europea ante la explotación de la prostitución de mujeres: tensiones entre mercado e igualdad de género», en Laura Nuño y Ana de Miguel, Ana (eds.) (2017), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, Granada, Comares, pp. 31-42.
- THOMAS, Calvin (2000), *Straight with a Twist: Queer Theory and the Subject of Heterosexuality*, Illinois, University of Illinois press.
- THOMPSON, Cooper (2000), «Debemos rechazar la masculinidad tradicional», en Thompson, Keith (ed.), *Ser Hombre*, Barcelona, Kairós, pp. 28-38.
- TIEFER, Leonore (1986) «In Pursuit of the Perfect Penis. The Medicalization of Male Sexuality», *American Behavioral Scientist*, 29, 5, June, 579-599.
- TORRES, Laura (2008), «Por qué la prostitución no es un trabajo», *Prostitución: Análisis y opciones para su erradicación*, León, Asociación Flora Tristán.
- TORRES, Rubén (2015), *Análise da identidade de xénero. A construción da masculinidade na adolescencia*, Tesis doctoral, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- TRUJILLO BARBADILLO, Gracia (2005), «Desde los márgenes», en Grupo de trabajo *Queer* (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 29-44.
- UNODC (2010) *Trafficking in Persons to Europe for Sexual Exploitation*, Viena, Oficina de Naciones Unidas contra el Crimen y las Drogas y el Delito.
- VALCÁRCEL, Amelia (2008a), *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Cátedra.
- VALCÁRCEL, Amelia (2008b), «Entre la Venadita y la Medusa», *ISEGORÍA*, 38, pp. 101-118.
- VALCÁRCEL, Amelia (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.
- VALCÁRCEL, Amelia (1991), *Sexo y Filosofía*, Barcelona, Anthropos.
- VERA, Julio (2005), «Medios de comunicación y socialización juvenil», *Revista de estudios de Juventud*, 68, pp. 19-32.
- VILLAVICENCIO CARRILLO, Patricia y SEBASTIÁN HERRANZ, Julia (1999), *Violencia doméstica: su impacto en la salud física y mental de las mujeres*, Madrid, Instituto de la mujer.
- WALKER, Leonore E. (1979), *The Battered Woman Syndrome*, New York, Harper and Row publishers, Inc.

- WALTER, Natasha (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, trad. María Álvarez Rilla, Madrid, Ed. Turner.
- WEBER, Max (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luís Legaz Lacambra, Barcelona, Península.
- WEININGER, Otto (2004), *Sexo y carácter*, trad. Felipe Jiménez, Madrid, Ed. Losada.
- WOOLF, Virginia (1993), *Al faro*, trad. José Luis López Muñoz, Madrid, Alianza Editorial.
- YESALIS, Charles E. (2000), *Anabolic Steroid in Sports and Exercise*, Champaign, Human Kinetic Publisher.
- YESALIS, Charles E. and BHRKE, Michael S. (2000), «Doping Among Adolescent Athletes», *Baillieres Best Pract Res Clin Endocrinol Metab*, 14(1), pp. 25-35.
- YESALIS, Charles E., COURSON, Stephen P. and WRIGHT, James E. (1993), *History of Anabolic Steroid Use in Sport and Exercise. Anabolic Steroids in Sport and Exercise*, Champaign, Human Kinetics Publisher.
- YOUNG, Iris Marion (1996), «Vida política y diferencia de Grupo: Una crítica del ideal de ciudadanía universal», en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, pp. 99-126.
- YRACHE, Luís (2007), «Imagen de la mujer y el hombre en publicidad», en Juan Plaza y Carmen Delgado (Eds.), *Género y comunicación*, Madrid, Fundamentos, pp. 101-128.
- ZÚÑIGA, Mercedes (2014), «Las mujeres en los espacios públicos: entre la violencia y la búsqueda de libertad», *Región y Sociedad*, Núm. Especial 4.