



Nueva Antropología

ISSN: 0185-0636

nuevaantropologia@hotmail.com

Asociación Nueva Antropología A.C.

México

Vendrell Ferré, Joan

La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología

Nueva Antropología, vol. XVIII, núm. 61, septiembre, 2002

Asociación Nueva Antropología A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906102>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA MASCULINIDAD EN CUESTIÓN

Reflexiones desde la antropología¹

Joan Vendrell Ferré*

1. SOBRE LA UNIVERSALIDAD DE LA DOMINACIÓN MASCULINA

Durante milenios, el hombre, el varón, ha dominado a la mujer, la hembra, de la especie científicamente tipificada —primordialmente por científicos varones— como *Homo sapiens sapiens*. Esta posición social y culturalmente dominante de los varones ha sido reconocida, a lo largo de décadas de estu-

dios antropológicos e históricos, como universal, aun admitiendo importantes variaciones interculturales y también intraculturales, desarrolladas éstas a lo largo del tiempo y observables en el caso de los pueblos de quienes se ha podido reconstruir una historia. “Universal” quiere decir aquí que incluso en las culturas reconocidas por los antropólogos como de “derecho materno” o “filiación matrilineal”, donde la pertenencia al grupo de parentesco se transmite por vía femenina, los hombres, de algún modo, mantienen su poder; no ya en tanto “padres”, pero sí en su condición de hermanos de las mujeres que transmiten la filiación, ocupando respecto a los hijos de sus hermanas una posición de poder equiparable a la de los padres en las sociedades

¹ Este ensayo se inscribe dentro del proyecto “Cuerpo, género y sexualidad en México”, apoyado por el Conacyt, y del cual el autor es el investigador responsable. Forma parte de la fundamentación teórica de esta línea de investigación.

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

llamadas de derecho paterno, filiación patrilineal o simple y llanamente “patriarcales”, de las cuales deriva básicamente nuestra idea del “patriarcado” opresor de las mujeres.² Por otro lado, una vez contestada y abandonada como categoría con valor teórico la noción decimonónica de “supervivencia”, cuyo desprestigio forma parte del desprestigio del evolucionismo antropológico en general, ya no podemos seguir considerando a esas sociedades matrilineales como si fueran una especie de reminiscencias diluidas de una etapa de “matriarcado” en la evolución de la especie. Pese a los esfuerzos eruditos de juristas aficionados a la antropología de salón como Bachofen (1992),³ la teoría evolucionista del matriarcado primitivo carece de fundamento científico. Como apunta Françoise Héritier (1996: 210),

² Gayle Rubin llegó a la conclusión de que el patriarcado es únicamente “una forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómadas como los del Antiguo Testamento de que proviene el término, o a grupos similares” (2000: 47). No resulta difícil admitir la pertinencia de las precisiones al respecto de Rubin, y la justeza de su afirmación en el sentido de que “hay sistemas estratificados por género que no pueden describirse correctamente como patriarcales”, pero pienso que reduce demasiado el ámbito de aplicación del término. Más allá del “Patriarca” Abraham tenemos, por ejemplo, al *pater familias* romano (Cantarella, 1996); ambos tienen similares atribuciones, pero el segundo aparece como el eje ordenador de una sociedad que difícilmente podría describirse como similar al “tipo de pastores nómadas”.

³ Héctor Díaz-Polanco (1989) nos da las claves necesarias para situar la obra de Bachofen en su contexto histórico e intelectual.

el término matriarcado, que implica la idea del poder femenino, ha sido y continúa siendo utilizado con frecuencia para referirse, en realidad, a situaciones de matrilinealidad. En éstas, los derechos eminentes son los de los hombres nacidos en grupos de filiación definidos por las mujeres. También se ha aplicado el término a situaciones míticas, como en el caso de las amazonas.

Han sido precisamente una serie de mitos sobre un estado matriarcal originario, así como interpretaciones apresuradas, en el mismo sentido, de los cultos de diosas madre dominantes en los panteones religiosos de determinados pueblos, y en ocasiones identificables con la Tierra, los que han conducido a una serie de especulaciones sobre el matriarcado primitivo. Éste ha sido concebido como una especie de “edad de oro” a la que la aparición del patriarcado —con el orden original subvertido por la rebelión de los hombres, que a veces se asocia con la revolución neolítica— habría dado carpetazo definitivo, todo ello en tiempos históricamente imprecisos. Sin embargo, Héritier nos advierte que ni el mito del matriarcado original es universal, ni su existencia debe ser tomada “como prueba del carácter histórico del asunto, tranquilizando así las teorías evolucionistas”. Más bien, estos mitos deben ser entendidos como legitimaciones del orden social existente, donde la preeminencia de lo masculino “reposa sobre una violencia original hecha a las mujeres”. Desde la perspectiva estructuralista de esta autora, pues, “el hecho estructural es, precisamente, el tema de esa inversión fundacional, el mito de un mundo al revés que es preciso poner al derecho, y no el conte-

nido específico de cada historia” (Héritier, 1996: 216-217).

Con los datos empíricos de que se dispone, hay que concluir que la dominación masculina es, y hasta donde alcanzan nuestros conocimientos *ha sido*, universal. Cabe reconocer la ausencia de una “prueba científica absoluta” al respecto, puesto que no podemos estar seguros de disponer de una relación exhaustiva de todas las sociedades humanas que existen o existieron en el pasado, así como tampoco se dispone en muchas descripciones etnográficas de información específica sobre la naturaleza de la relación establecida entre hombres y mujeres en la sociedad correspondiente. Héritier, sin embargo, no duda en afirmar que “existe una elevada probabilidad estadística de la universalidad de la supremacía masculina, que resulta del examen de la literatura antropológica sobre el tema” (1996: 208).

Como decimos, en una afirmación de tal magnitud cabe tener en cuenta matices y salvedades. La propia Héritier comenta el caso de la sociedad iroquesa, la que, “desde el punto de vista de la antropología, parece haber sido la más próxima a la definición del matriarcado”, aunque —y aquí Héritier sigue los trabajos ya clásicos de Morgan— “parece que los hombres se consideraban superiores”. En todo caso, los hombres se reservaban las actividades de caza y guerra, mientras que algunas mujeres, las “matronas”, gozaban de derechos y poderes “raramente igualados”. Al parecer, las matronas iroquesas debían esos derechos y poderes al control ejercido sobre la economía, pues dirigían el trabajo agrícola —agricultura con azadón, compatible con el cuidado de los niños pequeños— y redistribuían el

producto, incluso el de la caza efectuada por los hombres (Héritier, 1996: 212-213). Atendiendo precisamente al modo de producción, otro autor, Claude Meillassoux, que escribe desde la perspectiva de la antropología marxista, introduce una distinción importante entre lo que él llama las “hordas de cazadores” —bandas de cazadores-recolectores— y las “sociedades agrícolas”, donde aparece la “comunidad doméstica” propiamente dicha. En las hordas o bandas “muchos observadores están de acuerdo en reconocer que las mujeres desempeñan un papel influyente, siempre que el ejemplo de sus vecinos agricultores no modifique su modo de vida”. Para Meillassoux, la clave para determinar el grado de dominación parece ser la necesidad de controlar la capacidad reproductiva de las mujeres, mucho menor en las bandas que en las comunidades domésticas de las sociedades agrícolas; en este último ámbito, “la mujer, a pesar de su función irremplazable en la reproducción, jamás interviene como vector de la organización social. Desaparece detrás del hombre: su padre, su hermano o su esposo”. En todo caso, para este autor queda claro que “esta condición de la mujer [...] no es natural, sino que resulta de circunstancias históricas cambiantes, siempre ligadas a sus funciones de reproductora” (Meillassoux, 1977: 110).⁴

⁴ En esta necesidad de reinsertar las relaciones entre los sexos en la historia, rehuendo las visiones naturalistas y esencialistas —vengan políticamente de donde vengan, añadimos nosotros—, encontramos un importante punto de coincidencia con un autor como Pierre Bourdieu (2000), preocupado por las estructuras simbólicas del inconsciente androcéntrico que subyace a la dominación masculina.

Dentro de la denominada “antropología feminista”, lo que aquí afirmamos podría constituir una muestra del “mito del dominio masculino” (Moore, 1991). Desde una perspectiva más enfocada al análisis de las relaciones sociales que al de los significados, ciertas corrientes del feminismo antropológico se han esforzado en demostrar la inexistencia de este supuesto dominio universal, con base en que la categorización de los géneros en las diferentes culturas no siempre se corresponde con lo que hombres y mujeres hacen, con sus papeles económicos y políticos, su poder real y las relaciones de poder entre ellos. Sin embargo, aun admitiendo la existencia de numerosas culturas donde las mujeres desempeñan importantes responsabilidades y retienen altas cotas de poder, el problema de su crónica “inferiorización” simbólica prácticamente en la totalidad de las culturas conocidas sigue sin explicar, como señala Henrietta L. Moore (1991: 51).

Esto resulta decisivo a efectos de nuestros propósitos en este trabajo, ya que si los hombres retienen la posición dominante en lo simbólico, retienen el poder de emitir el discurso público, “oficial”, sobre lo que son los hombres y las mujeres, y sobre sus posiciones respectivas en la vida social de la comunidad. Independientemente de que lo sean en mayor o menor grado, mientras sigan concibiéndose como la parte dominante, los hombres tendrán menos necesidad de reflexionar sobre su posición que la parte simbólicamente subordinada, mucho más consciente de su situación. Esta toma de conciencia, además, se agravará si las mujeres, efectivamente, alcanzan en lo efectivo de la vida social, en sus aspectos económicos, polí-

ticos o incluso religiosos, posiciones de poder y responsabilidades que no se están viendo reflejadas en la definición de su género, y del papel social que le corresponde, elaborada por los hombres. Esta tensión puede conducir a que las mujeres pidan tener una voz propia “pública” —no se trata ya aquí de un mundo privado y esotérico “de las mujeres”—,⁵ para proponer visiones alternativas capaces de confrontarse con las de los hombres hasta el punto de modificar sustancialmente las definiciones simbólicas de ambos géneros.

⁵ La crítica de la antropología feminista a la afirmación de la universal supremacía masculina se concreta en dos supuestos principales. En primer lugar, se consideró que, dentro de la antropología denominada “clásica” —primera mitad del siglo xx—, la mayoría de los estudios antropológicos había sido desarrollada por hombres, o por mujeres imbuídas de la ideología dominante en su propia sociedad —occidental—, por tanto con un sesgo claramente “androcentrista”. Por otro lado, se postuló la existencia de “mundos de las mujeres” que, dada la situación de subordinación femenina, tendrían un carácter especialmente secreto y habrían permanecido cerrados para los antropólogos —mayoritariamente varones, además—, con lo cual habría sido imposible el acceso al conocimiento de estas formas de “rebelión” o conciencia alternativa femenina. Sin embargo, como afirma Hérítier, “si se admite que las antropólogas participan de la ideología dominante de su propia sociedad, resulta contradictorio pensar que en otras sociedades las mujeres puedan tener un cuerpo de representaciones radicalmente distinto del de los hombres”, y tampoco se ha podido demostrar que en los trabajos llevados a cabo por hombres se encuentre “una distorsión sistemática tendiente a presentar el estatuto femenino como anormalmente bajo” (1996: 208-209). Lo que resultaría ser un “mito”, pues sería más bien la idea de que las mujeres, en su posición subordinada, hayan podido desarrollar una visión de la realidad totalmente in-

En las condiciones de supremacía masculina descritas aquí, quien ha tenido la palabra, la voz y el voto, a la hora de emitir un discurso sobre el “otro” dentro del sistema sexo-género, prácticamente en la totalidad de las culturas conocidas, ha sido el varón. Los varones no han hablado de sí mismos en tanto amos y señores, ya que no tenían necesidad alguna de hacerlo. Como dice Simmel, que compara la condición de la mujer respecto al hombre con la relación entre el esclavo y el amo, “habremos de considerar como un privilegio del señor la posibilidad de no pensar siempre en que es señor; en cambio, la posición del esclavo es tal, que nunca puede olvidar que es esclavo. No cabe duda de que la mujer pierde la conciencia de su femineidad con mucha menos frecuencia que el hombre la de su masculinidad” (citado por Raquel Osborne, 1993: 59). Es decir, que los varones no han tenido, dada su condición, ninguna necesidad de *problematizarse* a sí mismos en tanto que dominadores, mientras que no han dejado de emitir discursos legitimadores de su posición de poder sobre las mujeres. El dominio, el derecho a mandar, no se ponían en cuestión, formaban parte del orden de las cosas, un orden “natural”, si queremos usar este térmi-

dependiente de la dominante, manejada por los hombres. Existen indicios de “versiones” femeninas cosmológicas alternativas (Godelier, 1986), pero incluso en este caso sus postulados resultan ser reelaboraciones de la visión masculina dominante. Por otro lado, la existencia de estas visiones alternativas de la realidad no supone en ningún caso un cuestionamiento del postulado básico: la subordinación femenina y la primacía en la producción de universos de sentido por parte de los hombres.

no. En palabras de Elisabeth Badinter (1993: 14):

Hasta hace poco, la mujer era el gran desconocido de la humanidad y nadie veía la necesidad de interrogarse sobre el hombre. La masculinidad parecía algo evidente: clara, natural y contraria a la femineidad. En las tres últimas décadas estas evidencias milenarias se han hecho añicos. Las mujeres, en su voluntad de redefinirse, han obligado al hombre a hacer otro tanto.

2. DE CÓMO LA CRISIS DE LA MASCULINIDAD (OCCIDENTAL) SE CONVIRTIÓ EN PROBLEMA ANTROPOLÓGICO (UNIVERSAL)

Quizá valdría la pena matizar que la masculinidad no sólo “parecía” evidente, sino que *lo era*. Estas sencillas frases con que Badinter da entrada a su análisis de “la identidad masculina” contienen el núcleo del problema que planteamos aquí, y en cierto sentido se contradicen con las posiciones a las que se adscribe la autora a lo largo de su trabajo: las derivadas de los postulados neofreudianos, que parten de una “masculinidad” de por sí problemática —mucho más que la “femineidad”—. Porque si, como defienden los autores que se adscriben a estos postulados (Badinter, 1993; Gilmore, 1994; Gregor, 1985), la identidad masculina es tan precaria y frágil, y depende hasta tal punto de complejas iniciaciones y rigurosas disciplinas para su mantenimiento, ¿cómo es posible que durante milenios haya resultado tan “evidentemente” clara y natural? La respuesta es que, efectivamen-

te, la masculinidad no sólo ha parecido evidente, sino que lo ha sido, y lo sigue siendo en una gran variedad de ámbitos culturales, con los efectos de dominación de los hombres y subordinación de las mujeres que todos conocemos y que, en el caso de los países islámicos, y en especial de Afganistán, están ahora muy de actualidad. La crisis, la pérdida de evidencia, claridad y naturalidad de la condición masculina, y por tanto de la condición de dominador, se da, en efecto, como afirma Badinter, por causa de una voluntad de redefinición de las mujeres, que acontece en unas condiciones histórico-culturales muy concretas: en los países occidentales más avanzados, a lo largo del siglo pasado. Por tanto, el problema de la masculinidad es un problema netamente occidental, y se traduce en una pérdida de importancia del varón y en un cuestionamiento de su condición indiscutida y natural de parte “dominante” en el sistema de sexo/género. Sin embargo, los mecanismos de construcción del varón en tanto que dominador subsisten engastados en el sistema educativo y en la familia, igual que permanecen la mayoría de las imágenes culturales tradicionales de la “masculinidad”. Así, a la vez que las nuevas concepciones sobre las relaciones entre los géneros se extienden por el cuerpo social, la persistencia de las viejas formas genera todo tipo de conflictos, tanto en el varón como en la mujer, en la pareja, en la familia y en las relaciones sexuales (Beck y Beck-Gernsheim, 2001). Siguen existiendo innumerables bolsas de masculinidad tradicional, en ciertos medios sociales, en ciertos sectores de actividad económica y política, en la educación, en el deporte-espectáculo, etcétera.

Todo ello, unido al refinamiento de los procesos de individualización propios de las sociedades basadas en una economía de mercado, provoca, por supuesto, conflictos legibles en clave psicológica, es decir, de una manera individualizada, en términos de “identidad” individual. De ahí a interpretar los problemas de los hombres occidentales, o más bien de *algunos*, como problemas genéricos propios de la “identidad masculina” había un paso que, por muy discutible que nos pueda parecer, resultaba muy fácil de dar en una cultura como la occidental, tan fuertemente orientada hacia el individualismo metodológico y la psicologización de todas las facetas de la vida. Por supuesto, el centro y cabeza visible de estas tendencias se encuentra en los Estados Unidos, que cabe concebir como el mayor productor de sentido en el mundo contemporáneo de la globalización, y cuya cultura académica, empeñada, como por otra parte es lógico, en dar respuesta a las necesidades de la sociedad norteamericana, se beneficia del mismo proceso globalizador que todo lo demás, desde los dogmas de la economía neoliberal hasta el *entertainment*. El resultado es la exportación de los *men's studies* y todos sus presupuestos teórico-metodológicos al conjunto del globo, marcando una nueva agenda para la investigación en ciencias sociales, vengan o no a cuento sus prioridades o tengan o no algo que ver los problemas psicológicos de los varones de clase media norteamericanos con los del resto del mundo. Es una perspectiva, por cierto, que pone en segundo plano el asunto de la dominación masculina, mucho más extendido y, en cierto sentido, verdaderamente universal, y lo sustituye por los supuestos problemas de identidad sufridos univer-

salmente, en todas las épocas y culturas, por los varones de la especie humana. Así, pasamos de analizar los mecanismos socioantropológicos de la desigualdad sexual y del dominio masculino a victimizar a los varones en cuanto sujetos de una identidad precaria y en permanente peligro de regresión a formas “infantiles” y “femeninas”. Los baruya, los sambia, los dogón, los antiguos griegos y romanos, los cabileños y el resto de los mediterráneos contemporáneos de ambas orillas, los mexicanos..., junto, por supuesto, con los norteamericanos de clase media: ¡todos al diván!

Siguiendo una lógica cultural elemental, en un sistema sexo/género basado en la distinción de, como mínimo, dos posiciones clasificatorias,⁶ todo lo que le ocu-

⁶ “Como mínimo”, porque pueden ser más. El estudio comparativo desarrollado por Martin y Voorhies (1978) en torno a los “sexos supernumerarios” nos muestra culturas que pueden considerar una posición de género “intersexual” o posiciones “similares” a la masculina y a la femenina, pero sin ajustarse exactamente a ellas. Lo que hace especialmente interesante este cuadro comparativo es que en él se crucen las características del género y las del sexo biológico, incluyendo en este último el “intersexo” —hermafroditismo congénito, visible en el fenotipo sexual—. En las culturas en donde este “intersexo” es reconocido como tal, puede dar lugar a una posición de género ad hoc, a la que luego pueden adscribirse “machos” y “hembras” fenotípicamente “normales” (caso de los navajo), o puede carecer totalmente de una posición de género específica culturalmente reconocida (caso de los pokot de Kenia). En otras culturas, como los pima y los mohave, el fenotipo intersexual no es reconocido culturalmente como tal, debiendo sus portadores, en caso de que se les permita sobrevivir, adscribirse a alguno de los tipos de género culturalmente reconocidos (dos en el caso de los pima; cuatro en el de los mohave).

rra a la una repercutirá sobre la otra. Si las mujeres problematizan su posición subordinada y consiguen introducir un nuevo discurso sobre el tema en todos los ámbitos sociales de discusión, desde el académico al político, los hombres se verán obligados, tarde o temprano, a repensar su propia posición, antes incuestionada, de dominio, si es que ellas no les toman la delantera y empiezan la problematización por su cuenta. Esto es, muy esquemáticamente, lo que ha sucedido. En antropología, concretamente, podemos seguir este proceso desde la aparición de los “estudios sobre la mujer”, que dan lugar a una “antropología de la mujer” como respuesta al “androcentrismo” de la antropología clásica, para pasar seguidamente a una “antropología del género”, donde el enfoque se dirige ya hacia el sistema sexo/género en su conjunto,⁷ es de-

⁷ La noción del sistema de “sexo/género” fue introducida por Gayle Rubin, para quien “un sistema de sexo/género es simplemente el momento reproductivo de un “modo de producción”. La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el campo del sistema sexual. Y un sistema de sexo/género incluye mucho más que las “relaciones de procreación”, la reproducción en sentido biológico” (2000: 46). La noción hizo fortuna y se sigue empleando (el artículo original de Rubin es de 1975), aunque desvinculada del contexto de discusión con el materialismo histórico en donde la inserta Rubin. Para entender plenamente lo que quiso decir la autora, pienso que convendría reubicar su trabajo en el eje que va desde la clásica obra donde Engels adapta el esquema de Morgan a los postulados marxistas (Engels, 1992), hasta Claude Meillassoux (1977), es decir, en el marco de la “antropología marxista”, tan denostada por “neofreudianos” como Gilmore (1994). Opino —quizá al revés que muchos— que la parte “marxista” de este célebre artículo de Rubin ha resistido mucho mejor el paso del tiempo que su parte “freudiana”.

cir, no ya tanto al estudio específico de las hasta el momento *negligidas* mujeres y sus supuestas visiones específicas del mundo —lo cual podría ser tachado de ginecocentrismo—, sino al análisis de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, y del significado de ser “hombre” o “mujer” en cada cultura. Todo ello teniendo como trasfondo ineludible, por supuesto, el movimiento feminista —entendido aquí en un sentido amplio—, lo cual lleva a algunas autoras a hablar, sin más, de “antropología feminista” (Moore, 1991).

Así es como llegamos, tal como yo lo veo, a los “estudios sobre masculinidad”, es decir, los estudios sobre qué significa ser “un hombre”, sobre cómo se llega a serlo y sobre lo que hay que hacer para seguir siéndolo. Se trata, expresado de una manera simple, de desplazar el interés de los estudios de género desde el género femenino, con el cual empezaron, al masculino, siguiendo un camino cuya lógica se nos revela implacable. Una vez problematizada la condición de la mujer, en el marco de un cuestionamiento general de las “identidades” de todo tipo, propio de la “modernidad”, problematizar la condición y la identidad masculinas era sólo cuestión de tiempo. Esto significa que el hombre se queda sin sus seguridades y acepta —ni modo— poner su ya maltrecha identidad “masculina” en la mesa de disección; el paraguas y la máquina de coser juntos, por fin.

3. USO Y ABUSO DE LA ETNOGRAFÍA: LOS RITOS DE INICIACIÓN Y EL PROBLEMA DE LA MASCULINIDAD

El análisis de la “masculinidad” efectuado desde perspectivas neofreudianas ha sido retomado por antropólogos y otros científicos sociales, que se han apresurado a postular una mayor problematicidad universal de la condición del varón (Badinter, 1993; Gilmore, 1994). Los datos disponibles sobre las iniciaciones masculinas y otras “pruebas de virilidad” en diversas culturas se convirtieron rápidamente en un campo privilegiado para la aplicación de estos nuevos marcos interpretativos. Pero con los datos etnográficos, como con cualesquiera otros, se pueden “demostrar” muchas cosas; pueden ser sometidos —y de hecho lo han sido— a interpretaciones muy variadas según la perspectiva teórico-metodológica adoptada por el investigador. No queremos decir con ello que todas las interpretaciones valgan lo mismo. Sí se cumple muchas veces, sin embargo, la ley de que el académico interpreta sus datos a partir de la problemática de su cultura de origen, tergiversando gravemente el sentido que lo estudiado —sea una creencia, un ritual, una ceremonia u otro tipo de conducta— pueda tener para los sujetos que actúan como creyentes, oficiantes o participantes de algún modo en lo descrito. Los “ritos de iniciación” han sido interpretados antropológicamente desde perspectivas diversas. Bruce Knauft (1992) los analiza, para el área melanesia, en términos de resocialización (de una socialización primeramente conducida por las mujeres a otra dirigida por los hombres y para los

hombres). Los trabajos compilados por Lluís Mallart (1993), referentes al sur del Camerún, nos ofrecen perspectivas de análisis de corte estructuralista. Desde la moderna “antropología de la juventud”, las iniciaciones pueden ser vistas como entrada en la vida adulta, con la concomitante asunción de responsabilidades (Feixa, 1999). Dejando un poco —o un mucho— de lado esta rica tradición de análisis antropológicos, en la perspectiva neofreudiana interesada en “el problema de la masculinidad”, los ritos de iniciación son ahora vistos primordialmente como una especie de “seguro” contra las tendencias regresivas universales de los varones, contra el deseo supuestamente universal de éstos de liberarse de sus responsabilidades volviendo a los primeros años de la infancia, pasados junto a la madre, e incluso al seno materno. Según Elisabeth Badinter, “se trata *siempre* de ayudar al niño para que cambie su identidad femenina primaria en una identidad masculina secundaria” (1993: 91; las cursivas son mías). En consonancia con esta visión, lo que sigue es una típica muestra del uso que hacen de los datos antropológicos los teóricos neofreudianos de la masculinidad: “Las tribus de Nueva Guinea, conscientes del peligro de feminización que corre el chico, organizan unos rituales de iniciación, generalmente muy largos y traumatizantes, en correspondencia con el lazo tenaz madre/hijo que se proponen desatar” (Badinter, 1993: 73). La explicación es de un simplismo esclarecedor: si este “lazo” es tan tenaz y desatarlo resulta tan largo y “traumatizante”, ¿por qué se lo promueve o se deja que se produzca en los primeros años de la vida del niño? Parece que

necesitémos crearle una tenaz identidad femenina primaria al niño para poder someterlo luego a esos espantosos rituales de iniciación, con lo que la explicación se vuelve tautológica; a menos que demos por supuesto que este “lazo tenaz madre/hijo (varón)” se da siempre de la misma forma y en todas las culturas, lo cual no concuerda en absoluto con los datos etnográficos disponibles. Tenemos que, por una parte, se ignora por completo la tradición antropológica existente sobre cosas como los rituales de iniciación o los procesos de socialización, reduciendo esos ritos, por ejemplo, a una especie de “terapia” para resolver un problema previamente creado por el propio medio sociocultural. Por otro lado, se extraen consecuencias de alcance teórico general (sobre las identidades primarias y secundarias, etc.) a partir de situaciones culturales específicas. ¿Qué ocurre donde no se produce este supuesto “lazo tenaz” entre madre e hijo, o donde no existen ritos de iniciación “largos y traumatizantes”? En el siguiente epígrafe veremos cómo Parsons aventura una explicación completamente distinta para la identificación con la madre por parte del niño de clase media norteamericano de mediados del siglo pasado, con el mérito de no pretender exportar esa situación al conjunto de la especie humana.

Todo esto se parece sospechosamente, además, a ciertas angustias occidentales, siendo de Occidente de donde proceden la mayoría de los estudiosos, o al menos aquellos cuya obra es lo suficientemente divulgada para llegar hasta nuestras manos. No se trata sólo de las angustias de los hombres, y los académicos entre los primeros, privados ahora de sus ante-

riormente incuestionados derechos al dominio, y por tanto de la base misma sobre la que tradicionalmente se ha construido su identidad “masculina”, sino también del proceso de individualización y el concomitante abandono de responsabilidades para con la comunidad (Beck y Beck-Gernsheim, 2001). Hemos convertido nuestra cultura de la queja y la irresponsabilidad crecientes en universal antropológico: no está mal como justificación, pero probablemente sea falso. Otros autores, desde otras perspectivas teóricas, ven en las iniciaciones masculinas una representación incesantemente reactualizada del derecho al poder y de la superioridad “naturales” de los hombres, que con la iniciación son culturalmente reforzados (Godelier, 1986; Houseman, 1993). Y ello no porque los varones duden de su poder y su derecho al dominio, sino más bien para disipar cualquier duda que sobre ello pudieran albergar las mujeres, la contraparte dominada. Más que una cuestión de “identidad” o “autonomía personal”, conceptos netamente occidentales,⁸ lo que está en juego en las construcciones —iniciáticas en sentido estricto o en la forma más vaga que adoptan en las sociedades “complejas” contemporáneas— de la “masculinidad” es el poder, el derecho a ejercerlo. Jean S. La

Fontaine (1987), en un trabajo de síntesis sobre el tema, nos recuerda que los ritos de iniciación tienen como propósito primordial justificar la dominación masculina, “incluso en sociedades en las que la descendencia se determina a través de las mujeres y en las que sólo las mujeres son iniciadas” (1987: 173-174).

Sin embargo, las teorizaciones contemporáneas sobre la masculinidad suelen dejar en un segundo plano o a olvidar por completo la cuestión de cómo se regula el ejercicio del poder en las relaciones sociales, sustituyendo esto por consideraciones de carácter psicologista sobre identidades primarias, secundarias, etc., o por un problema de (ir)responsabilidad individual. Como si eso agotase el problema. Sin pretender negar totalmente la validez explicativa a los postulados “neofreudianos” sobre la construcción de las identidades sexuales y de género, sí pensamos que resulta mucho más convincente, y políticamente útil, considerar las iniciaciones masculinas como una escenificación de los componentes de una ideología sexual que justifica la explotación de las mujeres en beneficio de los hombres. Una ideología que, promoviendo la mistificación de las relaciones de poder y la creación de una falsa conciencia, no sólo justifica la opresión de las mujeres y el dominio masculino en general, sino también la jerarquía entre los hombres, ya que, siendo la condición de “hombre verdadero” algo difícil de alcanzar y de mantener, resulta evidente que siempre habrá hombres supeditados a otros, a la par que las mujeres en general se supeditan a todos ellos. En este sentido, siguen resultando mucho más convincentes, al menos desde un punto de vista socioantropológico

⁸ Sobre los problemas planteados por la aplicación acrítica del concepto occidental de individuo autónomo —con toda la constelación de ideas sobre posibilidades de acción, de conducta moral, etc., que asociamos a esta noción— a otras culturas, véase Moore (1991: 54-57). Sobre la construcción de la “experiencia de sí” en nuestra cultura mediante las “tecnologías del yo” que operan en el sistema educativo, véase Larrosa (1995).

gico, autores como Maurice Godelier (1986) y Pierre Bourdieu (2000), cuya lectura reposada nos invita a poner *sub judice* las ideas de los adscritos al neofreudismo, como David D. Gilmore (1994), Thomas Gregor (1985) o Elisabeth Badinter (1993), y en general toda la moda de los *men's studies*.

4. ANTES Y MÁS ALLÁ DE LOS *MEN'S STUDIES* (SOBRE LA DESMEMORIA EN LAS CIENCIAS SOCIALES)

Por supuesto, la preocupación por la "masculinidad" no empieza con los *men's studies*; podríamos inferir que empieza desde el preciso momento en que la voz de las mujeres alcanza la esfera pública con un discurso propio, capaz de hacerse oír. En todo caso, los estudios sobre masculinidad contemporáneos introducen en el problema dimensiones nuevas, algunas de las cuales intentamos poner aquí de manifiesto, y, sobre todo, convierten el problema en central, con lo que la masculinidad y sus avatares se convierten en un objeto de estudio con sentido propio. El problema de la masculinidad, cabe reiterarlo, se convierte ahora en un problema de construcción de la identidad de los hombres en tanto que individuos. Se buscan —y, por supuesto, se encuentran— por tanto "explicaciones" o narrativas de orden psicológico en torno al problema, pasando la perspectiva sociológica de análisis a un segundo plano. En cuanto a las aportaciones etnográficas efectuadas por la antropología, pasan a estar al servicio de los nuevos enfoques psicológicos, predominantemente de la versión neofreudiana del asunto, del mismo modo que en

otros tiempos fueran fagocitadas por la ciencia social predominante en gran parte del siglo xx: la sociología. Puede ayudarnos a ver un poco mejor todo esto el análisis de un texto de uno de los sociólogos más representativos del paradigma estructural-funcionalista, Talcott Parsons. Se trata de un artículo publicado originalmente a mediados del siglo pasado;⁹ en él Parsons plantea, desde las coordenadas estructural-funcionalistas¹⁰ y desde una perspectiva muy conservadora, el problema de la masculinidad en el marco de la familia "conyugal" norteamericana, la que podemos considerar familia "nuclear" con residencia independiente, preferentemente urbana y supuestamente predominante dentro de la "clase media".

Resulta interesante encontrar, en el tratamiento parsoniano de esta cuestión, el tema clásico de la identificación con la madre, tanto por parte de los hijos varones como de las hembras, y las consecuencias diferenciales que esa identificación infantil provocará en cada uno de los dos

⁹ Comprendido en la obra colectiva *The family*, dirigida por Ruth Nanda Anshen, y que cuenta con una introducción del antropólogo culturalista Ralph Linton. La versión que manejamos nosotros se encuentra en una selección de esos trabajos publicada en español por primera vez en 1970 (Fromm, Horkheimer, Parsons y otros, 1998). Desconocemos la fecha exacta de publicación del original en inglés, pero el trabajo que aquí comentamos se situaría en una línea ideológica y teórica prácticamente idéntica a la mencionada por Conway, Bourke y Scott (2000) a partir de un libro de Talcott Parsons de mediados de la década de 1950.

¹⁰ Para situar a Parsons dentro del estructural-funcionalismo sociológico, véase Salvador Giner (1974).

“sexos”. Es un tema que, como ya apuntamos, ha sido retomado desde los años ochenta y se ha constituido en la base de una de las teorías más difundidas sobre los problemas de la masculinidad, al parecer a partir de investigaciones neofreudianas o posfreudianas sobre la cuestión (Badinter, 1993; Gilmore, 1994). Sin embargo, quizás lo más interesante sea que Parsons atribuye esto a la situación específica de la “familia conyugal aislada”, constituida en unidad de residencia y en “unidad doméstica normal”. Esto ocurriría sólo en un sistema, como el norteamericano, con una peculiar estructura económica y ocupacional, la del capitalismo industrial avanzado, y con un sistema político ad hoc, la democracia parlamentaria, con su disposición a reconocer una serie de derechos “individuales” y donde el *status* del individuo (y de la familia, cuyo *status* en este caso depende del que tenga el hombre o “marido”) se establece por razones meritocráticas, en lugar de depender de una estructura familiar amplia (del tipo linaje) previa. En los trabajos de orientación neofreudiana, en cambio, esta supuesta identificación con la madre y sus consecuencias se convierten en una especie de complejo de validez universal —aunque con sus correspondientes excepciones—, y desde ahí en la explicación de un supuesto problema universal de la masculinidad, en tanto que problema de identidad individual. La pista aportada por este texto de Parsons, cuyo tratamiento de la cuestión presenta sorprendentes similitudes con el de autores como Gilmore o Badinter, nos permite apuntalar nuestra hipótesis de que la conversión del problema de la masculinidad, en tanto que problema de “identidad

(individual) masculina”, en un problema antropológico rastreable universalmente, es una simple manifestación más de etnocentrismo “científico”, una proyección de problemáticas occidentales contemporáneas a otros ámbitos o épocas donde esos problemas o no existen o carecen de sentido, pero donde *parecen* existir si previamente hemos efectuado su conversión de problemas primordialmente sociológicos en problemas “psicológicos”, derivados de complejos psicológicos supuestamente comunes al conjunto de nuestra especie.

Veamos cómo lo plantea Parsons, teniendo en cuenta que su planteamiento se refiere a una situación familiar específica, cuya existencia él considera prácticamente restringida a los Estados Unidos de su época, y básicamente a sus ámbitos urbanos y a las clases medias:

En esta situación encontramos factores, diferentes según los sexos, que no sólo aumentan la inseguridad sino que tienen mucho que ver con la dirección que toman las tendencias positivas y las agresivas. Como ya hemos observado, la situación familiar convierte a la madre en *el* adulto emocionalmente significativo para los hijos de ambos sexos. En esta situación, el resultado normal es la identificación: el adulto se convierte en el modelo funcional. Para la niña, esto es normal y natural, no sólo porque pertenece al mismo sexo que la madre sino porque las funciones de ama de casa y de madre son, para ella, inmediatamente tangibles y fáciles de comprender. En cuanto adquiere la aptitud física necesaria, la niña empieza el aprendizaje directo de la función femenina adulta. Es notable que las niñas jueguen sobre todo a cocinar, a coser, a cuidar muñecas, etc.,

actividades que consisten en una imitación directa de las de sus madres. En cambio, el niño no dispone de manera inmediata del modelo del padre para poder imitarlo; además —y esto ocurre especialmente entre las clases medias, pero también, y cada vez más, entre las bajas— las ocupaciones a que se dedica el padre, como el trabajo en una oficina o el manejo de una máquina complicada, no son tangibles ni fácilmente comprensibles por el niño.

La niña tiene, pues, mejores oportunidades para la maduración emocional, gracias a la identificación positiva con un modelo adulto: esto parece explicar, en gran parte, el fenómeno bien conocido de la maduración más temprana de las niñas.¹¹ El niño, en cambio, tiende a formar una identificación femenina directa porque el modelo más significativo para él, el que está más a su alcance, es la madre. Pero el niño no está destinado a convertirse en una mujer adulta. Además, pronto descubre que, en algunos aspectos fundamentales, se considera a las mujeres inferiores a los hombres y por ello le resulta vergonzoso criarse como una mujer. De este modo, cuando los niños entran en lo que los freudianos llaman el periodo de latencia, su comportamiento tiende a caracterizarse por una especie de masculinidad compulsiva. Se niegan a sostener relaciones con las ni-

ñas. [...] Se interesan por las pruebas atléticas y por las proezas físicas, es decir, por actividades en las que los hombres gozan de ventajas más evidentes e indudables sobre las mujeres. Además, rehúyen las expresiones de sentimientos tiernos; han de ser “duros”. Esta pauta general tiene todos los rasgos de una formación de reacción. No es un simple resultado de la naturaleza masculina, sino que consiste, en gran parte, en una defensa contra la identificación femenina. [Parsons, 1998: 46-47]

En este caso, el complejo psicológico, o pauta conductual, que estaría operando en el caso de los varones, sólo puede ser comprendido por referencia a una sociedad y a un tipo de estructura familiar específicos, y la “masculinidad compulsiva” se asocia, precisamente, al descubrimiento de la superioridad social del propio género (posiblemente asociada con una toma de conciencia cabal de la pertenencia a un género diferenciado). A partir de ahí empezaría el aprendizaje de lo que quizá podamos llamar apropiadamente los complejos de la “dominación” que corresponde al “ser hombre”: el gusto por la proeza física, la “dureza”, el desprecio de las mujeres en tanto que “inferiores”, etc. Resulta interesante que Parsons “individualice” el problema, remitiéndolo a “reacciones” o “defensas” que al parecer son espontáneas en los niños varones a partir de cierta edad; quizás por eso se vea obligado a recurrir a “lo que los freudianos llaman el periodo de latencia”, aunque no parezca muy convencido de la utilidad de esta noción. Obviamente, antes de los neofreudianos estuvieron los freudianos, y la tendencia de los científicos sociales a recurrir a conceptos de este tipo

¹¹ Es corriente atribuir esta “maduración más temprana” femenina a causas de orden biológico, dada su entrada en los cambios puberales anterior a los varones. Parece obvio que Parsons se refiere a un tipo de maduración que va más allá de lo físico (desarrollo corporal con aparición de los caracteres sexuales secundarios) y que, de hecho, ya no depende para nada, o no primordialmente, de los cambios físicos del cuerpo, sino de la mayor disponibilidad de un modelo de comportamiento social positivo.

para cubrir lagunas de sus exposiciones parece estar muy arraigada. Sin embargo, conocemos el papel de los “grupos de iguales” en la aparición y el mantenimiento de esos comportamientos “compulsivamente” masculinos, y en la separación “latente” de las niñas; resulta especialmente interesante, ahí, el papel de los niños más claramente identificados con el rol “masculino” en el arrastre hacia el mismo de los demás (Jordan, 1999) y, por supuesto, el papel de los adultos. Por mucho que el niño no disponga de manera inmediata del modelo del padre —una afirmación quizás excesiva, o quizás aplicable sólo a los primeros años, es decir, a la socialización más temprana—, para cuando descubre que, efectivamente, forma parte de la mitad “masculina” de la sociedad, que es —o está destinado a convertirse en— un “hombre”, y que los hombres mandan, tendrá a su disposición numerosos “modelos”, ya sea en la escuela, en el cine, en la televisión, en los cómics o en otras lecturas, etc. Parsons no parece tener en cuenta que “cuando los niños entran en lo que los freudianos llaman el periodo de latencia”, el ámbito familiar ha dejado de ser la única instancia socializadora, al menos en las sociedades “avanzadas” —en las que se sitúa su discusión—, e incluso, en muchos casos, puede que haya dejado de ser la “principal”; el ámbito escolar y los grupos de iguales adquieren un elevado protagonismo en la “resocialización” del varón. Y, por supuesto, es muy posible que incluso el propio padre tome a su cargo de una manera mucho más directa la “educación” de su hijo varón en los valores, prerrogativas, obligaciones, etc., del ser hombre.

Nos encontramos, en efecto, más que

ante una “formación de reacción” individual, ante una *resocialización* que, como tal, es socialmente inducida con base en las pautas culturales que rigen en cada contexto sociocultural. Esto es algo que ha sido reconocido incluso para las “iniciaciones” masculinas de sociedades muy alejadas de las occidentales (Knauff, 1992). La entrada en la vida adulta, que en el caso de los varones puede verse como la entrada en la “hombria”, entendida ésta como lo que son y lo que hacen los varones adultos de su sociedad, puede darse mediante un rito tradicionalmente establecido de duración variable según las culturas —pero claramente establecida en el interior de cada una de ellas—, o, como en el caso de nuestras sociedades, mediante un proceso de duración indefinida, sin pautas claras de tipo “ritual”, pero quizá no con menores exigencias de comportamiento. En ambos casos, los varones adultos van a tener un papel y un peso determinantes, ya sea en forma directa o en tanto que “modelos” a imitar, y también van a resultar decisivas las relaciones establecidas con el resto de varones de la misma generación, cohorte o grupo de iguales en el ámbito escolar, deportivo, residencial, etcétera.

Una “excursión” por las cosas dichas por las ciencias sociales de las últimas décadas sobre la cuestión de la masculinidad nos depararía muchas más sorpresas. No disponemos aquí del espacio necesario para hacerlo. Nos limitaremos a un caso más. Una discusión a partir de un artículo de Ellen Jordan, al que ya nos hemos referido en nuestro análisis del texto de Parsons, nos pone ante uno de los problemas más sangrantes de las ciencias sociales actuales, el del “redescubrimiento”. El

inadecuado conocimiento de la tradición científica desde la que uno escribe hace que a veces presentemos como algo nuevo ideas que son muy viejas, o que, simplemente, ya fueron formuladas por autores anteriores. Nos enfrentamos aquí a la cuestión de las “modas” científicas o intelectuales, al desvanecimiento en el aire de buenas ideas mal comprendidas en su momento, formuladas por autores que desaparecen de las bibliografías de los cursos universitarios a causa de imponderables variados, cuando quizá todavía tenían mucho que decir. No es éste el lugar para desarrollar esto. Bástenos aquí presentar un ejemplo directamente relacionado con nuestro tema, para mostrar cómo la cuestión de la masculinidad fue sociológica antes que psicológica, y que las explicaciones sociológicas, tal y como corresponde, nunca separaron el tema de los contextos más amplios en donde se encuentra inserto: la estructura de la familia, los procesos de socialización, o la construcción cultural de las identidades de género. Con esto cerraremos nuestro círculo argumental sobre la problematización de la masculinidad en las sociedades occidentales modernas, y la conversión de este problema específico en un supuesto problema antropológico, es decir, con carácter universal.

Ellen Jordan parte de la idea de que “en las escuelas primarias las niñas son estudiantes modelo” (1999: 225), con mayores logros académicos y una presión cada vez menor para que se comporten de manera “femenina”. El problema —el problema de la disciplina en las escuelas (la autora se basa en su experiencia como enseñante de 12 años en escuelas primarias de Australia)— estaría pues más bien en los niños. Según Jordan, para

develar los mecanismos a través de los cuales se establece la desigualdad en las escuelas primarias, el centro de la investigación y de la discusión deberá trasladarse de lo que ocurre a las niñas a lo que les sucede a los niños: hay que considerar *el papel que representan las expectativas de la escuela en la construcción de la masculinidad*; también hay que tener en cuenta *las pugnas entre distintos grupos de varones por una definición propia de la masculinidad* y, por último, *el grado en que se usa a las niñas y se abusa de ellas en el proceso*. [1999: 225; las cursivas son mías]

Comentando el problema de la inadecuación de género, y la forma diferencial en que ésta se da entre niños y entre niñas, Jordan (1999: 226) cita a Vivian G. Paley (1984):

La inadecuación rara vez le causa problemas a la niña, en la medida en que dispone de un amplio espectro de conductas aceptables. Ella puede jugar de cualquier forma sin tener que avergonzarse por ello. *Un niño disfrazado con una bata de olanes puede contar con que se van a reír de él*; en cambio, una niña con una capa de superhéroe no genera bulla. No hay nada engañoso acerca de la adaptabilidad femenina —o la intransigencia masculina— en materia de juegos imaginarios. [Las cursivas son mías]

Estas “presiones para adecuarse al género” serían, según Jordan, “más fuertes sobre los niños que sobre las niñas” *en el presente*; el mundo de las niñas estaría gozando de “una mayor gama de opciones”. Sin embargo, John Gagnon notaba algo muy parecido a finales de los setenta (el periodo abarcado por la investigación de Jordan cubriría la década si-

guiente, de 1976 a 1987), en el contexto norteamericano. Gagnon veía así el problema:

Las diferencias tempranas de sexo están muy lejos de ser absolutas. Algunas niñas son “marimachos”, prefiriendo los deportes activos a jugar con muñecas, bailar, saltar a la comba y hacer bizcochos. A muchas se les “permite” participar en juegos informales en la vecindad cuando faltan jugadores. Sin embargo, a medida que el deporte se hace más formal y controlado y queda bajo la responsabilidad de adultos (como por ejemplo, la Liguilla), las mujeres son excluidas (o por lo menos lo eran hasta hace poco) cualquiera que sea el nivel de destreza que se requiera.

Para los niños, las oportunidades de participar en los juegos de niñas son raras; la calificación de “mariquita” es más negativa para ellos que la de “marimacho” para ellas. Sin embargo, en general, esta regla no se aplica en sentido contrario. *Lo que está a discusión no parece ser el papel masculino sino el femenino.* Tanto los hombres como las mujeres consideran el papel de la mujer como menos importante que el del varón y la implicación es que las mujeres pueden salir más airosas pareciendo más masculinas. No obstante, esto no puede funcionar a la inversa: los hombres no pueden salir airosos pareciendo femeninos. Es una calle de una sola dirección.¹² [Gagnon, 1980: 97-98; las cursivas son mías]

¹² Algo parecido, pero a partir de muy diferentes presupuestos, es lo apuntado por J. A. Jáuregui (1982) en el sentido de que, si bien las mujeres han conquistado su derecho a vestir pantalones, los varones siguen teniendo vedado vestir faldas. Según Jáuregui, esto expresa una relación jerárquica: el número dos (la mujer) puede imitar al número uno, pero no al revés.

Este autor percibe claramente, pues, un factor que suele pasarse por alto en los estudios sobre masculinidad contemporáneos —los *men's studies* y sus clones en los países no anglosajones, como México—: el papel masculino es *el más importante*, porque, en efecto, la “identidad masculina” es *la identidad del dominador*, del género dominante en el sistema “sexo/género” de prácticamente todas las sociedades humanas, pero en todo caso de manera muy clara en las “occidentales”. Por ello, se trata de un papel, o rol, genérico menos susceptible de “experimentación” individual, de variación o de juego, que el de la mujer, que al fin y al cabo es secundario. Gagnon está todavía muy consciente de las implicaciones sociológicas de esta variación, mientras que en los *men's studies* el énfasis se ha desplazado hacia lo psicológico, convirtiendo el problema de la masculinidad en un problema de identidad individual. No deja de resultar interesante —a menos que el traductor nos esté traicionando— que para Gagnon el papel de género en discusión —social— sea el femenino, y no el masculino.¹³ Desde una perspectiva socio-

¹³ También Parsons (1998) apunta dificultades especiales para las mujeres, debido a contradicciones causadas, en primer lugar, por la parte del rol femenino derivada de la división sexual del trabajo (con la relegación de las mujeres, en las sociedades capitalistas, a la esfera privada o doméstica: la buena madre), en contraposición a lo que implica para las mujeres la fundamentación de la pareja conyugal en el complejo emocional del “amor romántico”, y la necesidad para la mujer de conseguir un “buen marido” a través del cual ella tendrá una “posición” en una sociedad de familias nucleares, trabajo asalariado, movilidad social desvinculada de los grupos de parentesco amplios, etc. Todo ello en un estudio

lógica, en efecto, el papel masculino es el más claro, y también, por ello y por ser el más importante, es el más rígido a la hora de su expresión pública, aquel cuyo aprendizaje está sujeto a un mayor grado de control social —familiar, escolar, en el seno del grupo de iguales, etc.—. Los *men's studies* convierten esto en una mayor “problematividad” del papel del varón, puesto que analizan el problema (partiendo de perspectivas psicologistas) desde el punto de vista del varón como individuo, desde su *psique* individual, sometida a una mayor presión para conformarse a los dictados sociales de su género; de ahí el “problema de la masculinidad”, inventado en Occidente y exportado a todo el mundo y a toda época histórica (es decir, naturalizado, deshistorizado). Pero desde una perspectiva sociológica no existe tal “problema”, puesto que el papel del varón es el más claramente delimitado, y los varones que se ajusten a él no tienen por qué tener problema alguno. La problematividad se da en sociedades donde el papel del varón es puesto en cuestión, sin alternativas claras, y donde los miembros de esas sociedades son concebidos como individuos más o menos autónomos.

sobre la estructura familiar en la sociedad norteamericana de mediados del siglo pasado, es decir, donde el acceso de las mujeres —de clase media urbana— al mercado de trabajo continuaba siendo muy restringido.

5. LA CUESTIÓN DE LA MASCULINIDAD: ¿UN FALSO PROBLEMA ANTROPOLÓGICO?

En definitiva, lo que quisiera poner sobre la mesa de las discusiones con este artículo es que, desde un punto de vista antropológico —quizá extensible al resto de las ciencias sociales—, la cuestión de la “masculinidad” puede que no sea más que un falso problema, uno de esos problemas que los occidentales somos tan aficionados a crear —y los antropólogos a veces los primeros— cuando exportamos, sin el debido rigor, categorías y problemas propios de nuestra cultura en su momento histórico actual a otras culturas y momentos históricos para los que esas categorías y problemas no tienen apenas significado. Cuando un comparativista como David D. Gilmore, trabajando desde una perspectiva específicamente “funcionalista”, se nos presenta alborozadamente como un precursor en la definición del nuevo campo de estudio constituido por el “rompecabezas” de la masculinidad, está cayendo, a mi juicio, en una falacia de carácter profundamente etnocéntrico. La cual, además, y quizás más gravemente, le sirve para desactivar el problema de la dominación masculina, un problema de orden sociológico, para dejárnoslo convertido en un problema de “identidad”, de orden psicológico.

El error nace de partir de supuestos insuficientemente analizados. Gilmore nos define la masculinidad como “la forma aceptada de ser un varón adulto en una sociedad concreta”, lo que inmediatamente pasa a ser considerado algo “incierto y precario, un premio que se ha de

ganar o conquistar con esfuerzo”. Estas prenociones llevan a Gilmore a enfocar su estudio comparativo en un intento de descubrir por qué en “muchísimos lugares” es tan difícil ser un “hombre de verdad”, y “por qué tantas sociedades elaboran una elusiva imagen exclusivista de la masculinidad mediante aprobaciones culturales, ritos o pruebas de aptitudes y resistencia” (Gilmore, 1994: 15). Hay ahí un error de base de carácter epistemológico acompañado de un manejo insuficiente —y muy discutible— de la literatura etnográfica disponible, así como el deliberado olvido de estudios previos sobre el tema efectuados desde perspectivas explícitamente rechazadas por Gilmore, como el enfoque que él llama “marxista doctrinario” de Godelier, pero donde podríamos situar también a Meillassoux (1977). El error de base es convertir estas dificultades y esfuerzos para ser “un hombre de verdad”, esta necesidad de aprobación cultural, estos ritos y pruebas, e incluso peligros, violencias, etc., todo eso, en un “problema de la masculinidad”, entendido como un problema de identidad personal de género. Que una o varias culturas definan sistemas de pruebas de virilidad para establecer mejor la dominación masculina en general, pero también, como ya hemos dicho, una jerarquía entre los propios hombres —los que más se acercan al ideal de “hombre de verdad”, gran hombre (que, a su vez, puede ser de muy distintos tipos), *big man*, o —lo que sea—,¹⁴ no quiere decir

¹⁴ Para una distinción y un análisis de las lógicas sociales respectivas, entre sociedades con grandes hombres y sociedades con *Big men*, véase Godelier (1986: 195-224).

en absoluto que en esas culturas exista algo así como un problema de la masculinidad. Aquí, lo problemático es la noción misma de “problema”. Todo ese juego de pruebas de virilidad, y sus consecuencias, no constituye para esa gente nada parecido a lo que para nosotros es un problema de “identidad”, sexual o de género. Parece absurdo ver las iniciaciones melanesias —por poner sólo un ejemplo— en términos de identidades primarias que cabe transformar en secundarias, etc. Los melanesios, como otros pueblos de todo el mundo, tienen muy claro, desde el nacimiento, quién es un varón, susceptible de convertirse en un “hombre” en su adultez, y quien una hembra, que llegará a ser una “mujer”; lo que van a hacer es someter a los varones a una serie de aprendizajes que van a reforzar culturalmente su condición de dominadores, proveedores de caza, guardianes de los rebaños, guerreros, jefes de familia, etc., ya que por lo general son ellos y sólo ellos quienes se reservan este rango de actividades, repartiéndoselas precisamente en función de su desempeño en las pruebas de virilidad.¹⁵ Como consecuencia de estas pruebas y ordalías tendremos un abanico de grandes hombres, “hombres corrientes”, hombreritos, etc. Pero no, en ningún caso, “mujeres” primarias volviendo por sus fueros para retomar la posesión de los varones “fracasados” en la competencia viril. Podría pensarse que lo que

¹⁵ Resulta sumamente interesante y clarificador el análisis efectuado por Michael Houseman (1993) de la iniciación masculina *So de los beti* del centro-sur del Camerún, cuyas implicaciones para lo que aquí se está argumentando he desarrollado más extensamente en “Masculinidades juveniles”, trabajo en prensa.

provoca “angustia” a los varones de las múltiples sociedades, que de muy diferentes formas establecen guiones culturales de competencia viril, no es un problema de identidad de género personal; no es, en sentido estricto, un problema de “masculinidad”, sino más bien un problema de ubicación en la jerarquía de relaciones sociales entre los varones, y entre éstos y las hembras del grupo en cuestión.

A mi juicio, uno de los problemas mayores de Gilmore y los neofreudianos en general es haber dejado de lado, por prejuicios ante el “marxismo doctrinario”, trabajos sólidos sobre la construcción cultural de la virilidad como estrategia de dominación, como el de Godelier, y haber optado por una vía de explicación seguramente mucho más “doctrinaria” a la hora de manipular los datos etnográficos para ajustarlos a la teoría. Me refiero, y voy a decirlo sin ambages, al psicoanálisis, ya sea “post”, “neo” o simplemente freudiano. Aparte de conducir a la falacia psicologista, perfectamente denunciada ya desde los tiempos de Lowie,¹⁶ los esquemas

¹⁶ Lowie (1979) establece su crítica a la teoría psicoanalítica a partir de una confrontación de la explicación freudiana del “tabú de la suegra” con los datos etnográficos procedentes de diversas culturas de América del Norte. Nos dice Lowie: “Pero la motivación psicológica freudiana adolece de un defecto fatal, compartido con todas las interpretaciones psicológicas de datos culturales. Los hechos psicológicos a que recurre Freud poseen validez universal confesada; por consiguiente deben obrar con igual fuerza en las comunidades más diversas [...] Pero se observa que el tabú sobre los padres políticos tiene una dispersión muy caprichosa.” Se llega al punto de que para poder adaptar la teoría a los hechos deberíamos suponer un tipo de psicología para un grupo de pueblos y otro distinto para otro grupo, lo cual no encaja con las premisas freudianas

explicativos del psicoanálisis llevan muchos años —demasiados— siendo impugnados de una manera que considero por demás convincente, con lo que su utilización por parte de la antropología resulta especialmente problemática (Harris, 1987; Kaplan y Manners, 1985). Volviendo a un autor ya citado aquí, quizá no esté de más recordar que el libro *Sexual conduct*, de John Gagnon y William Simon, es de 1973, y que en él se mostraba en forma contundente —a mi juicio— incluso como la aplicación del “guión psicoanalítico” a la descripción de los comportamientos infantiles en nuestra propia cultura, más que describir los efectos de una “fuerza sexual” o libido que pugna por manifestarse entre los recovecos de la represión sexual o bajo la mirada severa del padre castrador, lo que hacía era precisamente “sexualizar” esos comportamientos, una serie de actos, sensaciones, etc., que para el niño no tenían, o no tenían por qué tener, en principio, significado “sexual” alguno (Gagnon y Simon, 1977). Es decir, que la “sexualidad infantil” es algo que nuestra cultura construyó a partir de “leer” las conductas infantiles en términos psicoanalíticos, del mismo modo que construimos falsos problemas de identidad sexual o de género leyendo a partir de conceptos que responden a problemáticas nuestras lo que sucede en otros ámbitos culturales.

Resulta, en todo caso, sumamente significativo que incluso un autor como

basadas en complejos psicológicos de validez universal. “La teoría psicoanalítica se derrumba porque es una teoría psicológica, y porque no estamos ante simples hechos psicológicos sino ante hechos psicológicos socialmente determinados.” (Lowie, 1979: 72-73)

Gilmore, cuyo punto de partida son los postulados neofreudianos sobre el “rompecabezas de la masculinidad”, se vea obligado a asumir las consecuencias de los contraejemplos etnográficos presentados por él mismo —los “pacíficos tahitianos y los tímidos semai”— que desmienten sus tesis de partida (sustentadas a su vez en otra batería de ejemplos). Esto le lleva a concluir lo siguiente:

a) “las mujeres suelen estar bajo el control de los varones”, ya que éstos son “normalmente... los que detentan la autoridad política y legal”, y como, según Gilmore, “son más altos y más fuertes”, entonces “pueden obligar a las mujeres bien por la fuerza, bien con amenazas de fuerza, al menos en caso de que la moralidad convencional no haga su trabajo” (1994: 216),

b) “en general, tanto los papeles del varón como los de la mujer consisten en reproducir estructuras sociales en lugar de recorrer un sendero, socialmente neutro e irrelevante, de autorrealización personal” (1994: 219), y

c) “la virilidad es un guión simbólico, una construcción cultural, con un sinfín de variantes, y no siempre necesario” (1994: 224).

Para terminar, algunas preguntas sobre las consecuencias políticas. ¿Qué significa pasar de una preocupación por el problema sociológico de la dominación masculina a una problemática de corte mucho más psicologista como la de la “masculinidad”, centrada en la cuestión de cómo llegar a ser “un verdadero hombre”, o de cómo superar la “identidad primaria femenina” para alcanzar una “iden-

tidad secundaria” vista en términos de precariedad, necesidad de refuerzo constante, etc.? Si las identidades de las mujeres son tan sólidas por comparación con las de los varones, ¿por qué siguen siendo ellas, masivamente, las dominadas, aunque esta dominación lo sea a veces más en un plano simbólico que sociológico? ¿Son exportables los problemas de identidad occidentales a otras culturas? ¿O los esquemas de construcción de la virilidad de otras culturas importables a las nuestras, a lo que a veces llamamos “sociedades complejas” y otras, *grosso modo*, Occidente? Tan preocupados por “nuestra identidad” y sus avatares, ¿no estaremos descuidando el estudio de las condiciones de posibilidad de la dominación, de la perpetuación de la injusticia de género —pero no sólo de ésta? ¿Qué puede significar este repliegue, también por parte de sectores de la antropología, a las posiciones del individualismo metodológico? ¿Puede tener algo que ver con una asunción creciente, incluso en la “academia”, del famoso “pensamiento único”? ¿O se trataría más bien, simplemente, de pensamiento débil?

BIBLIOGRAFÍA

- BACHOFEN, J. J. (1992), *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal.
- BADINTER, Elisabeth (1993), *XY. La identidad masculina*, Madrid, Alianza.
- BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2001), *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós-El Roure.

- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- CANTARELLA, Eva (1996), *El peso de Roma en la cultura europea*, Madrid, Akal.
- CONWAY, Jill K., Susan C. BOURQUE, y Joan W. SCOTT (2000), "El concepto de género", en Marta LAMAS (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, pp. 21-33.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1989), *El evolucionismo*, México, Juan Pablos Editor.
- ENGELS, Friedrich (1992), *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- FEIXA, Carles (1999), *De jóvenes, bandas y tribus*, Barcelona, Ariel.
- FISHER, Helen (2000), *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*, Madrid, Taurus.
- FROMM, Erich, Max HORKHEIMER, Talcott PARSONS y otros (1998), *La familia*, Barcelona, Península.
- GAGNON, John H. (1980), *Sexualidad y cultura*, México, Pax-México, Librería Carlos Césarman.
- GAGNON, John H. y William SIMON (1977), *Sexual conduct. The social sources of human sexuality*, Chicago, Aldine.
- GILMORE, D. D. (1994), *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- GINER, Salvador (1974), *El progreso de la conciencia sociológica*, Barcelona, Península.
- GODELIER, Maurice (1986), *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- GREGOR, Thomas (1985), *Anxious pleasures. The sexual lives of an Amazonian people*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HARRIS, Marvin (1987), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- HÉRITIER, Françoise (1996), *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.
- HOUSEMAN, Michael (1993), "La iniciación masculina so o los artificios de la lógica iniciática", en Lluís MALLART (comp.), *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- JAUREGUI, J. A. (1982), *Las reglas del juego: los sexos*, Barcelona, Planeta.
- JORDAN, Ellen (1999), "Los niños peleoneros y sus fantasías lúdicas. La construcción de la masculinidad en la temprana edad escolar", en Marisa BELAUSTEGUIGOITIA y Araceli MINGO (eds.), *Géneros prófugos. Feminismo y educación*, México, Paidós/PUEG-UNAM, pp. 225-249.
- KAPLAN, David y Robert A. MANNERS (1985), *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen.
- KNAUFT, Bruce M. (1992), "Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales", en Michel FEHER (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano (parte tercera)*, Madrid, Taurus, pp. 199-278.
- LA FONTAINE, Jean S. (1987), *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona, Lerna.
- LARROSA, Jorge (1995), "Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí", en Jorge Larrosa (ed.), *Escuela, poder y subjetivación*, Madrid, La Piqueta, pp. 259-332.
- LOWIE, Robert (1979), *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu.
- MALLART, Lluís (comp.) (1993), *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- MARTIN, M. Kay y Barbara VOORHIES (1978), "Sexos supernumerarios", en *La mujer:*

- un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama, pp. 81-100.
- MEILLASSOUX, Claude (1977), *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI.
- MOORE, Henrietta L. (1991), *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra.
- OSBORNE, Raquel (1993), *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Cátedra.
- PALEY, V. G. (1984), *Boys and girls: superheroes in the doll corner*, Chicago, University of Chicago Press.
- PARSONS, Talcott (1998), "La estructura social de la familia", en Erich FROMM, Max HORKHEIMER, Talcott PARSONS y otros, *La familia*, Barcelona, Península, pp. 31-65.
- RUBIN, Gayle (2000), "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marta LAMAS (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, pp. 35-96.