



**prisma
social**
revista
de ciencias
sociales

Revista de Investigación Social

ISSN: 1989-3469

Nº 13 | Diciembre 2014 – Mayo 2015 – Narraciones de masculinidad(es)

pp. 787-851 || Sección Abierta

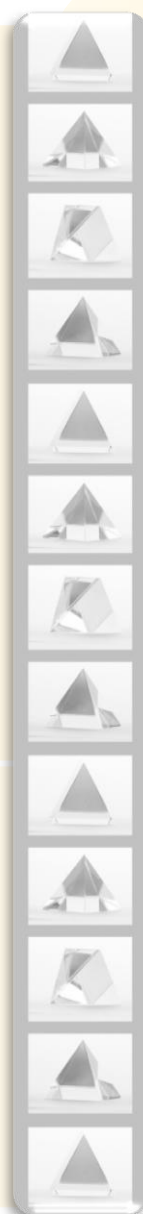
Recibido: 25/9/2014 – Aceptado: 22/11/2014

SOBRE LAS CONTRADICCIONE S DE LA RAZÓN MODERNA Y LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MASCULINA

**ABOUT THE
CONTRADICTIONS OF
MODERN REASON AND
THE CONSTITUTION OF
MALE SUBJECTIVITY**

**Iván Sambade
Baquerín**

Cátedra de Estudios
de Género (CEG) de la
Universidad de
Valladolid (UVa),
Escuela Universitaria
de Educación de
Palencia, España



RESUMEN

Actualmente, los hombres occidentales son socializados en un modelo contradictorio de masculinidad que es fuente de frustración para ellos mismos y de injusticia para las mujeres. Este modelo alberga tanto los principios democráticos, como los contravalores de la lógica patriarcal de dominación. Ahora bien, la contradicción constituyente de los modelos modernos de masculinidad no es fácil de desarticular porque, en su interior, se encuentra oculto otro eje de oposición entre una razón netamente democrática y la razón instrumental y mecanicista del modelo económico capitalista. Por este motivo, el cambio de los hombres hacia masculinidades más igualitarias requiere como condición necesaria del desarrollo material de la razón democrática. Este cambio sólo será posible sobre la base de una ética que articule los principios de la justicia y del desarrollo desde el reconocimiento de la doble condición racional y emocional de las personas.

ABSTRACT

Nowadays, men from western countries are socialized in a contradictory model of masculinity which is a source of frustration for themselves and of injustice for women. This model contains simultaneously the democratic values of *Equality, Freedom and Solidarity*, and the negative values of the patriarchal logic of domination. However, the constituent contradiction of modern hegemonic masculinity is not easy to dismantle because, in its inside, another opposing shaft is hidden: the opposition between a democratic reason and the instrumental and mechanistic reason of the capitalist economic model. For this reason, the change of men towards egalitarian masculinities requires the necessary condition of the material development of democratic reason. This will only be possible if based on an ethic that articulates the principles of justice and human flourishing, encouraging men towards equality from the recognition of their rational and emotional condition.

Palabras clave

Masculinidad; valores democráticos; racionalismo; desigualdad de género; violencia de género; infelicidad; justicia; desarrollo humano.

Key words

Hegemonic masculinity; democratic values; rationalism; gender inequality; gender violence; unhappiness; justice; human development.

1. Introducción

En otros lugares (Sambade, 2008), se ha sostenido que, actualmente, los hombres occidentales son socializados en una contradicción identitaria entre los valores democráticos, constitutivos por definición de las sociedades occidentales, y los valores patriarcales de la dominación masculina¹. Una contradicción que, incardinada en la subjetividad masculina, es fuente de incongruencia, inestabilidad y frustración para los mismos, pero también y, principalmente, de violencia e injusticia hacia las mujeres.

A pesar de las conquistas de las mujeres y de los movimientos feministas en el avance hacia la igualdad entre los sexos, sigue existiendo una estructura social de discriminación de las mujeres de la que los hombres son, de hecho, parte activa. Los fenómenos sociales de la violencia de género y la trata de mujeres con fines de explotación sexual en nuestras sociedades pueden dar buena cuenta de esta aseveración (De Miguel, 2012). Asimismo, autores como Nathasa Walter (Walter, 2010), han puesto de manifiesto cómo, desde la propiedad mayoritariamente masculina de los medios de comunicación de masas, la definición del sujeto de éxito social sigue reproduciendo la dialéctica de las identidades sexuadas, ubicando a los hombres como agentes sociales y a las mujeres como objetos de su deseo. La diferencia fundamental con la añeja simbología patriarcal reside en que, actualmente, la desigualdad estructural de las identidades de género es ocultada bajo la adopción formal de ciertas proclamas feministas, en particular el discurso de la liberación

¹ El concepto de "patriarcado" hace referencia a las sociedades de dominación masculina. Desde la antropología se han definido como sociedades en las que los puestos clave del poder (político, económico, religioso y militar) están en manos de hombres. Harris, Marvin. (1981). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.

sexual, y de unos cánones de belleza que generan la ficción de igualdad social entre mujeres y hombres.

Por lo tanto, al mismo tiempo que los hombres son educados cognitivamente en los principios formales de las sociedades democráticas, *Libertad, Igualdad y Solidaridad*, la reproducción social de la estratificación sexual les sigue estimulando e induciendo para que confirmen su masculinidad², autodesignándose como sujetos de éxito de las modernas sociedades capitalistas (Sambade, 2012); un éxito que se asienta sobre la discriminación de las mujeres en el espacio público y el control de las mismas en el privado.

En este artículo, se pretende profundizar en las causas de la perpetuación de la masculinidad patriarcal en nuestras modernas sociedades democráticas, mostrando que durante la Modernidad, la masculinidad tradicional se redefinió bajo la asimilación de la lógica mecanicista e instrumental. O lo que es lo mismo, que dentro de la contradicción constituyente de las masculinidades modernas, existe un segundo eje de oposición entre una razón netamente democrática y la razón instrumental y mecanicista desarrollada por el modelo económico capitalista³ y el paradigma epistemológico cientificista. Asimismo, este hecho nos posibilitará sostener que la razón democrática debe integrar las perspectivas del desarrollo humano y la de la justicia, reconociendo la condición emocional de las personas y su parentesco con una

² En los sistemas de género-sexo, se entiende la masculinidad como supremacía sobre las mujeres en general. Esto no implica que toda masculinidad sea idéntica, existen diferentes masculinidades en relación con la intersección del sesgo de género con los de raza, clase social y etnia, de modo que no todas ostentan la misma posición social de poder.

³ Frente a la objeción de que la razón democrática se ha fraguado junto al modelo social capitalista, entendemos tanto que ésta es formalmente distinguible de la razón instrumental economicista, como que existen precedentes históricos de la misma que son anteriores a su concreción moderna. Por lo tanto, el desarrollo de la razón democrática puede plantearse como un proyecto ético-político.

Naturaleza que, sin determinar su futuro, condiciona un sinfín de legítimas posibilidades de autoconstrucción.

2. Objetivos

El primer objetivo de este trabajo es profundizar en el análisis de la construcción social e histórica del modelo hegemónico de masculinidad en las sociedades occidentales y de sus articulaciones con las estructuras de desigualdad entre hombres y mujeres. Desde la asimetría de poder estructural, este modelo de masculinidad dispone a los hombres a reproducir la discriminación social de las mujeres con sus conductas y opiniones cotidianas. Por lo tanto, este primer análisis es clave si queremos descubrir los flancos del cambio hacia masculinidades basadas en los principios democráticos. En segundo lugar, en este artículo se tratará de mostrar que el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades más igualitarias no sólo es justo para las mujeres, sino también beneficioso para ellos mismos. Ahora bien, en ningún caso propondremos un concepto utilitarista de bienestar o beneficio, sino un concepto del desarrollo humano a partir del cual los hombres podrían alcanzar formas de vida plena en equidad con las mujeres y el resto de seres que les rodean. Esta posición nos llevará a postular un tercer objetivo a demostrar en tanto que proyecto: la idea de que sólo desde una fundamentación democrática del cambio se pueden articular identidades que al mismo tiempo respondan a cuestiones éticas de justicia, del bien y de la autorrealización. Al fin y cabo, el objetivo fundamental de cualquier estudio sobre la masculinidad debe ser articular un proyecto de deconstrucción de la misma que posibilite la proliferación de masculinidades libres, justas y solidarias.

3. Metodología

El enfoque metodológico de este trabajo es básicamente cualitativo e interdisciplinar. Ello no implica que las observaciones, interpretaciones e inferencias que han dirigido la investigación hayan prescindido de fuentes cuantitativas. Por el contrario, el estudio de las masculinidades requiere de certezas empíricas que están siendo abordadas desde un amplio y diverso abanico de ciencias. Por ejemplo, desde la psicología cognitivista no se ha podido demostrar el que los niños tengan una mayor capacidad sistémica y de reconocimiento espacial temprano que las niñas a partir de la experimentación con bebés. Más bien, las pruebas obtenidas muestran una significativa proximidad (Walter, 2010). Desde la neuroendocrinología (Sapolsky, 1997) o la biología evolucionista (Gotaway, 2008) se ha demostrado que no existe una base biológica de la conducta antisocial masculina, sino más bien que los factores culturales juegan un peso decisivo en el desencadenamiento de la violencia. Este dato es significativo principalmente frente a los múltiples estudios estadísticos que vinculan la variable ser hombre con la violencia social (relación porcentual de hombres-mujeres en población reclusa, condenados por homicidio, delitos contra la propiedad, conducta temeraria, acoso sexual a mujeres y menores...). Incluso existen ciertos estudios sociológicos que podrían constituir una base objetiva para realizar una inferencia inductiva sobre la felicidad de los hombres, como el análisis de los datos de la relación entre el suicidio masculino y el femenino y su variabilidad en los últimos cincuenta años (Clare, 2002). Por último, son múltiples las fuentes estadísticas que acreditan la realidad de la desigualdad de poder económico, político, religioso, militar y social en todas las sociedades del presente en general y en las occidentales en particular (Saltzman, 1992).

Tomada en cuenta esta base empírica, el presente trabajo se ha articulado sobre la propuesta de un concepto filosófico que pretende explicar la construcción socio-histórica de la masculinidad como eje de la desigualdad de género. Este es el concepto de “pragmática masculina del control” (Sambade, 2010). La pragmática masculina del control es un concepto construido en un estudio multidisciplinar cuyo objeto es el superior poder social masculino. Este enfoque se nutre, a su vez, de una profunda revisión de los textos filosóficos en los que se describe y fundamenta la identidad de los hombres desde la antigüedad clásica hasta nuestros días. Por lo tanto, el estudio posee un enfoque multidisciplinar, filtrado por la reflexión filosófica. En cuanto a su desarrollo, nos centraremos en los ejes conceptuales que entreveran el concepto de “pragmática masculina del control” con dos objetivos fundamentales: 1) analizar cómo la socialización de los hombres en los modelos hegemónicos de masculinidad les induce a reproducir la desigualdad social entre los sexos, perpetuando estados de injusticia para las mujeres que tampoco les proporcionan felicidad a ellos, sino, por el contrario, un campo de frustraciones y pobreza humana. 2) observar las contradicciones internas de los ejes conceptuales de la pragmática del control y su génesis histórica, para, ubicando los flancos contemporáneos del cambio hacia nuevas formas de masculinidad, poder articularlo desde los principios democráticos de *Libertad, Igualdad y Solidaridad*.

4. La masculinidad y sus consecuencias para los hombres (y las mujeres) en las modernas democracias occidentales

4.1. La dinámica social del poder masculino

Raewyn Connell⁴ (Connell, 1997) ha explicado que el concepto de “masculinidad” ha de entenderse como una configuración identitaria práctica que se articula dentro del sistema de relaciones entre los sexos; sistema de sexo-género o patriarcado. Connell destaca así el carácter dinámico de las identidades de género, que, como configuraciones prácticas, se ubican simultáneamente en múltiples estructuras de relación que pueden estar sujetas a diferentes trayectorias históricas y sociales. Luego, ni la masculinidad ni la femineidad son identidades sustantivas, esenciales e inmutables, sino que contienen entreveradas múltiples contradicciones internas que se originan en conflictos sociales y fracturas históricas. De hecho, para Connell, este enfoque es fundamental para evitar la esencialización o la simplificación de las diferentes colectividades e individualidades masculinas (masculinidades) en una única identidad común, al tiempo que para poder explicarlas en relación con los sistemas de poder en los que se originan. Las masculinidades son el resultado de la intersección de diversas identificaciones, principalmente “género”, “clase”, “opción sexual” y “raza”, que a su vez se encuentran tensionadas en relaciones de poder-subordinación.

Connell advierte que, a pesar de que distinguir diferentes masculinidades es un primer paso, la perspectiva de la intersección de estructuras identitarias 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

⁴ Raewyn Connell es una mujer transgénero y adoptó este nombre en 2007, por este motivo sus publicaciones anteriores se encuentran firmadas con el nombre de R.W. Connell.

emplear siempre un análisis de enfoque social-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 sólo en relación a las mujeres blancas, sino también a los hombres negros. Por lo tanto, 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"⁵. El objetivo de Connell es poner de manifiesto los procesos de jerarquización, normalización y marginación de las masculinidades, para poder explicar cómo ciertas categorías de hombres imponen mediante sus prácticas de identificación de género un sistema en el que, además de la dominación global de los hombres sobre las mujeres, existe un sistema dinámico de relaciones de poder-subordinación entre diferentes categoría sociales de hombres (Connell and Masserschmidt, 2005).

Desde este enfoque estructural y dinámico-relacional, Connell 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; violencia masculina que sigue dos patrones: 1) La violencia que ejercen algunos hombres para sostener su

⁵ Connell, R.W. (1997). "La organización social de la masculinidad." pp. 31-48. Trad. Oriana Jiménez. En Valdés, T. y Olavarría, J. *Masculinidad/es: poder y crisis*. Santiago de Chile: ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N°24. Pág. 11.

dominación concreta sobre las mujeres; 2) La violencia entre hombres como política de confirmación de la masculinidad.

La masculinidad hegemónica está siempre sujeta a disputa precisamente porque su dinámica se configura en un sistema de relaciones de género en el que no sólo se establecen relaciones de poder respecto de las mujeres, sino también entre las diversas masculinidades. En este sentido, la violencia entre hombres genera una identificación masculina frente a las mujeres, por la cual las masculinidades jerarquizadas asumen su complicidad común en el sistema de dominación de las mujeres.

Pero, en el paradigma democrático, un sistema que precisa de violencia selectiva para mantener su estabilidad es un sistema sin legitimidad. De esta manera, Connell explica que la violencia de género señala directamente hacia las tendencias de crisis del patriarcado moderno. Los conflictos y las fracturas sociales del presente estructuran dinámicamente la masculinidad hegemónica en forma de contradicciones internas. Por lo tanto, existe 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.

Al igual que Connell, la filósofa española Celia Amorós (Amorós, 2005) también ha realizado su interpretación sobre la masculinidad partiendo de las estructuras dinámicas del poder a través de las que los hombres mantienen su hegemonía social. Así, negando la determinación biológica de la masculinidad, Amorós

explica que ésta es un conjunto de prácticas reales y simbólicas que se desarrollan según el concepto sartreano de "sistema de prácticas serializadas". Desde este concepto, la "práctica propiamente viril" es determinada, en conjunto, en una referencia en serie y recíproca de cada hombre a cada uno de los demás, de modo que la masculinidad se produce como "imagen alterada y alienada de cada cual en y a través de todos los otros"⁶. Por lo tanto, la masculinidad es una *idea-fantasma reguladora* del comportamiento de los hombres, donde el hombre se percibe a sí mismo mediante su referencia obligada hacia los otros hombres. De este modo, Amorós explica la presión social que los hombres experimentan durante su proceso de socialización para identificarse con un determinado arquetipo de masculinidad. Pero, esta forma de identificación, la autodesignación de género-sexo, tiene como contrapartida ciertos privilegios y libertades sociales, puesto que los hombres se identifican con el colectivo socialmente hegemónico. Así, si bien muchos hombres no detentan posiciones sociales de poder, su pertenencia al género masculino les alimenta la ilusión de que *pueden poder* (Amorós, 2005). Más aún, cuando sigue existiendo un estado social de discriminación de las mujeres que les ratifica, en muchas ocasiones de modo particular, como sujetos de poder.

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, consiguientemente, de otorgar reconocimiento para el resto de ellos como personas que *pueden poder*. La exigencia de reconocimiento en tanto que iguales que se desarrolla mediante el condicionamiento en serie se origina asimismo en un pacto social de poder. Las

⁶ Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra. Pág. 117

prácticas simbólicas y reales mediante las que los hombres se exterocondicionan, construyendo su masculinidad, están regladas desde pactos de poder, pactos cuya dinámica posibilita que los hombres sigan siendo el colectivo socialmente hegemónico. Son los pactos patriarcales en palabras de Amorós. El primero de ellos, el pacto de reconocimiento entre iguales, alimenta en los hombres la ilusión de que *pueden poder*. Amorós señala que el segundo pacto cumple esta misma función, siendo el pacto de relevo sincrónico en el poder. En concreto, el pacto de relevo en el poder favorece la complicidad entre hombres de distinto rango social. Les ayuda a soportar su jerarquización siempre sobre el horizonte de la discriminación generalizada de las mujeres y bajo la perspectiva de que algún día les llegará su turno en el poder. Pero, también existe un cierto grado de violencia en los pactos patriarcales. Con el pacto juramentado de fraternidad-terror, Amorós describe la lógica de una violencia intragenérica que, como afirma Connell, es al mismo tiempo una política de confirmación de la masculinidad.

Celia Amorós toma la descripción de las sociedades etnológicas de Claude Lévi-Strauss, con el objetivo de explicar la lógica y los efectos de los pactos juramentados de fraternidad-terror. Así, explica cómo, mediante la prohibición del incesto y la instauración de la regla de la exogamia (decisiones vinculantes de tener el mismo derecho de acceso sexual a las mujeres independientemente de la aleatoria distribución natural) los hombres se instituyeron como iguales, no ya como hermanos o hijos biológicos, sino como grupo social: como 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”⁷. En estas condiciones, la ruptura del pacto implica la expulsión del grupo e incluso la liquidación física. Por lo tanto, el reverso de la fraternidad es el terror. En definitiva, los pactos de fraternidad-terror homologan a los hombres como iguales. La mera posibilidad de pactar concede reconocimiento social, un reconocimiento del que son excluidas las mujeres. Pero, al mismo tiempo, el pacto genera una rígida estructura de violencia inter-pares, cuyo objetivo primero es la reproducción del estado social de supremacía.

En este punto, haremos un inciso, pues resulta de especial interés comparar la noción de masculinidad como sistema de prácticas serializadas con el concepto de “identidad sexual” de Judith Butler. Judith Butler no sólo niega que las identidades de género sean esenciales, sino que, para ella, incluso los sexos son una construcción cultural: la demarcación de las diferencias anatómicas no precede a las interpretaciones culturales de la diferencia sexual, sino que, por el contrario, esta diferencia es una interpretación cultural que se funda en prejuicios normativos naturalizados (Butler, 2008). Las identidades sexuales se realizan mediante la repetición estilizada en el tiempo (prácticas serializadas) de la norma sexual, una norma que es esencialmente discursiva. Es decir, hombres y mujeres somos sexuados binaria y compulsivamente desde el imperativo social heterosexual del discurso falogocéntrico⁸, lo que determina a los primeros como los sujetos agentes por excelencia, posibilitándoles el control del cuerpo de las mujeres. Ahora bien, Butler explica que los performativos en los que se realizan las identidades sexuales, en tanto

⁷ Amorós, C. (2005). Op. Cit. Pág. 95

⁸ Jacques Derrida (Derrida, 1975) acuña este término para explicar el privilegio masculino en la construcción del significado. El falogocentrismo es una articulación del falocentrismo y el logocentrismo. El falocentrismo hace referencia a la construcción del significado desde la perspectiva masculina. A su vez, su forma imperante habría sido el logocentrismo: la exigencia racionalista de la univocidad lógica de la verdad.

que estructuras iterativas social e históricamente, están abiertos a la diferencia en su misma repetición o re-actualización. Las mismas inscripciones performativas que nos constituyen en la sujeción son incompletas e inestables, de modo que, como sujetos instituidos por la invocación lingüística, encontramos un pliegue en la estructura de repetición del lenguaje desde el que ejercer nuestra agencia. Además, existen cuerpos abyectos; personas que habitando el lugar de la ininteligibilidad, estando fuera de la jerarquía del sujeto (de la norma heterocentrada), son necesarias para construir su definición desde el exterior. Butler se refiere fundamentalmente a personas de sexualidad no normalizada. Estas personas no padecen neurosis frente a las afirmaciones de Lacan, mientras que las personas normalizadas experimentan un creciente malestar en relación con su sexualidad (Butler, 2001). Por lo tanto, para Butler, sólo cabe atreverse al cambio. Su estrategia de subversión será la constante resignificación y recontextualización paródica de las inscripciones de sexo-género. Sólo así se podrá liberar el deseo generando nuevas posibilidades de agencia. De hecho, Butler rechaza las políticas de representación de las personas discriminadas.

A nuestro entender, el enfoque de Butler y la teoría *queer* aportan claves de conocimiento del sistema de sexo-género que pueden constituir vetas efectivas de emancipación para las personas discriminadas por motivos de sexo u opción sexual. En concreto: su recuperación del concepto de agencia dentro del enclave post-estructuralista y su política de resignificación cultural y paródica de las identidades *queer*. Por otro lado, no compartimos el enfoque global de sus políticas en base a su rechazo del concepto de representación y de las vindicaciones fundadas en principios universales. Consideramos que las políticas *queer* son una fuente real de prácticas de liberación, pero también que, por sí mismas, no pueden asegurar un contexto social

de justicia. Es decir, las prácticas de liberación son necesarias, pero no suficientes. Si queremos que esa libertad sea efectiva en cuanto a que exista una equidad de posibilidades de realización, también se requiere de políticas de igualdad.

Retomando la cuestión de la violencia entre hombres como política de confirmación de la masculinidad, la lógica de los pactos de fraternidad-terror se puede ver perfectamente ejemplarizada en el análisis que Pierre Bourdieu realiza sobre la moral masculina del honor.

Bourdieu (Bourdieu, 2005) explica que, en las sociedades patriarcales, el honor constituye un valor social que entraña una determinada forma de ser hombre, un *ethos*⁹ masculino naturalizado. Asimismo, señala, de acuerdo con Celia Amorós, que esta moral, junto con la simbología androcéntrica, se origina en la posición de poder de los hombres en los medios de producción y reproducción del capital simbólico y del capital social, posición que a su vez reproduce. Como principio del sistema de estrategias de reproducción del capital simbólico y social, el honor se asienta en las estructuras patriarcales de parentesco, la filiación por vía paterna, y en el mercado matrimonial, estructuras mediante las cuales los hombres han intercambiado tradicionalmente a las mujeres en tanto que dones simbólicos.

Pero, ¿cuál es el *ethos* masculino del honor? ¿Qué valores y conductas configuran la identidad de un *auténtico hombre*, de un *hombre de honor*? Bourdieu parte del hecho de que la propiedad masculina de los medios de producción y reproducción del capital simbólico y social define la excelencia social mediante un subtexto masculinista o

⁹ En el sentido clásico, una disposición de carácter construida desde la moral comunitaria.

androcéntrico¹⁰. Así, la connotación de la excelencia requiere de un deber-ser, de una actitud virtuosa a partir de la cual pueda ser reconocido el *hombre de honor*. En consecuencia, el honor se interioriza “como principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo”¹¹: el hombre de honor será, por tanto, un hombre que actúa siguiendo su deber. Y, claro está, actuando según su deber, obtiene reconocimiento.

Asimismo, el honor es también somatizado en un conjunto de hábitos, aparentemente naturales, que se pueden observar en la forma de comportarse y de moverse, en una actitud corporal desarrollada a partir de ciertos esquemas de acción y de pensamiento en tanto que hombres. Si tenemos en cuenta que el honor prepara a los hombres para participar en todos los juegos de la esfera social (de los que son excluidas las mujeres) y que el juego por excelencia para el que han sido históricamente preparados los hombres es la guerra, podemos entender que el duelo o desafío es la regla que modela el cuerpo de los hombres. He aquí la razón por la que la moral del honor masculino se evidencia en la actitud de enfrentamiento, en el acto de mirar a la cara al «adversario» con una postura rígida y firme, garante de seguridad. La violencia potencial de esta actitud estriba en que la palabra propia habrá de ser defendida con violencia real si fuera necesario. Esta somatización de la moral del honor se puede comprobar incluso en las diferentes formas de saludo entre hombres, caracterizadas por la firmeza y el empleo de cierta fuerza, como ocurre en el *apretón* de manos o las *palmaditas* en la espalda. En resumen, nos encontramos aquí con que asumir el desafío homologa, produce reconocimiento entre iguales, pero también constriñe, condiciona a defender la palabra con violencia, bajo pena de ser

¹⁰ El androcentrismo es el sesgo social por el cual las personas percibimos a los hombres y lo masculino como más valioso y apto que las mujeres y lo femenino.

¹¹ Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama. Pág. 66

expulsado del círculo de la excelencia («no es digno de su nombre», «no se comporta como un hombre»). Este punto lo aprovecha Bourdieu para explicar que la moral masculina del honor se naturaliza como efecto de la socialización de género, luego que no es autoconciencia ni acción reflexiva, sino la trascendencia del orden social en la propia persona¹².

Es importante destacar que Bourdieu entiende que la masculinidad se define en dos atribuciones fundamentales: la capacidad reproductora, tanto social como sexual, y la aptitud para el combate y el ejercicio de la violencia. Estas atribuciones capacitarían a los hombres para todos los juegos de la esfera social pública en los que se puede adquirir la excelencia; desde las actividades de representación e intercambio comercial o sexual, hasta los enfrentamientos físicos y la guerra. Y aquí, aparecen también los mitos de la masculinidad con sus correspondientes atribuciones naturalizadas. Véase, por ejemplo, el héroe guerrero caracterizado por la valentía y la destreza en el combate; el gobernador que aúna razón, sabiduría y medida; el hombre de negocios...

Por el contrario, Celia Amorós no se detiene en los contenidos sustantivos de la masculinidad. Lo que le interesa es mostrar cómo los espacios de poder homologan e individualizan a través de las prácticas de autodesignación, prácticas que también constriñen, pero que, en última instancia, generan poder. En cambio, Amorós sí que se centra en las figuras de la heterodesignación. La heterodesignación es el proceso por el cual las mujeres, privadas del poder de definición, son designadas desde la simbología social patriarcal. Y, dado que el colectivo masculino es un conjunto

¹² Por supuesto, Bourdieu no considera que la socialización de género anule la capacidad de juicio crítico, ni en consecuencia la responsabilidad individual sobre los propios actos.

práctico, precisa de una unidad ontológica para obtener su ilusión de identidad natural: esta unidad es *la mujer*; objeto de negación y desmarque de la masculinidad y ámbito transaccional de los pactos patriarcales. Por este motivo, las prácticas de los hombres en relación con las mujeres serán de control, sujeción y discriminación. En este sentido, Amorós explica la lógica que subyace a las figuras de la *madre* y la *bruja*, símbolos de femineidad que, como correlato de los pactos juramentados de fraternidad-terror, justifican el ejercicio más explícito de la dominación masculina (la violencia contra las mujeres) como sanción moralizante.

Retomando de nuevo la explicación que Bourdieu realiza del honor, es interesante observar cómo la obligación moral de cumplir con la palabra dada puede conllevar el desenlace de la violencia. Es interesante porque aquí nos encontramos con una justificación racionalista de la violencia masculina (Sambade, 2011). Las justificaciones racionalistas de la violencia masculina han sido frecuentes en la historia de Occidente. Esto es fácilmente comprensible si nos detenemos a pensar que, desde sus orígenes, los hombres fueron identificados con la Razón y la Cultura, y las mujeres con la emoción y la Naturaleza (Plumwood, 2010). Esta asociación simbólica significó la supremacía de la Cultura y de lo masculino frente a la Naturaleza y a las mujeres, generando una lógica androcéntrica y antropocéntrica¹³ de dominación (Puleo, 2011). En los albores de la modernidad, el racionalismo mecanicista conceptualizó la Naturaleza como mera materia, quedando así dispuesta instrumentalmente para los fines humanos, sin reconocer la dependencia que las personas tenemos de la misma. Asimismo, el poder masculino encontró una nueva

¹³ El antropocentrismo es el sesgo social que ubica la vida humana en el pico de la pirámide axiológica, negando valor a los seres no humanos, a no ser como medios instrumentales para los fines de los humanos. Puleo, A. H. (2000). "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de *naturaleza y ser humano*" pp. 165-190. En Amorós, C. *Feminismo y filosofía*, Madrid: Síntesis.

justificación de su vigencia en la identificación de las mujeres con la naturaleza. En el nuevo orden social democrático propuesto por la Ilustración¹⁴, los hombres, identificados con la Razón, fueron ubicados en la esfera social pública y legitimados como sujetos de autoridad (la autoridad de la Razón), mientras que las mujeres quedaron sujetas en la esfera social privada, en la que su deber sería cuidar de sus maridos e hijos; los futuros ciudadanos. En este sentido, Val Plumwood (Plumwood, 2010) señaló que la lógica occidental del dominio, articulada desde el racionalismo cartesiano y el dualismo platónico cuerpo-alma, sirvió para legitimar el modelo económico de explotación de la naturaleza, los procesos occidentales de colonización de los pueblos indígenas y las sociedades de dominación masculina¹⁵.

Desde este enclave sistémico, se ha propuesto el concepto de “pragmática masculina del control” (Sambade, 2008, 2010, 2012), con el objetivo de explicar la dinámica que las prácticas de autodesignación de los hombres han tenido a lo largo de la historia de Occidente; la dinámica que ha regido las prácticas materiales y simbólicas a partir de las cuales los hombres occidentales han confirmado su masculinidad en tanto que sujetos de poder.

La pragmática del control designa al conjunto de prácticas de autocontrol, históricamente legitimadas por los saberes hegemónicos de cada época, que, normalizadas en la subjetividad y el cuerpo de los hombres, les proporcionan la aptitud y la disposición para permanecer ubicados en los juegos de poder de la esfera

¹⁴ Existe ya una amplia y sólida investigación sobre las funciones de legitimación de la discriminación de las mujeres que han cumplido algunas conceptualizaciones filosóficas de los sexos durante la Ilustración y sobre la necesidad de revisarlas. Véase Puleo, A. H. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

¹⁵ Alicia Puleo ha valorado positivamente la crítica de Plumwood, pero señalando que la Ilustración tiene un discurso emancipador del que no debemos olvidarnos. Así, su ecofeminismo crítico es una posición que aúna la sensibilidad ecológica propia de los movimientos ecologistas con la demanda de justicia del feminismo de la Igualdad. Puleo, A. H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

social pública. Es, por lo tanto, un concepto histórico-filosófico. Es decir, un concepto filosófico que contempla el desarrollo histórico de las prácticas normativas que determinan los modelos hegemónicos de masculinidad.

Durante la Ilustración, la pragmática del control es redefinida desde el paradigma epistemológico moderno, caracterizado por el mecanicismo y el universalismo. Así, el propio cuerpo y la emotividad pasan a ser entendidos como materia (o como efectos de la misma) que los sujetos racionales deben controlar en aras de la consecución de sus fines. Simultáneamente, las mujeres fueron excluidas de la definición del sujeto racional por distintos discursos hegemónicos. Desde la Filosofía y la Medicina, las mujeres fueron definidas como seres más emocionales que racionales, personas determinadas por las vicisitudes de su naturaleza. En consecuencia, también fueron hechas susceptibles de control bajo la sujeción masculina (Fraisie, 1991).

En síntesis, la pragmática del control conforma la subjetividad masculina para ejercer la agencia social en busca del éxito y la excelencia, preparando implícitamente a los hombres para desarrollar distintas formas de control/dominación de las mujeres. Ahora bien, se hace evidente que la posibilidad de control del Otro-naturalizado requiere necesariamente de la previa instrumentalización del cuerpo y la emotividad propios.

En consecuencia, la definición del hombre como agente social se sustentó sobre la represión de la emotividad y el disciplinamiento del cuerpo, siendo sus consecuencias comprendidas como atributos connaturales de la masculinidad. En este sentido, Víctor Seidler ha explicado cómo la 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 emotividad:

Como hombres, aprendemos a vivir una mentira. [...] 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 sólo como seres racionales¹⁶.

Finalmente, las consecuencias que este proceso de socialización implican para la subjetividad masculina serán consideradas atribuciones naturales de la masculinidad. La objetividad, la fuerza física y mental, la distancia emocional, la valentía y la violencia, entre otras, han sido tradicionalmente definidas como condiciones naturales de los hombres.

El concepto de "pragmática masculina del control" pone de manifiesto que el reverso dialéctico del autocontrol es la violencia. Cuando un hombre no consigue sus fines mediante el empleo de sus estrategias racionales, la violencia se presenta como el último mecanismo dispuesto para ello por el orden patriarcal. A lo largo de la historia de Occidente, numerosos filósofos justificaron el empleo de la violencia en virtud de la razón de los fines para los que estuviera dispuesta. Y puesto que la Razón era un presupuesto de la condición masculina, los hombres normalizaron en su conducta el hábito de la violencia, sintiéndose absolutamente legitimados para su

¹⁶ Seidler, V. (2000). *La sinrazón masculina*. México: Paidós-UNAM. Pág. 21

ejercicio. Ahora bien, esto no debería suceder en nuestras modernas democracias occidentales, donde la violencia es considerada una conducta antisocial y se encuentra sancionada por la Ley. En cambio, una mayoría de hombres siguen siendo incapaces de contener el ejercicio de la violencia cuando ven amenazados aquellos fines que entienden legítimos. Incluso podríamos aseverar que muchos hombres ejercen violencia cuando sienten que han perdido el control sobre algún aspecto de su vida. Los agresores de mujeres son un ejemplo paradigmático de esta aseveración. Las exigencias del modelo hegemónico de masculinidad y el disciplinamiento de la emotividad implican múltiples frustraciones personales cuya canalización, frente a la imposibilidad de reconocerlas y exteriorizarlas, es la violencia. Y en la medida en que la autoestima y el autoconcepto masculinos se sustentan en relación con la posición social y personal de las mujeres, aquellos hombres que experimenten frustración como consecuencia de la socialización de género, ejercerán violencia contra las mujeres para lograr así la confirmación de su masculinidad¹⁷.

De este modo, la naturalización de la violencia en la conducta masculina no debería extrañarnos aún a pesar de la incorrección política que ésta tiene en las sociedades democráticas. En este sentido, el historiador Peter Stearns (Stearns, 1900) señaló que si bien durante el capitalismo industrial la masculinidad hegemónica fue redefinida, reemplazando la fuerza física y el honor por el éxito, el dinero y el trabajo como fuentes de la identificación masculina, los primeros nunca han desaparecido de nuestras sociedades capitalistas. Análogamente, Norbert Elías (Elías y Dunning, 1992) ha explicado que los deportes competitivos de equipo se han convertido en un símbolo

¹⁷ No queremos sugerir con esto la idea de que los agresores de mujeres ejercen violencia contra ellas como consecuencia de algún tipo de trastorno psicológico. Entendemos la frustración en este caso como una limitación social sobre las posibilidades de desarrollo personal; limitación que viene condicionada por el orden simbólico y social patriarcal.

subliminal de la guerra al que trascienden sus valores. Y, en esta misma línea, Elisabeth Badinter (Badinter, 1993) ha apuntado que los deportes competitivos se han convertido en el espacio de socialización de los hombres en una masculinidad autocontrolada y violenta. Además, Badinter ha mostrado la analogía existente entre los modelos deportivos de masculinidad y los modelos de hipervirilidad representados por en el cine estadounidense, modelos estos últimos que evocan una vez más la mística de la masculinidad heroica. Autocontrol y violencia aparecen así amalgamados una vez más en la representación de la masculinidad que se proyecta desde la nueva cultura de los medios de comunicación de masas.

En este punto y al hilo de la violencia masculina, es interesante resaltar la idea de que la pragmática del control es un desarrollo histórico-cultural. De este modo, la dialéctica autocontrol/violencia varía históricamente desde la Ilustración, momento en que la justificación de la propiedad masculina de la esfera social pública era abiertamente justificada por filósofos eminentes del momento, hasta el momento actual, en el que la igualdad política y social es un objetivo político vigente y abiertamente reclamado por la opinión pública de nuestras democracias modernas. En el primer momento, los hombres, en tanto que cabezas de familia, estaban legitimados en el ejercicio de diferentes formas de sujeción, incluidas ciertas formas de violencia contra las mujeres. En el momento actual, la violencia de género no puede sino ser considerada un desajuste sistémico de las democracias modernas y una forma de subdesarrollo personal, a pesar de que, como sostenemos en este trabajo, existan profundas causas que expliquen su vigencia social e histórica. Es más, el hecho de que la socialización masculina en la violencia haya trascendido desde la

formación militar hasta las prácticas deportivas de equipo constituye una prueba fehaciente del desarrollo histórico de la pragmática masculina del control.

4.2. El hombre desencarnado

El disciplinamiento que los hombres ejercen sobre su cuerpo y su emotividad durante la socialización de género tiene una serie de consecuencias para su propia subjetividad. En su obra *La masculinidad en crisis*, Anthony Clare (Clare, 2002) ha esquematizado un conjunto de características de la subjetividad masculina que a nuestro entender se podrían sistematizar como consecuencias de la socialización de los hombres contemporáneos 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 de la afectividad y en una fuerte disposición a la represión de la emotividad. Clare explica cómo, en efecto, los hombres suelen ocultar sus intenciones, miedos y sentimientos para expresar aquellas emociones que debería tener de acuerdo con las expectativas convencionales de la masculinidad.

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 suele manifestar en un uso impersonal del lenguaje a través del cual los hombres asumen una posición imparcial, incluso cuando presentan sus propios intereses y objetivos. Es decir, si los hombres se sienten legitimados para

referirse a sus propios intereses, es porque los entienden como los fines racionales de un agente social.

Por el contrario, con frecuencia, los hombres se sienten fuera de lugar cuando expresan sus sentimientos en una conversación entre amigos y amigas. Se sienten como si estuvieran haciendo algo inadecuado o fuera de lugar. De hecho, es probable que en estas circunstancias, enmascaren el problema aludiendo a la justicia o la racionalidad de una determinada cuestión que, de este modo, queda planteada en términos impersonales. Referirse a las emociones identificaría a los hombres como personas débiles, luego, como personas que no se encuentran capacitadas para aquello que su condición masculina debería haberlas dotado.

Como consecuencia de esta noción racionalista de identidad, los hombres aprenden a sentirse fuertes e independientes en la medida en que desechan su experiencia emocional de su imagen de sí mismos, de su propia 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 son normalizados en un proceso de represión-gratificación social. Por un lado, las exigencias sociales de la masculinidad los socializan en la negación de su yo emocional. Este proceso represivo depara una cierta soledad emocional, basada en la superficialidad de las relaciones. Pero, por otro lado, a través de este aprendizaje, los hombres consiguen identificarse con el modelo masculino, lo que les reporta los privilegios sociales que las estructuras sociales patriarcales les reservan: los dividendos patriarcales (Connell, 1997).

Desde una perspectiva de género, se hace evidente no sólo 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 masculino, como en la represión emocional que conllevan. Por otro lado, la represión emocional masculina será sublimada en las sensaciones de independencia y de invulnerabilidad características del modelo hegemónico. Por lo tanto, estas sensaciones no pueden entenderse sino como productos de la *libido dominandi*¹⁸.

El incremento alarmante de episodios de crisis entre 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 o los fracasos laborales y el creciente número del suicidio masculino, son todas ellas problemáticas masculinas que constituyen claros ejemplos de esta aseveración.

La problemática del suicidio masculino es la consecuencia más dramática del proceso de represión emocional propio de la socialización masculina. Es significativo el hecho de que, actualmente, la relación entre el suicidio masculino y el femenino es de 5 a 2, cuando hace unos 50 años era de 1 a 2 (Clare, 2002). Anthony Clare 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 propia del

¹⁸ Placer obtenido de la confirmación de la masculinidad entendida como excelencia o poder social.

hombre duro como podemos observar en la reflexión que hace L. Segal a propósito del suicidio de Mishima:

Su furiosa búsqueda de la masculinidad... le provocó 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 muerte¹⁹.

Pero, al mismo tiempo, es también una declaración explícita de que la vida no se puede controlar, pues, como señala Clare, 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 la incapacidad de asumir que ya no pueden someter a su pareja. Nos encontramos aquí con la identificación implícita del sometimiento de las mujeres con el autocontrol masculino, pues es la emancipación de la mujer lo que provoca el desconcierto (descontrol) 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 no ha recuperado su autocontrol tras la muerte de su pareja, que sus prácticas no lograron el fin esperado. En este momento, el suicidio se presenta como la última y definitiva tentativa de control.

¹⁹ Badinter, E. (1993). *XY. La identidad masculina*. Trad. Monserrat Casals. Madrid: Alianza Editorial. Pág. 165

La soledad y el aislamiento de los hombres que se suicidan arrojan una cierta luz para la comprensión de la idiosincrasia de las relaciones sociales entre hombres. Parece evidente que los hombres se relacionan entre sí 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, en sus relaciones, se comportan de acuerdo con las expectativas convencionales de la masculinidad. Clare 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, o la borrachera más penosa que han experimentado, entre otras.

Por otra parte, entendemos que 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. Se basan en el prestigio del hombre 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) 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 sólo conceden múltiples dividendos patriarcales, sino que posibilitan una relación más íntima y personal, siempre y

cuando los hombres se decidan a romper con las expectativas sociales de la masculinidad.

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 de 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 es él mismo quien experimenta la sensación de haber hecho algo inadecuado por este motivo incluso sin que exista sanción social alguna (ésta ya se encuentra interiorizada). Como *hombres*, su valor reside en ser fuertes, por lo que una sola emoción que no esté firmemente controlada puede poner en duda su masculinidad. En este sentido, es muy común observar narraciones de padres de mediana edad que relatan como jamás vieron a sus padres derramar una lágrima o verbalizar una situación de abatimiento, ni siquiera en circunstancias de dolor extremo como la muerte de un ser querido.

Si, de nuevo, adoptamos una perspectiva histórica en lo que concierne al concepto de “pragmática del control”, la negación de la emotividad como consecuencia de la homofobia nos permite constatar una vez más la condición socio-histórica de la masculinidad. Actualmente, la heterosexualidad deviene obligatoria en la masculinidad, pero como apuntara Michel Foucault (Foucault, 2005), fue en el siglo XIX cuando el discurso médico definió la homosexualidad como una desviación o una enfermedad respecto de la normalidad heterosexual. Fue durante el surgir de un sistema económico alimentado por la sexualización de los roles de trabajo, cuando los comportamientos sexuales fueron transformados en identidades sexuales. De este

modo, el sistema heterocentrado encontró su máxima expresión durante el siglo XX, en relación con el desarrollo del biopoder: gestión estatal centralizada de la salud a través de la cual los impulsos homoeróticos (entre otros impulsos considerados enfermizos o antinaturales) fueron disciplinados en aras del incremento exponencial de la población. Como señalara Michel Foucault, esto favoreció notablemente la dinámica del emergente capitalismo liberal, cubriendo la mano de obra necesaria en el momento (Foucault, 2005). Nos encontramos así con un ejemplo manifiesto de la evolución histórica de las prácticas de autocontrol, más aún si tenemos en cuenta que el autocontrol sexual masculino no suele tener por objeto a la libido. Por el contrario, este suele centrarse en la capacidad eréctil del pene, símbolo del poder masculino (Marqués y Osborne, 1991). Así, no es de extrañar que algunos especialistas en trastornos de la masculinidad señalen que la mitad de los hombres que se quejan de una pérdida completa o parcial de su capacidad de erección, se encuentran en busca de un pene perfecto (Badinter, 1993).

En todo caso, no parece que una masculinidad jerárquica, competitiva y agresiva sea proclive al establecimiento de relaciones íntimas entre los hombres. Vicent Marqués (Marqués y Osborne, 1991) ha explicado que, en sus relaciones entre sí, cuando los hombres compiten en torno a distintos objetivos, particularmente en torno al prestigio en el terreno laboral, realmente están compitiendo para comprobar “quién es más hombre”. De este modo, la sospecha acerca de la mayor hombría 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 su 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 de sí mismo que se origina mediante la negación de una parte del todo; la experiencia emocional, sin la cual no se puede tener un conocimiento completo y verdadero de uno mismo. La experiencia emocional constituye un aspecto esencial de la identidad y su consideración y su análisis como fuente de autoconocimiento aportaría una coherencia necesaria para la imagen de uno mismo. Esto cobra una importancia decisiva en aspectos como la toma de decisiones, puesto que una decisión que contemple la experiencia emocional, seguramente será más acertada para los propios 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.

Consideremos una importante oferta de trabajo que exige 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. Si por el contrario estos hombres sopesaran la necesidad emocional de permanecer junto a sus 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, o quizás sí, pero la decisión última contaría con la valoración de estos aspectos emocionales. Es más, una

situación de este tipo, podría incluso aportar información relevante acerca de la fuerza de los vínculos que unen a la pareja. Por lo tanto, parece manifiesto que la valoración tanto de las emociones que surgen al respecto de una decisión que se tiene que tomar, como de las posiciones morales desde las que se toma, 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 éstas como sentimientos que atentan contra la libertad y la autonomía, podemos entender por qué es difícil que los hombres valoren las relaciones afectivas como algo productivo.

4.3. Autocontrol de la emotividad y estrategias de poder

El sentimiento masculino de *independencia* se origina en el concepto de sí mismos que los hombres desarrollan mediante el control del cuerpo y la emotividad, siempre bajo el objetivo de adquirir la fuerza y la invulnerabilidad exigidas por la identificación de género. Pero, ¿en qué consiste esta independencia? ¿Es realmente posible ser

emocionalmente independiente para un ser humano si consideramos nuestra condición social?

En su obra *In a Different Voice*, Carol Gilligan (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 concebirían la moral exclusivamente en términos de justicia y de derecho, las mujeres desarrollarían su moral 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.

En este sentido, Janet Saltzman (Saltzman, 1992) 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. Esta aseveración se entiende fácilmente si consideramos no sólo 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 sostiene Anna Jónasdóttir (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: los hombres recibirían 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 atienden suficientemente las necesidades emocionales de otras personas porque los sentimientos les resultan una carga, una parte de la naturaleza animal que debe ser sometida y controlada. No es que no estén dispuestos a ayudar a otras personas, es que cuando lo hacen las tratan de un modo impersonal (Seidler, 2000); de un modo que no atiende a sus necesidades emocionales concretas. Buscan la solución racional para un problema particular que se puede universalizar. De este modo, un consejo objetivo o una ayuda económica son el tipo de cuidados que los hombres suelen 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.

Esta socialización diferencial en el cuidado y en el amor genera incompreensión e incertidumbre para las mujeres en el seno de las relaciones de pareja (Seidler, 2000). 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 incluso 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. Ahora bien, 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. Por el contrario, 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 normalmente, puede producir un sentimiento de ineptitud (Seidler, 2000). De hecho, es el poder social que articula 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 sólo 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 puede normalizar el sometimiento e interiorizarlo en la subjetividad de las personas discriminadas; por regla general, las mujeres. 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, en un primer momento inconscientes, que la pragmática masculina del control normaliza en la subjetividad del individuo masculino. Los hombres se olvidan de sus propias emociones porque han aprendido a definirse conforme a las exigencias de la vida social y pública, pero una vez han instrumentalizado su propia emotividad, las personas con quienes conviven también pasan a ser objeto de control. En la medida en que los hombres aprenden a negar sus emociones y sus necesidades, se vuelven más insensibles frente a las emociones y las necesidades de los demás (Seidler, 2000). Este endurecimiento de la empatía se convierte en una estrategia no sólo de control sino también de sometimiento cuando la insensibilidad se produce frente a un sentimiento de dolor que ha sido causado por el propio sujeto. Y es que el hombre duro lo es porque es duro respecto de sí mismo, pero sobre todo, porque lo es respecto de los demás. Esta dinámica de poder se manifiesta aún más en las relaciones con aquellas personas que son identificadas con la naturaleza; una naturaleza que como *hombres*, como seres racionales, han de someter y controlar.

Ahora bien, una análisis de género de estas experiencias de pareja pone de manifiesto no sólo que la represión de la emotividad masculina genera estrategias de control de las mujeres, sino también que condiciona una vida vacía de cariño y pobre en experiencias emocionales, luego, pobre en bienestar propiamente humano. Esta forma de vida se basa en la moral androcéntrica que hace del hombre un sujeto

desencarnado, parafraseando la expresión de Seyla Benhabib²⁰ (Benhanib, 1992). Si los sentimientos se considerasen como una fuente de conocimiento, una declaración por parte de la pareja de malestar emocional no sería concebida como una muestra de su irracionalidad, sino como el síntoma de que existe un problema que muy seguramente está deteriorando la calidad de vida y la felicidad de ambos. Si los hombres tienen dificultades para percibir esto, es porque han instrumentalizado sus 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"²¹.

Entonces, ¿acaso los hombres no necesitan cariño para sentirse 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 los Otros que compensan las necesidades emocionales de los hombres, deparándoles un cierto grado de bienestar social. El reconocimiento, el respeto, la admiración, el deseo..., son todos ellos efectos que el poder social concede a los privilegiados y que, no sólo atenúa ciertas necesidades emocionales, sino que incluso pueden confundirse con sentimientos que, como el amor o el cariño, se corresponden realmente con las mismas.

²⁰ Frente a las críticas de Habermas y Kohlberg de la teoría de Gilligan, Seyla Benhabib 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. Véase Benhabib, S. (1992). "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral". *ISEGORÍA* 6: 37-63

²¹ Seidler, V. (2000). Op. Cit. Pág. 45.

Por otro lado, durante el último medio siglo, se ha producido una cierta flexibilización de la represión de la emotividad masculina. El movimiento feminista de emancipación de las mujeres y los cambios estructurales acaecidos en los patriarcados occidentales como consecuencia del mismo, han demandado 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 de esta tarea (hobbies y 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 y Romero, 2011), (Gutiérrez-Domènech, 2007). Análogamente, podríamos señalar que como amantes, los hombres se han convertido en personas más atentas y sensibles hacia las necesidades de sus parejas. De nuevo, esta es una consecuencia de los procesos de emancipación social de las mujeres, quienes expresan abiertamente qué es lo que desean de su pareja y qué es lo que no desean. Pero, por otro lado, estas podrían ser estrategias superficiales destinadas fundamentalmente hacia la seducción o la “conquista”.

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. Efectivamente, el príncipe azul en sus diferentes manifestaciones, en tanto que mito masculino del amor romántico, ha conllevado una dulcificación de las formas masculinas de seducción y de convivencia. Pero, como señala Coral Herrera (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 objetivo de sus vidas: el amor. Ellos son activos, fuertes, valientes, dominadores... Ellas; pasivas, débiles, miedosas, sumisas... A través de estos estereotipos no sólo se sostiene la idea de que mujeres y hombres son complementarios naturalmente, sino también que esa complementariedad se basa en la necesidad de protección masculina por parte de las mujeres. Pero la protección masculina suele ser una sobreprotección que limita y coarta la autonomía de las mujeres reales (Marqués y Osborne, 1991): 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, si es que las mujeres necesitan de protección, es precisamente frente a los hombres que las agreden.

Llegados a este punto, el mito de la independencia masculina queda completamente derrumbado. Los hombres han sido históricamente dependientes del trabajo de las mujeres en el hogar y también de su responsabilización del estado emocional de la pareja. La moral masculina se encuentra predispuesta hacia la obtención de reconocimiento y de poder en la esfera social pública, por lo que a

menudo los hombres adquieren el hábito psicológico de sentirse fuertes e independientes. Pero en la medida en que su imagen de invulnerabilidad e independencia se construye frente a otras personas que pre-interpretan como vulnerables y dependientes, y en la medida en que, además, son esas mismas personas quienes se encargan de cuidarlos afectiva y materialmente, 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.

En vista de redefinir el concepto de “autonomía” desde un concepto de racionalidad que integre lo emotivo y desde un concepto de cultura que integre lo natural, 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 dependen de su entorno natural y de su constitución biológica; en tanto que seres humanos, mujeres y hombres dependen social y anímicamente entre sí en sus 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 la dependencia común de las personas. 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 término²². En este sentido, la máxima socrática *gnothi seaeuton* (conócete a ti mismo) tampoco pierde su carta de derecho en el concepto de “autonomía”, pero debe partir del *re-conocimiento* de nuestros condicionamientos naturales y humanos; de la comprensión de que tenemos necesidades emocionales y de que éstas 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 al hombre como una persona débil; el miedo, la ternura y la tristeza, entre otros, deben ser ocultados y reprimidos, mientras que aquellos que motivan hacia la acción, como la ira, son socialmente tolerados en los hombres, a la vez que significados negativamente en las mujeres.

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 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 dividendos

²² 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 critica su estructuración dentro de la estructura social patriarcal como instrumentos de saber-poder.

patriarcales), estas frustraciones serán sublimadas de un modo socialmente adaptativo. Pero, cuando la frustración identitaria coincide con un momento de fracaso social y personal, entonces, frente a la ira y la desesperación, la respuesta inducida por la socialización patriarcal en la subjetividad masculina 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.

No podemos obviar que 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 (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 y atender las necesidades que éstos generan. Frente a esta circunstancia, los hombres son 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", quien, desde la tríada dialéctica propuesta Gil Calvo (Gil, 2006), se ha acabado transfigurando en un monstruo. Ahora sí, 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”, etc.

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. 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 conlleva para ellos.

Pero esta lógica de género produce no sólo un sentimiento de carga y una justificación de sus acciones para los hombres, sino también una afectividad negativa que les dispone hacia el control y la represión de las mujeres. 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. Así, cuando explican cuál es la causa de su descontrol, no apuntan sino hacia las desquiciantes, histéricas y cargantes actitudes de sus parejas, con el propósito de invertir los papeles de la víctima y el agresor.

Miguel Lorente (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 éstos, legitimados por el orden patriarcal que establece su supremacía natural, ejercen violencia con el objetivo de someter y controlar a sus parejas sentimentales. 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 que sus agresiones se localizan en zonas del cuerpo que no son perceptibles a simple vista, por lo que su maltrato quedaría oculto e impune; o incluso en los casos en que agrede en partes del cuerpo perceptibles con facilidad, en los 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; y en segundo, porque el agresor emplea distintas estrategias de manipulación y 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 (Walker, 1979). 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 sólo la posibilidad de ocultar sus conductas delictivas, sino también de contar con diversas formas de complicidad

social que, por omisión o inadvertencia en el mejor de los casos, refuerzan sus injustas convicciones.

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 han aprendido a sentir como propio. Es decir, la contrapartida de la represión emocional y sus frustraciones es el disfrute de los privilegios que la misma concede a los hombres. Ahora bien, cabe preguntarse no sólo 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 la vida emocional e íntima tienen una verdadera contrapartida en términos de bienestar social, o si por el contrario anulan una parte de la humanidad que merece 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 aprenden a alejarse y a desligarse de aquellas experiencias que les resultan traumáticas. De este modo, podemos observar toda una fenomenología de conductas comunes entre los hombres que tienen la finalidad de distanciarse respecto 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 el autoestima y el bienestar de los amantes. Como señala Victor Seidler (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. Esta fragmentación confiere a los hombres la capacidad de disociar emociones y distanciarse de aquellas que son traumáticas. Así, si bien el modelo de

identificación masculina reprime y coarta el desarrollo emocional y la apertura hacia el cuidado en los hombres, también les provee de estrategias para distanciarse 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 el hombre se disciplina en la represión de su emotividad, siente y disfruta de los privilegios sociales que la confirmación de su masculinidad le confiere. No pretendo negar que la represión de la emotividad genere frustraciones y, lo que es más, la negación de todo un campo de posibilidades de desarrollo, pero es evidente que la vivencia de los dividendos patriarcales no sólo alienta este proceso, sino también reconforma sus inconvenientes, más aún cuando el propio disciplinamiento provee a los hombres de estrategias para minimizar sus daños.

Estos hechos ponen de manifiesto que el cambio hacia un modelo más justo e igualitario de masculinidad no puede fundamentarse simplemente en términos utilitaristas. Por el contrario, este cambio más bien precisa de un modelo teleológico del desarrollo moral y humano. Es decir, el bienestar y el placer que proporcionaría un modelo igualitario de masculinidad no pueden entenderse si no es en relación con el desarrollo de toda nuestra potencialidad humana. Asimismo, dentro de este desarrollo, la autocomprensión de sí mismo como sujeto ético (persona justa) se presenta como una condición *sine qua non* del mismo. En este sentido, sostenemos que el cambio de los hombres hacia un modelo igualitario de masculinidad comprende

tanto una fundamentación ética teleológica, como una fundamentación ética deontológica²³.

La articulación del lenguaje de los derechos con la ética del bien ha sido ampliamente teorizada por la filósofa estadounidense Martha Nussbaum en el conjunto de una obra dedicada al florecimiento o desarrollo humano (Agra, 2004). 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. 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, entiende que la posibilidad del desarrollo humano es una condición sin la cual no es posible formular un criterio viable de justicia (Nussbaum, 2012).

Desde esta perspectiva, Nussbaum reformula la concepción distributiva de la política y de la justicia de Aristóteles, influenciada también por las interpretaciones de Marx, Kant, Mill y Rawls fundamentalmente (Agra, 2004). Siguiendo la máxima aristotélica de que un orden político bueno es aquel que provee a los ciudadanos la posibilidad de construir una vida buena, sostiene que las instituciones políticas deben proporcionar a los ciudadanos las condiciones materiales, educativas y de

²³ Mientras que las éticas deontológicas prescriben un deber sobre la base de principios universales de justicia, las éticas teleológicas anticipan las consecuencias de la acción, por lo que su disposición se encuentra orientada hacia un fin cuyo bien se encuentra racionalmente justificado.

participación política suficientes para que puedan elegir una vida buena y plena. Esta referencia a la ética del bien le lleva a admitir un esencialismo matizado y un humanismo de las capacidades individuales y colectivas del desarrollo humano que se concretará en una teoría vaga y densa del bien (o lista de capacidades humanas básicas). Explica Nussbaum que esta teoría no es metafísica, sino ético-política, lo que le permite admitir especificaciones locales y personales sin adoptar en ningún caso un enfoque relativista o multiculturalista²⁴. Para evitar esta derivación, distingue entre los funcionamientos reales y la capacidad, declarando ésta segunda como el fin político propiamente. De hecho, separándose parcialmente del modelo aristotélico en una deriva hacia el liberalismo, Nussbaum asume la condición necesaria de la máxima 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 del ciudadano. Pero, no bajo cualquier circunstancia: la capacidad de decisión de los ciudadanos debe estar garantizada desde la base de unas condiciones institucionales, materiales y educativas destinadas al fomento del desarrollo humano. Como apunta María Xosé Agra: “esto es, si uno no tiene problemas de comida, puede elegir ayunar, lo que es muy diferente de pasar hambre por necesidad”²⁵.

Finalmente y matizando una vez más su posición aristotélica, Nussbaum asume la teoría de Habermas sobre la competencia comunicativa y la “situación de diálogo ideal” con el objetivo de consolidar una base universal de justicia frente al relativismo cultural. Así, defiende la universalidad de la lista de capacidades humanas

²⁴ De entrada, Nussbaum rechaza las posiciones neoaristotélicas que remiten a la tradición como norma. El desarrollo humano se rige por la justificación racional como norma única. Véase Agra, M. X. (2004). “Internacionalismo, Feminismo y Justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum” pp. 177-211. En Quesada, F. (Edit.). *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

²⁵ *Ibíd.* Pág. 187.

fundamentales no sólo por su lógica racional, sino también sobre la base de un acuerdo solapado y contrastado por el diálogo transcultural (Gough, 2007/2008).

La articulación del lenguaje de los derechos y de la ética del bien que realiza Nussbaum se puede observar en la centralidad que la razón práctica y la afiliación tienen en su lista de capacidades humanas fundamentales. En cuanto a la razón práctica, la define de un modo muy próximo al concepto liberal de autonomía, como la capacidad de formar un concepto del bien e iniciar una reflexión crítica sobre la planificación de la vida. Esto supone la protección de la libertad de conciencia (Gough, 2007/2008). Pero más claro aún se observa en su concepción de "afiliación", dividido a su vez 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*²⁶.

De nuevo, vemos cómo Nussbaum relaciona el lenguaje de los derechos y las libertades con conceptos morales basados en el bien como afiliación, empatía, compasión o amistad. Influenciada por el pensamiento de Aristóteles, les concede importancia política a las emociones morales como fuente de justicia. Recordemos que el propio Aristóteles señalaba que la *polis*, entendida como comunidad política, no tendría viabilidad sin la base de la amistad, puesto que ésta no es sólo una fuente de sociabilidad, sino también de virtud (Calvo, 2002). Nussbaum recoge de la tradición clásica la vinculación entre emociones morales y justicia, proponiendo una política donde las instituciones crean las condiciones educacionales para que se construyan relaciones de afiliación, al tiempo que se protege la libertad. Pero, además, la libertad requiere de la igualdad efectiva de los ciudadanos, lo que junto con la base social del amor propio de todo ser humano, le sirve a Nussbaum para fundamentar tanto las políticas de protección de derechos y libertades como la lucha legal contra la discriminación.

En mi opinión, la vinculación que Nussbaum realiza entre emociones morales, justicia y educación es especialmente significativa. Así, al final de este trabajo, justificaré la idea de que los conceptos políticos de *Libertad* e *Igualdad* tienen la potencialidad de generar emociones morales hacia los otros y, por ende, cuidado de los otros, una vez haya sido superada la instrumentalización racionalista de la moral y

²⁶ Nussbaum. M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. CUP. Pág. 79. Tomamos la traducción de Leandro Nagore y Silvina Silva en Gough, I. (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. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. CIP-Ecosocial/Icaria (Invierno). Nº100: 176-202. Pág. 184.

las emociones. Por lo tanto, insisto en sostener que el cambio de los hombres hacia modelos igualitarios de masculinidad, en la medida en que se articula simultáneamente desde cuestiones de justicia y del bien, entraña propiamente un modelo teleológico del desarrollo moral y humano.

5. Conclusiones

Los avances que la lucha feminista ha impulsado en la democratización de las sociedades occidentales han generado como reacción una reorganización por parte del poder patriarcal. La adopción formal de los principios democráticos y del discurso de la libertad ha sido rearticulada desde el poder de definición de *media*, generando una ficción de igualdad bajo la que se reproduce la simbología patriarcal. Así, si bien las identidades de género son representadas en una aparente posición social equitativa, la descripción social de los hombres sigue estando vertebrada por los ejes del éxito social y la exhibición del poder físico y el control del cuerpo. Por el contrario, las mujeres siguen siendo representadas desde un sesgo androcéntrico que las posiciona como objetos del deseo y la mirada masculina, a pesar de que puedan aparecer en contextos que antaño les eran negados. Si, además, consideramos el hecho de que las dinámicas socio-económicas ahondan las desigualdades estructurales vigentes, entre ellas, la de género, parece obvio que el modelo social vigente sigue induciendo a los hombres para que se identifiquen con una masculinidad basada en la dominación y el control de las mujeres.

El modelo hegemónico de masculinidad sigue estando estructurado según la lógica occidental del dominio, a pesar de su redefinición histórica. En las modernas

sociedades occidentales, la masculinidad ha incorporado el valor de la eficiencia económica e instrumental, definiendo a los hombres (frente a las mujeres) como los agentes sociales por excelencia. Aun así, la violencia y el honor no han desaparecido de la representación social de la masculinidad. En la medida en que los hombres siguen estando socializados en la simbología patriarcal y desde la dinámica de desigualdad que los ubica en los juegos de poder social frente a las mujeres, la violencia sigue siendo un mecanismo de socialización en la masculinidad, una estrategia social de confirmación de la misma y un recurso para ejercer el poder como control.

La articulación de la racionalidad instrumental y la violencia se observa claramente en la reproducción de la pragmática masculina del control. Actualmente, los hombres siguen siendo disciplinados en el control violento de su cuerpo y de su emotividad en los diversos contextos de su socialización de género, luego, siempre bajo el fin de su identificación como agente social o sujeto de poder. Pero este proceso de socialización tiene graves consecuencias sociales. En primer lugar para ellos mismos, pues la instrumentalización de la propia subjetividad genera un campo de frustración en el desarrollo de la personalidad que determina tanto una fuerte disposición hacia la conducta antisocial como cierta incapacidad para el desarrollo de facetas propiamente humanas. Ambos condicionamientos dificultan en gran medida la obtención del bienestar y la felicidad que la condición humana posibilita. Así, nos encontramos con el hecho de que los hombres son las personas que porcentualmente padecen más drogodependencias, tienen menor esperanza de vida y ven en más ocasiones su libertad limitada por condenas judiciales. Pero, la socialización masculina será principalmente perjudicial para las personas que conviven con los hombres: las

mujeres, quienes se convierten en el objeto de las prácticas de coacción, control y violencia incorporadas en el proceso patriarcal de la socialización masculina.

Por estos motivos, sostenemos que el cambio de los hombres hacia formas de masculinidad proyectadas desde el objetivo ético-político de la igualdad social entre los sexos articula simultáneamente una ética de la justicia con una ética del bien y una ética de la autorrealización.

En lo que refiere a la ética de la justicia, hemos elegido los principios democráticos de la Ilustración francesa como ejes articuladores del cambio hacia formas igualitarias de masculinidad. El universalismo francés significó históricamente la supresión del feudalismo en aras de la aparición de los modernos Estados democráticos. La jerarquía social del Antiguo Régimen fue impugnada desde los principios abstractos de *Igualdad, Libertad y Fraternidad*. De este modo, el concepto abstracto y iusnaturalista de individuo garantizaba la igualdad ante la ley de todas las personas, quienes no sólo eran ciudadanos y ciudadanas independientemente de su origen, sino también miembros de una misma nación. Por lo tanto, la concepción democrática se basaba en la articulación de dos abstracciones relacionadas: la del individuo y la de la nación. La nación se erigía de la voluntad del pueblo articulada a través de sus representantes (Scott, 2006). Ahora bien, como se ha denunciado desde diversas posiciones feministas, originariamente, los teóricos de la moderna democracia excluyeron a las mujeres de la esfera social pública y, consiguientemente, de las posiciones políticas de poder, definiéndolas como personas naturalmente dependientes. Asimismo, también se ha señalado que, posteriormente, una vez que, entrado el siglo XX, la desigualdad social y política de los sexos comenzó a ser políticamente incorrecta para la opinión pública de las sociedades occidentales, los representantes políticos (hombres en un

noventa y tantos por ciento) se convirtieron en un grupo con intereses particulares que protegía su monopolio excluyendo a las personas diferentes, principalmente las mujeres (Scott, 2006). En síntesis, la diferencia sexual ha sido, en el caso de las mujeres, la única particularidad irreductible a la abstracción reivindicativa de derechos políticos formales (Scott, 2006).

Joan Scott ha sostenido que *el movimiento por la paridad* de la última década del siglo XX ha constituido una forma alternativa de reivindicar el derecho de las mujeres a la igualdad política que recupera los términos del universalismo francés. Este habría sido originariamente defendido como al por los feminismos de la Igualdad, para los cuales el sexo, como característica física, y el género, en tanto que construcción social del primero, son irrelevantes en la definición del sujeto político. De modo alternativo, el movimiento por la paridad ha defendido el derecho a la igualdad política de las mujeres señalando que el sexo es relevante para la definición del individuo político, pero no porque la diferencia sexual sea irreductible, sino porque el ser humano es una realidad dual: hombre y mujer. En consecuencia, sólo incluyendo a las mujeres en el poder político en un cincuenta por ciento, puede lograrse la abstracción política del sujeto político, un sujeto que de por sí es dual.

Al margen de la estrategia política adoptada, entendemos que los principios del universalismo francés constituyen verdaderos y efectivos ejes articuladores de igualdad política y social entre las personas, es decir, valores legítimos desde los que reivindicar el derecho de las mujeres a su equitativa participación política. Compartimos así la definición de Celia Amorós, para quien el feminismo es por excelencia el proyecto de radicalización del universalismo ilustrado (Amorós, 2009). Pero no sólo eso, sino que consideramos también que los principios democráticos

generan una identidad común, no meramente nacional, sino justamente universal, en la que hombres y mujeres, reconociéndose como individuos de una misma especie, desarrollan sentimientos de empatía y solidaridad.

Desde este enfoque, coincidimos con María Luisa Femenías cuando señala que “también la ciudadanía genera *identidad*, conformándose íntimamente en cada sujeto como promesa de seguridad, de pertenencia y de justicia”²⁷. Los valores democráticos generan ciudadanía al tiempo que posibilitan la reivindicación de los derechos universales. Y es precisamente en esta doble faceta, vindicativa y constructiva, en la que reside su potencial de desarrollo ético-moral. Encarnados en la identidad como conciencia ética de sí, los principios democráticos posibilitan el reconocimiento del Otro como un igual que padece injusticias y discriminación. No son sólo principios éticos abstractos desde los que formular juicios morales, sino que, como fuente de sensibilización moral, disponen sentimientos como la empatía y la solidaridad. Sólo desde este anclaje a la vez racional y pasional, puede el sujeto desarrollar los sentimientos morales que mueven hacia la acción política responsable. Esto pone de manifiesto dos cuestiones relativas en la propuesta del cambio hacia nuevas masculinidades: 1) Es necesario un modelo positivo que, como objetivo de autorrealización, impulse y mueva a los hombres hacia el cambio desde una perspectiva ética. 2) Este modelo debe estar integrado por los principios democráticos en la medida en que estos no sólo legitiman las consiguientes acciones desde la perspectiva de la justicia, sino que también generan sentimientos de empatía y solidaridad como base moral de las mismas.

²⁷ Femenías, M. L. (2008). “Identidades esencializadas/violencias activadas”. En *ISEGORÍA* 38: 15-38. Pág. 20.

Actualmente, ya existen manifestaciones históricas de lo que hemos definido como una identidad basada en los valores democráticos. Un caso significativo es el movimiento de *Hombres por la Igualdad*. Este movimiento está constituido por hombres de todo el mundo que reivindican los derechos iguales de las mujeres, manifestándose en contra de las diversas formas de discriminación sexista; en primer lugar en contra de la violencia de género (Bonino, 2008). Hay que tener en cuenta que si los hombres han conseguido reconocerse en una epistemología y unas reivindicaciones que ponían en tela de juicio sus comportamientos socialmente aprendidos como es el caso de la teoría feminista, es porque primeramente se han reconocido en los principios ilustrados que muestran la justicia de la igualdad social y política entre los sexos. Y no sólo eso, sino también que han desarrollado sentimientos de empatía y de solidaridad hacia las mujeres que se originan en el reconocimiento de que ambos sexos son partícipes de una misma identidad. De hecho, el modelo propuesto por los grupos de *Hombres por la Igualdad* como modelo de cambio se basa fundamentalmente en una estrategia de desempoderamiento. Es el modelo de una masculinidad corresponsable y cuidadora. Este modelo se construye desde un reconocimiento pragmático de que la corresponsabilidad en el cuidado y en el trabajo doméstico puede contribuir estructuralmente a la emancipación social de las mujeres. Y, lógicamente, estas prácticas exigen que los hombres abandonen posiciones de poder y privilegio, es decir, exigen desempoderamiento.

Los *Hombres por la Igualdad* han esgrimido la estrategia discursiva de que el desempoderamiento también aporta beneficios para ellos mismos: una vida que integra trabajo e intimidad, éxito y afecto, etc. Coincidimos plenamente con esta posición, pero siempre y cuando no sea argumentada desde una perspectiva

utilitarista. En este sentido, es importante considerar que tanto la represión de la emotividad como los dividendos patriarcales subliman en cierto grado las frustraciones personales de los hombres. La primera produce el desarrollo de estrategias personales de distanciamiento, mientras que los segundos otorgan el prestigio social y las relaciones interpersonales necesarias para reconocerse en la simbología patriarcal. De este modo, es difícil que los hombres perciban los beneficios del cambio en términos meramente utilitaristas. En consecuencia, la ética del bien desde la que se articule el mencionado cambio no puede ser otra que la perspectiva del desarrollo humano.

Martha Nussbaum ha puesto de relieve la importancia que ciertas emociones como la empatía, la compasión o la amistad tienen para construir una política que posibilite el desarrollo humano de todas las personas en una comunidad global. En este sentido, consideramos que Nussbaum reivindica la *racionalidad* que las emociones poseen para el desarrollo de principios como el de *Solidaridad*; principio fundamental para la construcción de sociedades plenamente democráticas. Y parece obvio que una masculinidad solidaria con las mujeres sería a su vez una masculinidad justa, lo que, en este caso, articula el principio de *Solidaridad* con el de *Igualdad*. Esta articulación del lenguaje de la justicia con la idea del desarrollo humano es especialmente significativa para la propuesta de un nuevo e igualitario modelo de masculinidad en varios sentidos. En primer lugar, porque comunica las emociones con la justicia, disponiendo un modelo ético de cambio encarnado en la realidad humana. Y, en segundo lugar, porque el modelo de desarrollo no es un modelo sustantivo, sino precisamente regulado desde principios formales de justicia como los valores democráticos. Esto nos permite asegurar que el modelo de cambio hacia nuevas

masculinidades no sólo estará emocionalmente encarnado, sino dirigido por los vectores de la justicia.

Desde esta perspectiva, el cambio de los hombres hacia masculinidades más igualitarias debe basarse en lo que Alicia Puleo ha denominado la universalización de la ética del cuidado. El cuidado es un hábito moral basado en sentimientos de empatía y solidaridad que responde a la vulnerabilidad y la dependencia propias de la condición humana. Si, además, el cuidado se dirige hacia aquellas personas que se encuentran en un estado de discriminación, responde también a cuestiones de justicia. La universalización de la ética del cuidado amplía el conjunto de los seres merecedores de respeto moral a todos los seres ecológicamente dependientes. Se produce así el reconocimiento de nuestra común dependencia tanto de la Naturaleza como del resto de seres que participan de la misma. En lo que refiere al cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades, la universalización del cuidado se concreta en primera instancia en el desarrollo de una masculinidad cuidadora y co-responsable.

La ética del cuidado precisa el desarrollo de las emociones y capacidades que los hombres han visto reprimidas en su socialización de género, por lo que es fácil entender que esta perspectiva entraña un modelo de desarrollo humano. Este modelo surge de la demanda de igualdad por parte de las mujeres y del reconocimiento de los hombres de su justicia, y requiere del desarrollo de las emociones de empatía y amistad como fuentes de solidaridad. Por lo tanto, tenemos un modelo de desarrollo humano que integra racionalidad y emotividad; reconociendo la participación de todas las personas de la cultura y su dependencia común de la naturaleza.

Finalmente, la virtud adquirida en el cambio de los hombres hacia nuevas formas de masculinidad más igualitarias comprende un ejercicio ético de libertad. Es decir, la virtud del hombre igualitario se adquiere a través de un ejercicio de cuidado y corresponsabilidad asumido libre y voluntariamente a partir de la convicción de que la situación de discriminación de las mujeres es injusta. Tenemos así articulados los tres principios democráticos (*Libertad, Igualdad y Solidaridad*) en un modelo ético del bien que se fundamenta en cuestiones de justicia.

En conclusión, los principios democráticos se postulan como una fuente de racionalidad práctica a partir de la cual construir un modelo de desarrollo humano que, simultáneamente, solventa cuestiones morales de justicia. Es decir, un proyecto sobre el que es posible fundamentar el cambio de los hombres hacia masculinidades más justas e igualitarias.

6. Bibliografía

Abril, P. y Romero, A. (2011). "Masculinidades y usos del tiempo: Hegemonía, negociación y resistencia". En *Prisma Social, Revista de ciencias sociales* 7: 34-66

Agra, M. X. (2004). "Internacionalismo, Feminismo y Justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum" pp. 177-211. En Quesada, F. (comp.). *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Rubí (Barcelona): Anthropos.

Amorós, C. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Badinter, E. (1993) XY. *La identidad masculina*. Trad. Monserrat Casals. Madrid: Alianza Editorial.

Benhabib, S. (1992). "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral". *ISEGORÍA* 6: 37-63.

Bonino, L. (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.

Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.

Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2001). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Calvo, T. (2002). "La concepción aristotélica de la amistad". En la *IX Jornada sobre la Antigüedad: La amistad en la antigua Grecia*. Guipúzcoa, del 25 al 27 de noviembre de 2002. 15/09/2014 (Dirección: <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/calvo9.pdf>)

Clare, A. (2002). *La masculinidad en crisis*. Trad. Irene Cifuentes, Madrid: Taurus.

Connel, R. W. and Masserschmidt, J. (2005). "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19: 829-859.

Connell, R.W. (1997). "La organización social de la masculinidad." pp. 31-48. Trad. Oriana Jiménez. En Valdés, T. y Olavarria, J. *Masculinidad/es: poder y crisis*. Santiago de Chile: ISIS-FLACSO.

De Miguel, A. (2012). "La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana". En *Revista europea de derechos fundamentales* 19: 49-74.

Derrida, J. (1975). *La diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.

Elías, N. y Dunning, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: F.C.E.

Femenías, M. L. (2008). "Identidades esencializadas/violencias activadas". En *ISEGORÍA* 38: 15-38.

Foucault, Michel. (2005). *Historia de la sexualidad (3 Vols.)*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Siglo XXI.

Fraisse, G. (1991). *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Trad. Alicia Puleo. Madrid: Cátedra.

Gil, E. (2006). *Máscaras masculinas. Héroes, Patriarcas y Monstruos*. Barcelona: Anagrama.

Gotaway, P. A. (2008). "Biología y género(s)" pp. 133-154. En Carabí, À. y Armengol J. M. (comps.). *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria.

Gough, I. (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. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. CIP-Ecosocial/Icaria (Invierno) 100: 176-202

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económico.

Gutiérrez-Domènech, M. (2007). *El tiempo con los hijos y la actividad laboral de los Padres*. Documentos de Economía La Caixa, Nº6. Barcelona: La Caixa.

Harris, Marvin. (1981). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.

Herrera, C. (2011). *La construcción socio-cultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Jónasdóttir, A. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.

Lorente, M. (2001). *Mi marido me pega lo normal. Agresión a la mujer: realidades y mitos*. Barcelona: Ares y Mares/Crítica.

Marqués, J. V. y Osborne, R. (1991). *Sexualidad y sexismo*. Madrid: UNED, Fundación Universidad-Empresa.

Nussbaum, M. (2012). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder Editorial.

Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. CUP.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London and New York: Routledge.

Puleo, A. H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

Puleo, A. H. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

Puleo, A. H. (2000). "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de *naturaleza y ser humano*" pp. 165-190. En Amorós, C. *Feminismo y filosofía*, Madrid: Síntesis.

Saltzman, J. (1992). *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*. Trad. María Coy. Madrid: Cátedra.

Sambade, I. (2012). "Medios de comunicación, corporeidad masculina y desigualdad de género en las democracias occidentales" pp. 271-291. En Pérez, E. e Ibáñez, R. (comps.). *Cuerpos y diferencias*, Madrid: Plaza y Valdés.

Sambade, I. (2011). "Honor, Control y Violencia: Una mirada sobre la socialización patriarcal de los varones occidentales". En *Clepsydra* 10: 149-166.

Sambade, I. (2010). "La pragmática masculina del control: del gobierno de sí mismo hacia la violencia contra las mujeres". En *Nomadías* 11: 42-68.

Sambade, I. (2008). "Medios de comunicación, democracia y subjetividad masculina" pp. 344-360. Puleo, A. H (comp.) *El reto de la Igualdad de Género*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Sapolsky, R. (1997). *The trouble with testosterone and Other Essays*. Nueva York: Simon&Shuster.

Scott, J. W. (2006). "El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés", pp. 13-37. En Borderías, C. (ed.) *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona: Icaria

Seidler, V. (2000). *La sinrazón masculina*. México: Paidós-UNAM.

Stearns, P. N. (1990). *Be a man! Males in modern society*. 2ª ed. London and New York: Holmes & Meier.

Walker, L. (1979). *The battered woman syndrome*. New York: Harper and Row publishers, Inc.

Walter, N. (2010). *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Trad. María Álvarez Rilla. Madrid: Ed. Turner.